



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CARLOS LUIZ DE SOUSA OLIVEIRA

SÍMBOLOS SACRIFICIAIS: O CORDEIRO E O PASTOR
NA NARRATIVA JOANINA

FORTALEZA

2023

CARLOS LUIZ DE SOUSA OLIVEIRA

SÍMBOLOS SACRIFICIAIS: O CORDEIRO E O PASTOR
NA NARRATIVA JOANINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.
Orientadora: Profa. Dra. Joseane Mara Prezotto

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- O46s Oliveira, Carlos Luiz de Sousa.
Símbolos sacrificiais : o cordeiro e o pastor na narrativa joanina / Carlos Luiz de Sousa Oliveira. – 2023.
126 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2023.
Orientação: Profa. Dra. Joseane Mara Prezotto.
1. Mimese. 2. Bode expiatório. 3. Sacrifício. 4. Bíblia. 5. Girard. I. Título.

CDD 400

CARLOS LUIZ DE SOUSA OLIVEIRA

SÍMBOLOS SACRIFICIAIS: O CORDEIRO E O PASTOR
NA NARRATIVA JOANINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em: 28 de abril de 2023

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Joseane Mara Prezotto (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Ana Maria César Pompeu
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Aquele que instituiu a cruz como caminho.

A René Girard, por ter desvendado o mistério da cruz.

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Ana Maria César Pompeu pelo apoio na primeira e na última hora;

À professora orientadora Dra. Joseane Mara Prezotto pela coragem de caminhar em terras inexploradas;

Ao professor Dr. Bernardo Brandão pelo estímulo na superação dos obstáculos interiores;

À professora Dra. Odalice de Castro Silva pelo exemplo de grandeza intelectual;

A Victoria Regia Duarte de Matos pela amizade que é amor.

“Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos.” (BÍBLIA, Mt, 11, 25, 2002)

RESUMO

Esta pesquisa abordou, a partir da teoria mimética de René Girard, os símbolos sacrificiais do Evangelho de João, nos episódios do testemunho da João Batista, das Bodas de Caná e da Purificação do Templo, com destaque para a simbologia do cordeiro e do pastor associada a Jesus pelo autor do Evangelho de João. Analisou-se a estruturação da caracterização de Jesus, simultaneamente, como Cordeiro e Pastor, isto é, como ser sacrificial e como sacerdote condutor do processo sacrificial, realizada por meio da utilização de símbolos consagrados na Escritura hebraica para se constituir uma narrativa antissacrificial. Para se compreender esse empreendimento literário, apresentamos os conceitos centrais do pensamento de René Girard: a origem mimética do desejo, o mecanismo do bode expiatório e a Bíblia como leitura crítica das práticas sacrificiais. A crítica aos processos sacrificiais é realizada, de forma completa pela Paixão. Pois, ao revelar a inocência de Jesus, institui-se novo paradigma que revela, também, a inocência de todas as vítimas sacrificiais anteriores. Por isso, o Cristianismo atinge a estrutura mantenedora das sociedades arcaicas e, em longo prazo, inviabiliza sua própria sobrevivência. O que se verificou em nosso estudo foi a utilização dos vastos recursos simbólicos-literários da Escritura hebraica, no Evangelho de João, para sustentar a inocência de Jesus, morto para aplacar uma crise social, bem como proclamar que todas as vítimas sacrificiais, desde o início do processo de humanização, eram inocentes.

Palavras-chave: mimese; bode expiatório; sacrifício; Bíblia; Girard.

ABSTRACT

Based on the mimetic theory of René Girard, this research approached the sacrificial symbols of the Gospel of John, in the episodes of the testimony of John the Baptist, the Wedding at Cana and the Purification of the Temple, with emphasis on the symbology of the lamb and the shepherd associated with Jesus by the author of the Gospel of John. We have analyzed the structuring of the characterization of Jesus as both lamb and shepherd, that is, as sacrificial being and as priest who leads the sacrificial process, using symbols enshrined in Hebrew Scripture to constitute an anti-sacrificial narrative. To understand this literary enterprise, we present the central concepts of René Girard's thought: the mimetic origin of desire, the mechanism of the scapegoat, and the Bible as a critical reading of sacrificial practices. The critique of sacrificial processes is fully realized by Passion by revealing the innocence of Jesus, a new paradigm is instituted that also reveals the innocence of all previous sacrificial victims. Therefore, Christianity strikes at the structure that maintains archaic societies and makes its own survival impossible. What was found in our study was the use of the vast symbolic-literary resources of the Hebrew Scripture, in John's Gospel, to sustain the innocence of Jesus, killed to placate a social crisis, as well as to proclaim that all sacrificial victims, since the beginning of the humanization process, have always been innocent.

Keywords: mimesis; scapegoat; sacrifice; Bible; Girard.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	RENÉ GIRARD, UM PENSADOR ATÍPICO	12
3	CRISE SACRIFICIAL E MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO	19
3.1	Origem da violência	19
3.2	Crise mimética.....	24
3.2.1	<i>A crise social: indiferenciação</i>	24
3.2.2	<i>Mecanismos para evitar a crise</i>	27
3.3	As etapas do mecanismo do bode expiatório.....	32
3.3.1	<i>A escolha de um responsável</i>	32
3.3.2	<i>O rito sacrificial</i>	40
3.3.3	<i>As marcas rituais na comédia de Aristófanes</i>	47
3.3.4	<i>A divinização</i>	54
3.4	Crítica bíblica ao mecanismo do bode expiatório: Édipo e José do Egito	56
4	MIMESE	67
4.1	As grandes obras da literatura.....	70
4.2	João e Jesus: relações não rivais	77
5	CORDEIRO SACRIFICIAL	83
5.1	O significado da Crucificação.....	83
5.2	Jesus como Cordeiro	88
5.3	O sacrifício de Isaac.....	89
5.4	Páscoa judaica.....	92
5.5	O servo sofredor	98
6	PASTOR SACERDOTE	100
6.1	Bodas de Caná.....	100
6.2	Purificação do templo	109
7	CONCLUSÃO	114
8	REFERÊNCIAS	117

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação visa explorar uma leitura girardiana da simbologia do Evangelho atribuída a João, em particular os símbolos do cordeiro e do pastor, explorando a rica intertextualidade da Bíblia cristã, bem como realizar estudos comparativos com a mitologia grega expressa nas peças teatrais da Antiguidade. Tal empreendimento é estimulado pela busca de uma comparação acirrada entre mitos, em geral, e a narrativa judaico-cristã, em particular. Comparação enfaticamente defendida por René Girard:

Ao invés de minimizar as semelhanças entre, de um lado, os mitos e, de outro, o caráter judaico-cristão, mostro que elas são ainda mais espetaculares do que se poderiam supor os velhos etnólogos. A violência central dos mitos arcaicos é muito análoga à que encontramos em numerosos relatos bíblicos e também, em especial, na Paixão de Cristo (GIRARD, 2012, p. 17).

Essa comparação tem longa história de polêmica e diversos objetivos. Por vezes, a comparação entre as demais mitologias com a Bíblia tinha por objetivo descredenciar o livro fundante da civilização ocidental. De outras, buscava-se desvelar a unidade do humano ao elencar os traços comuns, os elementos estruturantes das mais diversas culturas. Posicionamo-nos entre aqueles que almejam uma compreensão mais rica do humano, reconhecendo as limitações intrínsecas de quaisquer métodos adotados, mas, também, a possibilidade de uma compreensão mais adequada do real.

É revelador que um dos maiores pensadores das ciências sociais do século XX tenha elaborado suas intuições centrais no estudo das grandes obras de literatura e dos mitos. Parece-nos que a fragmentação das ciências sociais, de variadas formas, está debilitando a capacidade de abordagem e compreensão ampla do humano, ameaçando a todos com uma visão de mundo minúscula e fragmentária, mais empobrecedora do que enriquecedora do humano. Portanto, o estudo mitológico comparativo, dado que a narrativa é das características universais do humano, pode ser libertador de dogmas atomizadores e ser ponto de resgate de dimensões humanas comuns, que é, em última instância, o fundamento de uma ética apreciadora das diferenças.

A articulação interdisciplinar das ideias girardianas nos indica a possibilidade epistemológica de uma leitura antropológica dos textos da Antiguidade (mitologia, peças teatrais gregas, Bíblia etc.), em busca de sua concretude, no sentido de se intuir as experiências geradoras

das narrativas centrais que asseguraram uma longa teia de experimentações que constituíram e constituem o humano. Essa interdisciplinaridade também faculta diálogo proveitoso entre textos e mitos mais antigos com as obras romanescas mais recentes.

Diríamos que a interdisciplinaridade girardiana é desafiadora para uma academia que tende a se fechar cada vez mais na especialidade e que, talvez, os estudos literários, em sua ousada busca de compreensão da experiência humana, em sua amplitude e profundidade, seja local particularmente importante para o desenvolvimento de visões de mundo integradoras como o é a teoria girardiana. Não se trata apenas de indicar a unidade do humano, mas de articulá-la de forma competente entre as diversas áreas das Humanidades, elaborando, inclusive, explicações para muitos fenômenos até então inexplicáveis e, talvez, por isso, abandonados pela reflexão científica. Buscaremos, neste trabalho, indicar algumas dessas questões, como a origem das religiões, a finalidade dos ritos e a relação entre a violência e o sagrado. Nossa apresentação será realizada em cinco capítulos.

No primeiro, destacamos elementos centrais do pensamento girardiano em uma breve introdução, suas três grandes intuições: o mecanismo do bode expiatório, a origem do desejo e a Bíblia como narrativa antissacrificial. Essas intuições se desenvolveram ao longo de uma intensa vida intelectual que integra estudos sérios e prolongados das áreas da história, da literatura, da antropologia e da mitologia, principalmente.

No segundo capítulo, apresentamos as pesquisas que indicam a violência como um elemento intrínseco do humano. Abordaremos esse tema na perspectiva da primatologia e da psicologia infantil em diálogo com a compreensão bíblica do humano. Isso nos pareceu necessário, dado o predomínio, no senso comum, de uma compreensão romanceada da violência humana, embora nem os textos antigos nem os estudos atuais a autorizem. A romantização da natureza humana pode ser vista como elemento indicador da crise do mundo moderno, pois evidencia nossa incapacidade tanto de assimilarmos a sabedoria dos antigos como de integrarmos o que a ciência revela de nós mesmos.

Talvez, sem as narrativas fundadoras, a própria ciência perca seu poder de nortear a conduta humana. Afinal, é necessário algo mais do que apenas “dados informacionais” para que o indivíduo e a sociedade estejam aptos a lidar com os severos desafios da própria sobrevivência. Em seguida, explanamos a ameaça da crise de indiferenciação e o mecanismo do bode expiatório, sua importância para formação do humano e suas etapas: escolha do responsável, o rito sacrificial

e a divinização do bode expiatório. Concluimos mostrando a crítica bíblica à lógica sacrificial por meio do estudo comparativo do relato veterotestamentário de José do Egito e de Édipo Rei.

No terceiro capítulo, estudamos o conceito de mimese, analisando as relações de personagens de importantes obras de literatura: *Eterno Marido*, de Dostoiévski; em seguida, *Vermelho e o Negro*, de Sthendhal; *Madame Bovary*, de Flaubert; e, concluiremos, com *Dom Quixote*, de Cervantes. Em seguida, apresentaremos o modelo de relação não rival entre João Batista e Jesus conforme relato neotestamentário. A possibilidade do diálogo entre todos esses textos nos permite entender a capacidade explicativa e integradora da teoria girardiana, bem como faculta compreender a especificidade, indicada por Girard, do texto neotestamentário.

No quarto capítulo, iniciamos a análise do simbolismo do cordeiro conforme expresso no Evangelho de João em diálogo com os textos do *Antigo Testamento*, em particular, com as narrativas do sacrifício de Isaac e da Páscoa hebraica e do poema sobre o servo sofredor. Os estudos da Bíblia como literatura mostram as possibilidades de enriquecimento de entendimento dos textos vetero e neotestamentários ao priorizar a preocupação de se “entender o texto” ao evitar, o máximo possível, a imposição ideológica na análise literária. Buscamos adotar esse modelo em nosso estudo.

No quinto capítulo, analisamos a simbologia do pastor, enquanto líder espiritual, sacerdote, por meio do estudo dos episódios das Bodas de Caná e da Purificação do Templo em estudo intertextual com a simbologia veterotestamentária. Destaca-se a maestria da articulação de símbolos tradicionais às cenas cotidianas, que, ao longo da narrativa, instituem a identidade de seu personagem central com tal poder de convencimento que, ao final, apesar de se estar diante de uma narrativa praticamente idêntica a dos mitos e de seus mecanismos sacrificiais, o leitor ou ouvinte está convencido da inocência da vítima.

Girard inicia sua trajetória intelectual com as descobertas de seus conceitos centrais ao estudar as grandes obras literárias, em seguida, fundamenta esses conceitos em diálogo integrativo com múltiplas áreas do saber e desenvolve uma análise peculiar do texto bíblico, localizando-o como narrativa fundadora da civilização ocidental, bem como narrativa potencialmente fundadora de uma sociabilidade ausente de rivalidades destrutivas. É válido, portanto, uma leitura da Bíblia como literatura antissacrificial, na qual se destaquem mecanismos de superação da violência, que, ainda e sempre, parece ameaçar a sobrevivência de toda a comunidade.

2 RENÉ GIRARD, UM PENSADOR ATÍPICO

René Girard (1923-2015) foi um pensador atípico para o século XX. Em quase cinquenta anos de ativa vida intelectual, dedicou-se a três ideias centrais: o mecanismo do bode expiatório, a origem mimética do desejo e a leitura antropológica dos Evangelhos. João Cezar de Castro Rocha, estudioso do pensamento girardiano que fora aluno do pensador francês em 1994-5, em doutorado realizado na Universidade de Stanford na Califórnia, onde Girard era professor emérito, em sua introdução à edição brasileira da obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), representa a teoria girardiana como uma catedral, dado que, simultaneamente, ela se caracteriza por uma articulada compreensão de conjunto da mitologia, da antropologia, da psicologia, da literatura, da história, bem como é capaz de explicar escolhas existenciais cotidianas. É teoria do comportamento e da cultura, construção que impacta pela grandeza e que tem uma estrutura que acolhe, valoriza e integra o pequeno. Devido a essas características, Girard foi nomeado pelo filósofo Michel Serres de “Darwin das ciências sociais”.

Uma metodologia como a girardiana, que integra os achados de diversas áreas do saber, do ponto de vista dos estudos predominantes, é inusitada. Porém, a realização de diálogo sério e criterioso com grandes autores da literatura, mitologia, arqueologia, antropologia, psicologia, dentre outras áreas, inclusive alguns ramos da neurociência¹, é o que caracteriza o pensamento do erudito francês. Essa capacidade de articulação entre domínios do saber tradicionalmente isolados constitui uma das características mais polêmicas do fundamento metodológico do pensamento girardiano, mas, também, é o que lhe faculta o poder explicativo buscado no início das ciências sociais. Busca de compreensão abandonada na atualidade, quiçá, por ser excessivamente ousada para a perspectiva pós-moderna.

A catedral girardiana, a integração da multiplicidade dos saberes sociais, assenta-se em uma pedra fundamental de sua teoria, denominada desejo mimético. É a partir dessa compreensão do humano que Girard explicará, por exemplo, a relação entre as forças de coesão e desintegração social; como e por que surgem os conflitos entre indivíduos e grupos; quais os mecanismos encontrados de resolução das tensões sociais; como se dá o aprendizado humano e como se deu o processo de hominização, explicando a origem de nossas instituições centrais.

João Cezar de Castro Rocha esclarece que:

¹ Sobre essa discussão, ver: S.R. GARRELS, S. R., 2006.

[...] para dialogar com o pensamento girardiano, é preciso, pelo menos como hipótese de trabalho, reconhecer o poder explicativo da teoria mimética, já que tal poder tem como base a inter-relação das três intuições fundamentais: [...] a noção do desejo mimético, a descoberta do mecanismo do bode expiatório, a potência da leitura antropológica dos Evangelhos. (GIRARD, 2011, p. 10-11)

A teoria de Girard possui uma estrutura em espiral, conforme Rocha,² o que nos induz a retomar em diferentes partes deste estudo os mesmos temas em níveis diversos com o intuito de facultar uma melhor compreensão dos conceitos centrais do pensador francês. É fundamental ter em mente a diferença central entre uma compreensão girardiana de mundo e de conhecimento e da compreensão pós-moderna, afirma Girard em entrevista a Rocha:

Sim, sempre fui um realista, sem saber. Eu sempre acreditei no mundo exterior e na possibilidade de conhecê-lo. Nenhuma nova disciplina jamais produziu qualquer resultado duradouro, a menos que tenha sido fundada no realismo de senso comum. [...] Estou interessado em padrões de pensamento e acho que você tem que levar o real a sério. A linguagem é um problema, é claro, mas um problema que pode ser resolvido.³ (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 21).

Por isso, o método girardiano, em certos aspectos, pode ser considerado herdeiro de um dos fundadores das ciências sociais, Emile Durkheim:

Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem; veremos esse princípio retomar a todo momento ao longo das análises e das discussões a seguir, e o que censuraremos nas escolas das quais nos separamos é precisamente havê-la desconhecido. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração intrínseca. Mas, debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-las podem ser - e muitas vezes, de fato, são - errôneas; mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las (DURKHEIM, 1996, p.vii).

² “[...] o pensador francês desenvolveu uma teoria, por assim dizer, peregrina, cuja estrutura em espiral exige a retomada de pontos em aparência definitivamente esclarecidos” (GIRARD, 2011, p. 10).

³ Yes, I have always been a realist, without knowing it. I have always believed in the outside world and in the possibility of knowledge of it. No new discipline has ever produced any durable results unless it was founded on common-sense realism. [...] I’m interested in thinking patterns and I think you have to take the real seriously. Language is a problem, of course, but one that can be resolved.

Essa epistemologia difere significativamente do modelo que parece predominar nas ciências humanas na atualidade, estruturado no paradigma pós-moderno, defensor de metafísica antirrealista, conforme a caracterização de Stephen Hicks:

Do ponto de vista metafísico, o Pós-modernismo é antirrealista, pois afirma que é impossível falar, de alguma maneira que faça sentido, sobre uma realidade com existência independente; em vez disso, o Pós-modernismo propõe uma descrição construcionista e sociolinguística da realidade. Do ponto de vista epistemológico, ao rejeitar a noção de uma realidade com existência independente, o Pós-modernismo nega a razão ou qualquer outro método como meio de adquirir conhecimento objetivo dessa realidade. Ao substituir essa realidade por construtos sociolinguísticos, o Pós-modernismo enfatiza a subjetividade, a convencionalidade e a incomensurabilidade dessas construções. (HICKS, 2011, n.p).

O pensamento girardiano se apresenta como grande narrativa ou um *longo argumento do início ao fim*, título da introdução do livro de Rocha e Antonello, de entrevista com Girard. Esse título foi retirado de um trecho da autobiografia de Charles Darwin, na qual ele registra: “Alguns de meus críticos disseram: ‘Oh, ele é um bom observador, mas não tem poder de raciocínio! Não creio que isso possa ser verdade, pois a Origem das Espécies é um longo argumento do início ao fim [...]’” (ANTONELLO; ROCHA, 2008, n.p). Como se tornaria característico do pensador francês, os autores retiraram uma frase já conhecida, mas rica em expressividade em relação ao tema central em questão⁴, definindo-a como título. Um dos desafios, como reconhece o próprio Girard, é o de expor sua teoria, dado que é possível iniciar em qualquer um de seus temas centrais, tais como, o sacrifício, a mimese, o assassinato de um inocente, a eleição do culpado, a crise social, o ritual, o sacerdócio etc.; bem como por diferentes áreas do saber, seja a literatura, a mitologia, a antropologia, a psicologia, dentre outras; e apenas após uma exposição geral é possível entender sua teoria.

Inicialmente, realizaremos uma exposição que visa apresentar em traços amplos os contornos do pensamento girardiano para, em seguida, abordarmos os temas na sequência apresentada na introdução, isto é, o mecanismo do bode expiatório e suas etapas; a origem mimética do desejo e os tipos de mimetismo; e a crítica a rivalidade mimética realizada no Evangelhos. Para

⁴ Girard terá como título de seus livros frases da *Bíblia*, tais como “Coisas ocultas desde a fundação do mundo”; “A rota antiga dos homens perversos”; “Eu via Satanás cair como um relâmpago”; “Aquele por quem o escândalo vem”; “Quando começarem a acontecer essas coisas” e em francês “Des choses cachees depuis foundation du monde”; “La route antique des hommes pervers”; “Je vois Satan tomber comme l’clair”; “Celui par qui le scandale arrive”; “Quand ces choses commenceront”.

Girard, o maior desafio da humanização é a manutenção da coesão dos grupos proto-humanos, sendo intrínsecos a violência e o desejo de imitação, fatalmente surgem conflitos entre os indivíduos e esses se transformam em crises coletivas que ameaçam a sobrevivência de todos. Naturalmente, não há consciência desses processos, é ausente uma atitude reflexiva sobre o caráter da ameaça e de possíveis soluções.

Deduz-se, portanto, que inúmeros grupos pereceram vítimas da própria violência, sem nenhuma compreensão das forças que os aniquilaram. Girard atribui aos que sobreviveram à própria violência interna o descobrimento, por meio de tentativas empíricas e não conscientes, de um mecanismo de alívio das tensões sociais e do restabelecimento da ordem, quer dizer, que faculta a colaboração para o enfrentamento dos desafios postos pela natureza, em geral, e por outros grupos, em particular.

O mecanismo que salva o grupo é o do bode expiatório, é um processo que catalisa a oposição de todos contra um único indivíduo que se torna receptor de toda a agressividade social ao ser aclamado, por unanimidade, como responsável pelos males que vive o grupamento. Esse é o mecanismo do bode expiatório e sua repetição criará o ritual fundante da religião e da ordem social.

O poder explicativo do conceito de mimese, que versa sobre a origem do desejo e seus desdobramentos, é a segunda grande intuição girardiana. Diferindo da compreensão romântica do desejo espontâneo, que nasce no sujeito autônomo, o pensador francês propõe a ideia de que o desejo nasce da imitação do desejo de outro, portanto, o desejo é sempre triangular. Eu desejo porque imito o desejar de outro. Entre mim e o objeto que desejo, existe o desejo de um terceiro. O desejo é aprendido e não espontâneo.

Uma das consequências de os seres humanos aprenderem com o outro a desejar é que, desejando as mesmas coisas, haverá conflitos, dada a natureza intrinsecamente violenta da espécie a que pertencemos. São essas disputas que gerarão as crises sociais a serem resolvidas por meio do mecanismo do bode expiatório. Em suma, a crise social é gerada pelas disputas dos membros do grupo e, quando se agravam, geram uma ameaça à sobrevivência de todos. Nesse momento, todos se unem e elegem um único responsável, que será punido para pacificar o grupo. Tal estratégia se torna eficaz porque a punição do bode expiatório gera uma catarse que alivia as disputas e restabelece a paz.

A terceira intuição de Girard foi a do poder explicativo da Bíblia, em geral, e dos

Evangelhos, em particular. Para o pensador, nos Evangelhos encontramos a exposição da lógica mitológica, da crítica à solução sacrificial e o caminho de superação do mecanismo do bode expiatório. Essa conceituação da *Bíblia* e do *Novo Testamento*, no âmbito das Humanidades, é uma das consequências mais polêmicas do pensamento girardiano, dada a força das ideologias anticristãs que predominavam no meio acadêmico da época. Após a publicação de sua terceira grande obra, *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), dá-se uma oposição firme de parte dos que adotam o dogma anticristão, de um lado, e, de outro, o apoio, igualmente ativo, daqueles interessados nas novas possibilidades de leituras neotestamentárias que colocariam o *Novo Testamento* no centro das reflexões das ciências sociais. A afirmação de Girard de que o *Novo Testamento* explica os mitos, mas este não tem o poder de explicá-lo parece ter se tornado escândalo. É ao poder explicativo das narrativas bíblicas que o pensador francês atribui sua conversão ao Cristianismo, definindo-a como conversão intelectual. Uma das formas comuns de apresentação do pensamento girardiano é o da exposição do trajeto intelectual percorrido pelo autor e que apresentou suas três principais intuições: a origem do desejo, mecanismo expiatório e a crítica dos Evangelhos à lógica sacrificial.

A descoberta inicial é a da origem mimética do desejo, que se deu com o estudo comparativo dos grandes autores de literatura ocidental, tais como Miguel de Cervantes; Gustave Flaubert; Stendhal, Marcel Proust e Fiódor Dostoiévski; publicado em sua primeira obra, *Mentira romântica e verdade romanesca*⁵. Nesses estudos, Girard define a diferença entre os grandes e pequenos escritores ou entre a verdade romanesca e a mentira romântica: a consciência da origem do desejo. A verdade romanesca sempre indica a origem do desejo, que é o outro; a mentira romântica é o postulado de que o desejo nasce naturalmente. Pode-se expressar tal fato em dois postulados, Shakespeare afirma que “nos apaixonamos pelos olhos do outro” e o romantismo defende a ideia do amor “à primeira vista”.

A etapa seguinte do desenvolvimento da teoria girardiana foi antropológica, na qual ele desvenda a origem violenta da cultura e o poder explicativo dos Evangelhos. Essa etapa teve como

⁵ Escreve Girard na apresentação da obra de Anspach: “No título de meu primeiro livro, *Mentira romântica e verdade romanesca*, o primeiro componente da oposição, a mentira romântica, se refere à ilusão que todos temos de desejar espontaneamente, ou dito de outra forma, de sermos os únicos donos e autores de nossos desejos, especialmente nos momentos em que certamente não somos os menores de seus donos e autores”.

“O segundo componente, a verdade romanesca, designa o poder que têm alguns escritores, sobretudo os romancistas, de identificar o mimetismo não apenas nos outros, sempre mais fácil de detectar, mas também em si mesmos. Esse poder ninguém tem de imediato. É necessário adquiri-lo com grande sacrifício e as grandes obras romanescas ensinam-nos o modo de tal aquisição” (ANSPACH, 2012, p. 13).

obras principais o livro *A violência e o sagrado* (1972) e *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), obras que inicialmente comporiam apenas uma publicação. Nessas obras, o autor francês dialoga com a antropologia e a mitologia, buscando evidenciar que a origem da religião e das principais instituições sociais está vinculada ao sagrado, que, por sua vez, nasce como ritual que visa controlar a violência comunitária por meio do sacrifício de uma vítima que acolhe o ódio social gerado pelas disputas do desejo mimético. O fato delas terem sido publicadas separadas originou um revelador modelo de recepção. Na obra de 1972, Girard identifica traços comuns entre as mitologias e o Cristianismo, o que parece ter facultado boa acolhida no meio acadêmico da época, talvez por transparecer que o autor francês seria mais uma poderosa voz a relacionar mitologia e Cristianismo com o intuito de defini-lo como “mais uma mitologia”, como foi comum no século XIX, assim, o livro foi extremamente bem recebido no meio intelectual da época. Contudo, em 1978, o estudioso publica a continuação de suas reflexões, em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, livro no qual não apenas apresenta a superioridade da narrativa cristã em relação à mitologia em geral, bem como apresenta o Cristianismo como a superação dos ciclos de violência sempre renovados pela lógica do mito. A segunda obra teve uma reação fria na academia, apesar de ter se tornado relevante sucesso editorial, atingindo vasto público não acadêmico. Ainda que revisando pontos específicos das ideias apresentadas, o pensador francês manteve nos anos seguintes as linhas centrais de sua teoria exposta nas obras de 1968, 1972 e 1978.

Em 2005, René Girard foi eleito para ocupar a 37.^a cadeira da Academia Francesa, a instituição mais importante da vida intelectual da França. Um comentário comum, registrado por Antonello, que esteve na cerimônia de posse, entre aqueles que acompanharam a trajetória do pensador francês, era que:

[...] essa eleição já era merecida há muito tempo. René Girard publicou suas obras mais importantes e representativas, *Violência e o Sagrado* e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, nos anos 1970, e desde então ele revolucionou a forma de pensarmos sobre os fatos históricos e os fenômenos mundiais, em textos literários e filosóficos, na ciência e na religião (GIRARD; SERRES, 2011, p. 10).

Seguindo a tradição, Girard deveria fazer um discurso destacando aspectos da vida de seu antecessor, no caso, o padre Ambroise-Marie Carré (1908-2004), um dos dois clérigos já eleitos para a Academia. Destaca Antonelle a peculiaridade do discurso:

[...] Girard não está muito interessado no padre Carré como uma figura pública ou política, como orador famoso e uma pessoa mediática, ou como uma das figuras principais da Resistência Francesa contra a ocupação nazista. Ao contrário, ele opta por focar um momento muito particular, mas muito decisivo da vida de Carré: a experiência do encontro místico com Deus quando tinha treze anos, como ele narrou em um dos seus diários, um momento que caracterizou sua atividade pública fervorosa, sua oratória apaixonada, sua escrita e suas ações por toda a sua vida. [...] É como se Girard também comentasse um fato semelhante que marcou sua vida [...] Talvez esteja dizendo ao público que tudo o que fez, tudo o que escreveu e pensou, nos últimos cinquenta anos, decorre disso: do seu encontro pessoal com Deus (GIRARD; SERRES, 2011, p. 13-4).

Rocha, na introdução à primeira grande obra de Girard, retoma a metáfora de Roberto Calasso sobre Girard, na qual ele seria um dos últimos porcos-espinhos da história do pensamento, referindo-se à distinção de Isaiah Berlin entre a raposa e o porco-espinho, na qual aquela saberia muitas coisas, mas este apenas uma, porém grandiosa, no caso do pensador francês, o mecanismo expiatório. Símbolo oportuno, pois, sendo os símbolos matrizes de múltiplas intelecções, poderíamos acrescentar outro significado ao símbolo porco-espinho, o fato que Girard permanece um pensador que instiga, incomoda e pode ferir.⁶

⁶ James Allison, reconhecido estudioso do pensamento girardiano, indica que se realize a leitura de Girard “como um retiro espiritual”, dado que o elemento central do pensamento girardiano não é o desenvolvimento de conceito no sentido moderno, mas intuições “centradoras” que fazem o leitor a revisitar a si mesmo. Em youtube, <https://abrir.link/rlgVJ>, 55:20:00)

3 CRISE SACRIFICIAL E MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO

O mecanismo do bode expiatório é uma fórmula social elaborada a partir da experiência, para se lidar com as tensões sociais que geram a violência que põe em risco a sobrevivência da comunidade. Iniciaremos essa exposição com as teorias atuais sobre a origem da violência para, em seguida, analisarmos o mecanismo em suas diversas etapas.

3.1 Origem da violência

Nas décadas de 1960-70, devido às descobertas dos primatologistas, em estudos de campo, a concepção da bondade inata do humano, que predominara na visão de mundo iluminista, foi seriamente questionada devido ao fato de se constatar o significativo grau de violência existente entre primatas não humanos, os chimpanzés. Atos de violência intra e intergrupo: deposição de líderes via assassinato, invasões em território de outros grupos com o intuito específico de matar seus integrantes, casos de canibalismo e estupro chocaram os pesquisadores, que buscavam em suas pesquisas constatar a origem bondosa da humanidade.

Tal pressuposto parece derivar da tese inicial do “Contrato social”, de 1762, de Jean Jacques Rousseau (1712-1778): “O homem nasce livre, mas está sob ferro em toda a parte. Aqueles que pensam ser senhores são, ainda, mais escravos do que os outros. Como surgiu essa mudança? Eu ignoro” (ROUSSEAU, 1963, p. 9, tradução nossa⁷). Poderíamos questionar se, de fato, houve “essa mudança”. O que sustentaria tal hipótese? Rousseau ignora como surgiu a mudança, porém permanece a questão: existiram os chamados homens livres?

As descobertas dos primatologistas estimulam o questionamento desse pressuposto central do Iluminismo. Por isso, o intenso debate que surgiu, envolvendo primatologistas e antropólogos, é mais revelador das características das pesquisas sociais do que do significado das descobertas. Os atos de violências entre primatas não humanos, dado o volume das pesquisas, tornaram-se inegáveis. Porém, um elemento central ao debate, que dura mais de cinquenta anos, é sobre a origem do comportamento violento.

Há duas teses centrais nessa discussão. A primeira é dos defensores da natureza

⁷ L'homme est né libre, et partout il est dans les fers, Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore.

violenta dos primatas do grupo chamado “deep-roots”, dentre eles, destaca-se, o primatologista Frans de Waal, da Yerkes National Primate Research Center, da Universidade de Atlanta (DE WAAL, 1982); e os zoo-antropólogos Michael Wilson, da Universidade de Minnesota, e Richard Wrangham, de Harvard (WRANGHAM; PETERSON, 1996). Em oposição aos “deep-roots”, existe a tese da violência desenvolvida devido ao contato humano. O que significa uma volta da tese rousseauiana. Nós, os primatas degenerados pela sociedade, ao entrar em contato com os primatas “puros”, geramos neles o comportamento violento pelo fato de os alimentarmos. Essa tese surge em 1979, das observações de Jane Goodall, que atribuiu a violência dos grupos observados ao fato dela tê-los alimentado com bananas. Os antropólogos Brian Ferguson, da Universidade de Rutgers, e Robert Sussman, da Universidade de Washington, em defesa dessa tese, argumentam que não há vestígios de guerra entre humanos no período antes da revolução agrícola, há cerca de 12.000 anos. Mas, que vestígios poderiam haver de agressões que tivessem acontecido em período tão longínquo além de relatos mitológicos?

Em pesquisa que envolveu uma equipe internacional de 30 pesquisadores, liderada por Michael Wilson, publicada na revista *Nature* (WILSON; BOESCH; FRUTH, 2014), realizou-se a meta-análise de 5 décadas de observações em 18 comunidades de chimpanzés e concluiu-se que o fator interação humana não está relacionado com os 152 assassinatos estudados.

Dos dados, seguem-se duas consequências: a primeira, nós, os humanos, não somos os responsáveis pelos assassinatos entre chimpanzés; a segunda, a violência está presente em nossa própria constituição, na filogênese do humano, se considerarmos a hipótese de que, há cerca de seis milhões de anos, tivemos um ancestral comum com os outros primatas⁸. Contudo, não deixa

⁸ “The scientific evidence for human evolution has been accumulating for more than 150 years, and much has been added in just the past decade. The sum now allows a broad outline that is likely to stand the test of time. Thus, we can say with reasonable certainty that humans, defined by their habit of walking bipedally, evolved about 6 million years ago from an African ape; that multiple bipedal species appeared between 6 million and 2.5 million years ago; that all these early bipeds remained remarkably ape-like in brain size and upper body form; that some human species, perhaps the first whose brain exceeded that of an ape in size, invented stone flaking about 2.5 million years ago; that the earliest stone tool makers used their tools to add animal flesh and marrow to a mainly vegetarian diet; that people first spread from Africa to Eurasia sometime after 2 million years ago; that humans had begun to diverge into different physical types on different continents by 1 million years ago; that the modern human type evolved exclusively in Africa; and finally, that modern Africans expanded to Eurasia about 50,000 years ago where they swamped or replaced the Neanderthals and other non-modern Eurasians. We show here how fossils, artifacts, and genes underpin these conclusions and especially how they document the African origin of modern humanity. Archeology links the expansion of modern humans to their highly evolved ability to invent tools, social forms, and ideas, in short, to their fully modern capacity for culture. We suggest that this capacity stemmed from a genetic change that promoted the fully modern brain in Africa around 50,000 years ago. However, the evidence for a genetic change is circumstantial, and our more fundamental point is that the spread of modern humanity is tied to the dawn of culture as we know it. Arguably, the “dawn” was the most significant prehistoric event that archeologists will ever detect. Before it, human anatomical and

de ser revelador a lógica bíblica (invertida) da hipótese sobre a origem da violência entre os primatas não humanos ter sido originada pelos humanos, que, tal qual a serpente do Paraíso, teriam instituído a desordem, nesse caso, com bananas.

Richard Wrangham, após evidenciar a complexidade da comparação entre os inúmeros primatas não humanos e os humanos, destaca elementos comuns entre chimpanzés e humanos: buscas deliberadas por vítimas, matança e mutilação de um vizinho indefeso, apesar de seus apelos à misericórdia. Somente para essas duas espécies a morte do perdedor faz parte do plano.

Assim, desta forma importante, chimpanzés e humanos são excepcionais quando comparados com o grupo estendido de primatas.

[...] Ainda é verdade que apenas chimpanzés e humanos matam regularmente adultos de sua própria espécie. Os chimpanzés e os humanos também compartilham outros males: assassinatos políticos, espancamentos e estupro. [...] E há outra violência a ser encontrada na vida dos macacos. Os gorilas machos matam as crianças com tanta frequência que a ameaça de morte violenta molda o próprio núcleo de sua sociedade⁹ (WRANGHAM; PETERSON, 1996, p. 131, tradução nossa).

Em relação aos debates sobre a agressividade em primatas humanos, duas correntes de pensadores se confrontam. As de lastro iluminista, que imputam a origem da violência à corrupção da natureza humana originária da sociedade, tese que conta com imenso prestígio social, o que, retroativamente, valoriza aqueles que a defendem. A Organização Mundial de Saúde (OMS), em seu relatório *World report on violence and health*, afirma:

A maioria de jovens que se tornam violentos são adolescentes que cometeram delitos apenas na adolescência e que, de fato, mostram pouco ou nenhum indício de altos níveis de agressão ou outros comportamentos problemáticos durante a sua infância (DAHLBERG *et al.*, 2002, p. 31, tradução nossa)¹⁰.

behavioral change proceeded very slowly, more or less hand-in-hand. Afterwards, the human form remained remarkably stable, while behavioral change accelerated dramatically. In the space of less than 40,000 years, ever more closely packed cultural “revolutions” have taken humanity from the status of a relatively rare large mammal to something more like a geologic force” (KLEIN; BLAKE, 2002, p. 8).

⁹ The accidental nature of these instances emphasizes the oddness of chimpanzees and humans, with their deliberate searches for victims, their killing and mutilation of a helpless neighbor despite his appeals for mercy. Only for these two species is the loser's death part of the plan. So in this important way chimpanzees and humans are exceptional when compared to the extended group of primates. However, if we ignore most of the primates and restrict our comparison just to the great apes, in some ways our patterns of violence are not so odd. It's still true that only chimpanzees and humans regularly kill adults of their own kind. Chimpanzees and humans also share other evils: political murders, beatings, and rape. It seems remarkable, therefore, to learn that rape is an ordinary act among orangutans, whereas it is unknown among most species of primates and other animals. And there's other violence to be found in the lives of apes. Male gorillas kill infants so often that the threat of violent death shapes the very core of their society.

¹⁰ The majority of young people who become violent are adolescence-limited offenders who, in fact, show little or no evidence of high levels of aggression or other problem behaviours during their childhood.

Estudos mais recentes sobre agressividade física apontam fatos que levam a reconsiderar a tese iluminista. Richard E. Tremblay, professor emérito de pediatria, psiquiatria e psicólogo da Universidade de Montreal, único canadense a receber o Prêmio Estocolmo de criminologia (prêmio que se assemelha ao “Nobel” em criminologia), um dos mais renomados pesquisadores da atualidade do Canadá (TREMBLAY, 2008)¹¹, afirma que: “(i) as crianças utilizam espontaneamente a agressão física, (ii) em vez de aprenderem a agressão física, aprendem a não agressão física, e (iii) as crianças aprendem a não agressão física principalmente durante os anos pré-escolares” (TREMBLAY, 2008, p. 2616, tradução nossa)¹².

As pesquisas de Tremblay, iniciadas há mais de 40 anos, continuam a acompanhar seus primeiros sujeitos, além da ampliação dos indivíduos observados. Elas indicam que os ambientes mais violentos são os compostos por crianças entre dois e três anos de idade, dado que apenas nessa idade existe a capacidade de agressão física direta, e que os atos de agressão física declinam com o fim da infância (TREMBLAY, 2021a). No livro *The Science of Violent Behavior Development and Prevention - Contributions of the Second World War Generation*, Tremblay reúne pesquisas de 12 estudiosos da agressividade humana, nascidos durante a Segunda Guerra, que fundamentam a compreensão da agressividade humana inata com pesquisas realizadas na Europa e na América do Norte, comenta Tremblay:

Os 12 bebês da Segunda Guerra Mundial que contribuíram para este livro estiveram envolvidos em pelo menos 30 estudos longitudinais com mais de 80.000 crianças. Seis destes estudos incluíram intervenções experimentais preventivas. Quatro estudos começaram durante a gravidez de mais de 37.000 mulheres, cinco estudos começaram logo após o nascimento de cerca de 24.000 crianças, cinco estudos foram iniciados quando aproximadamente 8.000 crianças tinham entre 3 e 6 anos de idade, 12 estudos iniciados durante os anos do ensino fundamental de aproximadamente 8.000 crianças do ensino fundamental, e quatro estudos começaram durante adolescência, com um total de aproximadamente 4.000 crianças¹³ (TREMBLAY, 2021b, p. 20, tradução nossa).

¹¹ Dentre outros prêmios, o prêmio Sellin-Glueck, da American Society of Criminology, o Joan McCord, da Academia Experimental de Criminologia, e o prêmio por sua contribuição de uma vida de pesquisa (*lifetime contributions*), da International Society for Research on Aggression.

¹² (i) children spontaneously use physical aggression, (ii) rather than learn to physically aggress they learn not to physically aggress, and (iii) children learn not to physically aggress mainly during the pre-school years.

¹³ The 12 World War II babies who contributed to this book were involved in at least 30 longitudinal studies with more than 80,000 children. Six of these studies included experimental preventive interventions. Four studies started during the pregnancy of more than 37,000 women, five studies started soon after the birth of close to 24,000 children, five studies started when approximately 8,000 children were between 3 and 6 years of age, 12 studies started during the elementary school years of approximately 8,000 elementary school children, and four studies started during

Essas pesquisas indicam um resgate da compreensão bíblica sobre a agressividade como fator intrínseco ao ser humano, e não como algo aprendido exclusivamente da sociedade. A narrativa bíblica registra a possibilidade da violência na infância ao narrar a história de Esaú e Jacó, que, ainda no ventre, disputavam entre si:

O senhor lhe respondeu: - Em teu ventre há duas nações, dois povos se separam em tuas entranhas: um povo vencerá o outro, e o mais velho servirá ao mais novo. Quando chegou o tempo do parto, tinha gêmeos no ventre. Saiu primeiro um, pardo e peludo como um manto, e lhe deram o nome de Esaú. Atrás dele saiu seu irmão, agarrando com a mão o calcanhar de Esaú, e lhe deram o nome de Jacó (BÍBLIA, Gen, 25, 23:26, 2018).

Seguindo essa tradição, Santo Agostinho, em *As confissões* (2017), nos capítulos VI e VII, analisa suas lembranças da infância:

Era bom, por acaso, mesmo naquela idade, pedir chorando até o que me faria mal, indignar-me amargamente com homens não submissos e livres e com os próprios pais que me geraram, além de outras pessoas ajuizadas que não obedeciam a um sinal da minha vontade, e tentar machucá-las batendo quanto podia, porque não obedeciam a ordens que seriam perniciosas, se obedecidas? **Logo, é a fraqueza dos membros infantis que é inocente, não a alma dos infantes** (AGOSTINHO, 2017, s. p., *grifo nosso*).

Agostinho indaga, ao relatar que: “Eu mesmo vi e tive a experiência de uma criança ciumenta: ainda não falava, mas olhava pálida, com expressão irada, a criança que mamava junto com ela. Quem não sabe disso?” (AGOSTINHO, 2017, s. p.).

Uma vez apresentada essa breve síntese das análises sobre a origem da violência, destacamos que a compreensão girardiana da violência se aproxima à dos “deep-roots” ou à da bíblica, em seus aspectos fundamentais, isso é, existe o impulso violento no humano, e lidar com esse impulso é essencial à sobrevivência da sociedade. Por isso, a forma de administrar a violência nas relações humanas foi decisiva, inclusive, para que ocorresse a hominização, conforme Girard:

Para mim, todo entendimento sobre as origens humanas deve ser antropológica. Toda observação sugere que, na cultura humana, os ritos sacrificiais e a imolação das vítimas vêm em primeiro lugar e esta **é a origem de tudo o mais, começando pela linguagem.**

(ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 89, grifo e tradução nossos)¹⁴.

Portanto, o impacto dos rituais e do sacrifício, elementos centrais do mecanismo do bode expiatório, dificilmente poderia ser superestimado pelos estudos nas Humanidades.

3.2 Crise mimética

3.2.1 A crise social: indiferenciação

A crise social que redundará no sacrifício pacificador pode ser eliciada por diferentes fatores, tais como escassez de alimentos, secas, inundações e epidemias, podendo, inclusive, ser de origem imaginária. O que esses fatores potencializam é a rivalidade mimética, tema que nos ocuparemos posteriormente. O aumento das tensões sociais está associado à ampliação da desorganização social e à instituição do caos, isto é, a fragilização ou extinção das hierarquias. Dado que ‘ordem’ tem como definição, de acordo com *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, “posição, classe, categoria a que pertencem as pessoas ou as coisas num conjunto racionalmente organizado ou hierarquizado”, sendo o caos seu antônimo definido como “desordem; balbúrdia; confusão ou indiferenciação” (2023, n.p). Portanto, a característica central da crise social é a indiferenciação. Os símbolos do processo de indiferenciação são diversos: quebra do tabu do incesto, que gera filhos-irmãos que desestruturam o tecido social pela existência de indivíduos que não possuem um lugar hierárquico definido, mas possuem diferentes e conflitantes hierarquias; o parricídio, que reverte violentamente a hierarquia; convulsões sociais, na qual categorias e funções são quebradas; bem como epidemias, secas, inundações ou outras devastações naturais.

Todas as sociedades precisam lidar com a questão da ordem, da manutenção da coesão entre seus membros. Pode ocorrer, frequentemente, em sociedades que desfrutaram de longos períodos de estabilidade, o desenvolvimento da crença que a ordem social é algo dado e que não carece de esforços para ser mantida, o que gera, conseqüentemente, a fragilização do sistema social e a ebulição de crises ameaçadoras. Dito de outra forma, o problema da sobrevivência de cada

¹⁴ For me, all insight into human origins must be anthropological. Every observation suggests that, in human culture, sacrificial rites and the immolation of victims come first and this is the origin of everything else, starting with language.

sociedade é sempre algo real, no mundo da cultura nada está assegurado e todas as conquistas podem ser repentinamente perdidas, ainda que pareçam sólidas e destinadas a durar eternamente. Por isso, pode-se dizer que a existência das sociedades é tão certa quanto a existência de crises que as podem destruir. O lidar com as crises, preveni-las ou superá-las, é o problema central para a formação e para a manutenção das sociedades humanas ao longo do tempo.

Embora Girard não despreze os fatores ambientais, que, de fato, nunca puderam ser completamente gerenciados pela humanidade, o elemento central que pode ser manejado pelo ser humano é a crise social. Como explica o pensador francês: “É verdade que quando os homens se desentendem, nem por isso o sol deixa de brilhar e a chuva de cair, mas os campos são menos bem cultivados, com prejuízo das colheitas” (GIRARD, 2008a, p. 20). O processo de indiferenciação se espalha na sociedade como os das epidemias, por isso fala-se de contágio na descrição destes fenômenos. Outra metáfora utilizada para descrição da crise que leva à indiferenciação é a da inundação. Conforme Girard:

É com frequência que Shakespeare retoma a metáfora do dilúvio que liquefaz todas as coisas, transformando o universo sólido em uma espécie de massa pastosa, para designar a mesma indiferenciação violenta que se encontra no Gênesis, a crise sacrificial. Nada, nem ninguém é poupado; não há nem desejo coerente nem atividade racional. Todas as formas de associação dissolvem-se ou entram em convulsão, todos os valores espirituais e materiais deterioram-se. Os diplomas universitários são levados junto com o resto [...] (GIRARD, 2008a, p.70-1.)

É importante destacar que o oposto da indiferenciação, como expressão do caos, não é a extrema diferenciação, pois, como simbolizado na narrativa da torre de Babel, do livro de *Gênesis*, ou como ocorre na atualidade, a busca de “ser diferente” a todo custo torna todos demasiadamente semelhante. A ordem é uma combinação intermediária entre diferenciação e indiferenciação, e isso faculta aos indivíduos constituírem uma identidade, estruturada em diferenças marginais: “[...] [A] ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças; são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua “identidade”, permitindo que eles se situem uns em relação aos outros” (GIRARD, 2008a, p. 67).

A desordem é fator que impede a diferenciação dos indivíduos e as expansões criativas nas sociedades, as grandes obras de arte e as inovações tecnológicas. Girard também relaciona a indiferenciação com a morte e a impureza:

Enquanto durar o processo de decomposição, o cadáver é impuro. Assim como a desintegração violenta de uma sociedade, a decomposição fisiológica leva pouco a pouco um sistema diferencial muito complexo à poeira indiferenciada. As formas do vivo retornam ao informe. A própria linguagem não mais consegue precisar o que acontece com os “restos” do vivo. “O corpo que apodrece torna-se esta coisa que não tem nome em nenhuma língua” (GIRARD, 2008a, p. 320).

Essa compreensão faculta um rico diálogo com o trabalho da antropóloga Mary Douglas, que relaciona a impureza com a desordem:

Como sabemos, a sujeira é essencialmente desordem. Não existe sujeira absoluta: ela existe no olho de quem vê. Se nós evitamos a sujeira, não é por causa de covardia, ainda menos por um santo terror. Nem nossas idéias sobre doenças também são responsáveis pelo alcance do nosso comportamento de limpeza ou de evitar sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o meio ambiente (DOUGLAS, 1996, p. 2, tradução nossa)¹⁵.

Portanto, a preocupação com pureza-impureza é atitude de manutenção da ordem social que visa lidar com a desordem, a indiferenciação. Além da expressão da desordem social como incesto, epidemia, inundação, seca, morte e sujeira; a indiferenciação ameaçadora pode ser expressa pelos “duplos” ou “duplos monstruosos”, isto é, pelos gêmeos que simbolizam a indiferenciação. Essa é a explicação para o pavor que os gêmeos causam em culturas primitivas, inclusive, entre indígenas brasileiros¹⁶. Por isso, frequentemente, um ou ambos os gêmeos são abandonados ou enterrados vivos. A existência de indivíduos iguais é expressão por demais evidente de possibilidade de uma crise de indiferenciação; são indivíduos que carregam a identidade e classificação social excessivamente próximas, por isso, geradoras da rivalidade mimética. Afirma Girard: “Na maioria das culturas do mundo, inclusive na grega, os gêmeos são um símbolo de duplos que se confrontam; há muitas tragédias envolvendo gêmeos. Eles também estão presentes na Bíblia” (HARDIN; HARDIN, 2015, p. 80, tradução nossa)¹⁷.

Há, nesse caso, como em inúmeros outros, no comportamento arcaico, uma intuição

¹⁵ As we know it, dirt is essentially disorder. There is no such thing as absolute dirt: it exists in the eye of the beholder. If we shun dirt, it is not because of craven fear, still less dread of holy terror. Nor do our ideas about disease account for the range of our behaviour in cleaning or avoiding dirt. Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organise the environment. (Douglas, 1996, p. 2)

¹⁶ INFÂNCIA e adolescência dos índios - O infanticídio como parte da tradição cultural. Rádio Câmara, Brasília, 17 de dez. 2010. Disponível em: <<https://shre.ink/15iU>>. Acesso: 12 de janeiro de 2022. <https://shre.ink/15iU>

¹⁷ In most cultures of the world, in Greek culture, twins are a symbol of fighting doubles; there are many tragedies involving twins. They are there in the Bible as well. (Hardin, Michael. Reading the Bible with René Girard: Conversations with Steven E. Berry (p. 80). JDL Press. Edição do Kindle).

verdadeira de algo decisivo, mas, por não se compreender essa intuição, pode-se classificá-la de absurda e desprezar seu estudo. Uma característica do método girardiano é sua capacidade de interrelacionar dados culturais objetivos, como o assassinato de gêmeos recém-nascidos, com os mitos fundadores, as tragédias gregas, a *Bíblia*, a literatura canônica e as relações interpessoais da atualidade por meio do conceito de rivalidade mimética.

A capacidade integrativa do pensamento girardiano se confronta com o que o crítico literário Terry Eagleton chama “holofobia”¹⁸, esse pavor ante a perspectiva da totalidade social que é aliviado pela persuasão que tudo se resume a uma quimera. Em outro livro, *Depois da Teoria*, o mesmo autor destaca: “Exatamente no ponto em que começamos a pensar pequeno, a História começou a agir grande” (EAGLETON, 2016, p. n.p). A visão de mundo girardiana se funda na compreensão de que existe uma história humana, com continuidade e descontinuidade, na qual os elementos centrais e marginais podem ser identificados e permitem a composição de uma compreensão integradora do humano desde sua origem.

3.2.2 Mecanismos para evitar a crise

O processo sacrificial é o recurso, por excelência, para se lidar com a crise que se origina na rivalidade mimética. Porém, existe um conjunto de recursos para que se evite que a crise surja ou para que ela seja debelada em sua fase inicial. Um requisito necessário para a compreensão desses mecanismos é entender a distinção entre as sociedades que possuem um sistema de justiça, estruturado e bem estabelecido, e as sociedades nas quais esse sistema inexistente. Os beneficiários do sistema legal dificilmente compreendem que as instituições de julgamento e de punição não têm

¹⁸ “Para os radicais, descartar a ideia de totalidade num ataque de holofobia significa, entre outras coisas mais positivas, munir-se de algum consolo muito precisado. Pois num período em que nenhuma ação política de grande projeção se afigura com efeito exequível, em que a assim chamada micropolítica parece a ordem do dia, soa como um alívio converter essa necessidade em virtude — persuadir-se de que as próprias limitações políticas têm, por assim dizer, uma base ontológica sólida, pelo fato de que a totalidade social resume-se afinal a uma quimera. Não importa se não existe agente político à mão para transformar o todo, uma vez que na verdade não existe um todo a ser transformado. Isto equivaleria a, tendo perdido a faca do pão, declararmos já fatiado o pão inteiro. As totalidades, pensando bem, precisam existir para alguém; e agora parece não haver pessoa alguma para quem a totalidade represente totalidade. Tradicionalmente, costumava-se pensar que ela se destinava a grupos que necessitavam com urgência conseguir algum entendimento geral de suas condições opressoras de vida para poderem começar a fazer algo para mudá-las. Para conquistar liberdade e felicidade, algumas pessoas carecem de compreender a maneira pela qual sua situação específica se entrelaça com um contexto mais amplo, cuja lógica contribui para determinar seus destinos. Todas as totalidades derivam de situações altamente peculiares, e temos aqui um dos vários aspectos que iremos examinar em que a universalidade e a diferença ou especificidade não se constituem de forma alguma simples opostos.” EAGLETON, 1998, p.n.a).

a função apenas de punir culpados e buscar compensações para as vítimas, mas que possuem, sobretudo, a função de evitar o ciclo interminável da vingança, que pode dizimar a sociedade inteira. Sem essa compreensão, muitas das preocupações e práticas das sociedades primitivas podem ser desprezadas por aqueles que não observam as ameaças à sobrevivência de todos, sempre presentes no cotidiano.

O sistema judiciário é uma instância superior, em relação aos litigantes; é burocrática, no sentido weberiano, isto é, dotada de racionalidade impessoal e inatingível pelo indivíduo, por isso: "Somente o sistema judiciário não hesita em golpear frontalmente a violência, pois possui um monopólio absoluto sobre a vingança" (GIRARD, 2008a, p. 36)¹⁹. A ausência desse sistema como mecanismo eficaz para se evitar o ciclo da vingança impõe à sociedade a necessidade de reforçar padrões sociais que previnam a instauração de disputas violentas, dado sua ineficiência na restauração do equilíbrio social. Destaca Bronisław K. Malinowski, 1884-1942, ao estudar os habitantes das ilhas Trobriand, sobre os meios disponíveis para se restaurar a ordem social: "O aspecto 'criminal' da lei das comunidades selvagens é, talvez, ainda mais vago do que o aspecto 'civil', a ideia de 'justiça', no sentido que usamos, dificilmente é aplicável e os meios de restaurar o equilíbrio perturbado é lento e trabalhoso"²⁰ (MALINOWSKI, 2013, p. 111, tradução nossa).

As observações de Malinowski são valiosas, pois, como um dos fundadores da etnografia, estudou os costumes da tribo Trobriand por meio do convívio continuado com eles e pôde constatar as relações entre os discursos e as práticas desse povo. Ao buscar um sistema coerente e funcional entre os trobriandeses, o que é pressuposto em nossas sociedades, sem que tenhamos a consciência de sua lenta e complexa construção, o antropólogo polonês se depara com normas visivelmente conflitantes, o que possibilita não apenas uma análise mais realista do funcionamento da sociedade estudada, mas, também, uma reflexão mais amadurecida de nossa

¹⁹ Esse sistema é um dos desenvolvimentos das práticas sacrificiais, pois estas gerarão práticas das mais diversificadas e complexas, além da gestão da vingança. Emile Durkheim (1858-1917), em "As Formas Elementares da Vida Religiosa", após destacar que as ciências e as filosofias nasceram da religião, afirma que "Os homens não lhe devem (a religião) apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a **forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados**" (DURKHEIM, 1996, p. XV, grifo nosso).

O estudo, portanto, das práticas arcaicas é revelador não apenas de ideias e conceitos que se originaram em época distante, mas, em larga medida, do pensamento atual que preserva a forma do pensamento sacrificial em forma de teoria social, modelos, valores e utopias. Ainda na atualidade, observa-se a existência de teorias que se estruturam com a lógica sacrificial, que é a do todos contra um, define-se uma fonte do mal, a causa maligna dos males e se organizam conceitos, explicações e propostas de ação de todos para o sacrifício da vítima expiatória, dado que, uma vez executado o sacrifício, todos os males desapareceriam.

²⁰ The 'criminal' aspect of law in savage communities is perhaps even vaguer than the 'civil' one, the idea of 'justice' in our sense hardly applicable and the means of restoring a disturbed tribal equilibrium slow and cumbersome.

sociedade por oportunizar a ampliação de autoconsciência. Observa: “Não encontramos nenhuma estrutura ou uso que pudesse ser classificado como uma forma de ‘administração da justiça’, de acordo com um código e por métodos fixos” (MALINOWSKI, 2013, p. 115, tradução nossa)²¹.

O antropólogo nos indica que códigos e leis, que são apenas instrumentos, não podem ser confundidos com os objetivos reais da punição dos crimes, que é viabilizar a sobrevivência da sociedade. Continua o pesquisador:

Achamos que os princípios de acordo com os quais o crime é punido são muito vagos, que os métodos de realizar a retribuição são irregulares, guiados mais pela oportunidade e pela paixão pessoal do que por qualquer sistema de instituições fixas. Os métodos mais importantes, de fato, são um subproduto de instituições não legais, costumes, arranjos e eventos tais como a bruxaria e o suicídio, o poder do chefe, a magia, as consequências sobrenaturais do tabu e dos atos pessoais de vingança. Estas instituições e práticas, longe de serem legais na sua principal função, apenas muito parcial e imperfeitamente observam o fim de manter e aplicar as vinculações da tradição. Não encontramos qualquer arranjo ou prática que pudesse ser classificado como uma forma de “administração da justiça”, de acordo com um código e por métodos fixos. **Todas as instituições legalmente efetivas que encontramos são antes meios de interromper um estado de coisas ilegal ou intolerável, restaurar o equilíbrio na vida social e dar vazão aos sentimentos de opressão e injustiça sentidos pelos indivíduos** (MALINOWSKI, 2015, p. 96, grifo nosso).

Afastado da sofisticação lógica e filosófica do sistema jurídico europeu, que pode facilmente ocultar a dinâmica central da justiça, foi possível a Malinowski perceber as relações sociais que efetivamente atuam na restauração do equilíbrio social. As medidas legais efetivas se constituem como “vazão de sentimentos” que podem ser mais ou menos justificados teoricamente. Em uma análise girardiana, os sentimentos de opressão e injustiça são, acima de tudo, sentimentos originários das rivalidades miméticas, e não exclusivamente do crime observado. Parece reforçar essa ideia a explicação de Malinowski:

O crime na sociedade de Trobriand pode ser somente vagamente definido – ele é, às vezes, uma explosão de paixão, às vezes, a violação de um tabu definido, às vezes, um atentado à pessoa ou à propriedade (assassinato, roubo, assalto), às vezes, uma submissão a ambições e riqueza muito altas, não sancionadas pela tradição, em conflito com as prerrogativas do chefe ou de algum notável. **Achamos também que a maioria das proibições é elástica, já que existem sistemas metódicos de evasão** (MALINOWSKI, 2015, p. 96, grifo nosso).

²¹ We have not found any arrangement or usage which could be classed as a form of ‘administration of justice’, according to a code and by fixed methods.

Indagamos: que fator atuaria na elasticidade das proibições e na eficácia dos sistemas de evasão? Pensamos que o grau da tensão social, gerado nas disputas miméticas, seria o elemento decisivo na classificação do crime, no implemento do mecanismo de evasão e de punição. O exemplo de Édipo, em Sófocles, é esclarecedor: procura-se um culpado por um assassinato esquecido, apenas e exclusivamente, porque há uma peste. Ifigênia, em *Ifigênia em Áulis*, de Eurípedes, precisa ser sacrificada devido à crise que antecede uma guerra, somente nesse momento Ártemis exige um sacrifício humano. No plano histórico mais recente, a perseguição aos judeus durante o século XIV se dá em momento de tensão social em que se busca culpados pela peste negra. Esse fenômeno ainda está presente em nossa sociedade, em particular, quando se trata de ações políticas, nas quais os parâmetros interpretativos de legalidade estão vagamente definidos. Por isso, podemos dizer que, em relação a essas ações, em grande medida, se não é tensão social que gera o crime, é ela que produz o criminoso.

Há duas características que não podem ser desconsideradas no estudo das sociedades que não possuem sistema de justiça. A primeira é a ameaça, sempre presente, do surgimento de uma ação que inicie um ciclo de vingança; a segunda é a dificuldade das sociedades tribais em lidar com o restabelecimento da ordem social, ainda que esta evite o ciclo de vingança. Por isso, há um investimento social significativo em práticas que possam coibir os atos violentos, que tenham o potencial de se expandir e envolver a todos. Uma das formas em realizar a punição social, evitando iniciar o ciclo da vingança, é o suicídio. No caso da tribo Trobriand, há dois tipos de suicídio quanto à forma: um é pular de uma palmeira e o outro é ingerir veneno. Malinowski narra o caso de um jovem que cometeu a primeira forma de suicídio. Ele estabeleceu relações sexuais socialmente ilícitas por violar as regras de endogamia, isto é, a proibição de se ter relações com uma mulher da mesma tribo. A situação era conhecida e desaprovada, mas depois que um amante rejeitado da garota o denunciou publicamente, ele decide se matar. Antes de pular de uma palmeira, explica seus motivos e, veladamente, acusa seu opositor por sua morte. Narra o antropólogo que: “Então, a isto se seguiu uma luta dentro da aldeia na qual o rival foi ferido; e a briga se repetiu durante o funeral” (MALINOWSKI, 2015, p. 79). Esse caso ilustra a precariedade e a fragilidade do processo de resolução dos conflitos sociais, principalmente na ausência de um sistema impessoal. Também, faz-nos compreender a extrema preocupação que os povos arcaicos possuem com práticas que poderiam evitar o alastramento da violência e que, muitas vezes, são consideradas estranhas, fantasiosas e frutos do atraso.

O exemplo dos antifestivais, registrado por James Frazer, citado por Girard, é esclarecedor:

Em O Ramo de ouro, Frazer oferece um belo exemplo de um antifestival. Durante várias semanas do ano, a tribo de Cape Cost, na Costa do Ouro, não permite nenhum som de tambores ou fuzis. As conversas públicas são proibidas. Se surgir uma disputa e vozes forem levantadas, as partes em disputa são convocadas perante o cacique, que distribui multas pesadas a todos os envolvidos. Para evitar discussões sobre gado perdido, todos os animais perdidos tornam-se propriedade de seus descobridores, e os proprietários originais são obrigados a renunciar a qualquer reivindicação. Parece claro que tais medidas se destinam a evitar o surto de violência generalizada. Frazer não oferece nenhuma explicação para elas, mas sua intuição antropológica (muito superior a sua teorização) o levou a classificar estas práticas sob a rubrica de festivais. A lógica do antifestival é tão estrita quanto a do festival. O objetivo é reproduzir os efeitos benéficos da unanimidade violenta, abreviando ao máximo as terríveis preliminares - que, no caso do antifestival, são percebidas sob uma luz negativa (GIRARD, 1979, p. 130, tradução nossa)²².

A definição, portanto, de superstição, quer dizer, algo sem fundamento, irracional, isentou a muitos antropólogos o esforço intelectual e investigativo com o intuito de compreender o comportamento humano. Poderíamos classificar essa atitude como sacrificial: a transformação das práticas não compreendidas em “bodes expiatórios”, isto é, por serem irracionais, crime monstruoso para o Iluminismo, deveriam ser expulsas da reflexão intelectual e das pesquisas sob forte desprezo.

O desafio intelectual que Girard apresenta é abordar seriamente temas malditos, por serem taxados como supersticiosos, com um método que não recorre a explicações que exigiriam uma capacidade imaginativa inacessível à mentalidade arcaica ou simplesmente classificá-los como estúpidos. O pensador francês busca em ameaças reais e objetivas, em temores com fundamentos na experiência, a explicação da lógica das “superstições” que são incompreensíveis quando se ignora o papel central da violência na estruturação da vida social, como exemplifica o tratamento de gêmeos. Destaca Girard sobre as motivações das proibições:

²² In *The Golden Bough* Frazer offers a fine example of an antifestival. For several weeks in the year the Cape tribe on the Gold Coast permit no sound of tom-toms or musket fire. Public conversations are forbidden. If a dispute arises and voices are raised, the contesting parties are summoned before the chieftain, who deals out stiff fines to everyone involved. To avoid arguments over strayed livestock, all lost animals become the property of their finders, and the original owners are obliged to relinquish all claim. It seems clear that such measures are intended to prevent the outbreak of widespread violence. Frazer offers no explanation for them, but his anthropological intuition (far superior to his theorizing) prompted him to classify these practices under the rubric of festivals. The logic of the antifestival is as strict as that of the festival. The goal is to reproduce the beneficial effects of violent unanimity while abbreviating as much as possible the terrible preliminaries—which, in the case of the antifestival, are perceived in a negative light.

As sociedades primitivas são em geral mais cingidas de interdições do que jamais foi a nossa. [...] As interdições têm uma função primordial: preservam, no coração das comunidades humanas, uma zona protegida, um mínimo de não-violência absolutamente indispensável às funções essenciais, à sobrevivência das crianças, à sua educação cultural, a tudo que constitui a humanidade do homem. Se existem interdições capazes de desempenhar este papel, elas não devem ser vistas como um benefício da Dama Natureza, esta providência do humanismo satisfeito, última herdeira das teologias otimistas criadas pela decomposição do Cristianismo histórico. O mecanismo da vítima expiatória deve aparecer, daqui em diante, como essencialmente responsável pelo fato de que exista algo como a humanidade (GIRARD, 2008, p. 272).

Com a chave interpretativa que se fundamenta na compreensão da presença da violência na constituição do humano e do perigo da ameaça real que ela é, institui-se nova capacidade explicativa ao invés de mera negação da validade dos fatos. As interdições, portanto, originam-se em situações reais e visam lidar, de forma mais ou menos adequada, com ameaças objetivas, conclui Girard:

Os dados etnológicos convergentes teriam podido esclarecer há muito tempo a função e mesmo a origem das interdições. A interdição ritual e festiva designa claramente esta origem, pois ela se articula sobre o sacrifício ou sobre as cerimônias ditas ‘totêmicas’. Se examinarmos, por outro lado, as consequências desastrosas ou simplesmente nocivas atribuídas à transgressão não-ritual, percebemos que elas podem sempre ser descritas como sintomas, semimíticos, semi-reais, de crise sacrificial. Portanto, é sempre a violência que está em causa (GIRARD, 2008, p. 272-3).

3.3 As etapas do mecanismo do bode expiatório

Descreveremos o mecanismo do bode expiatório dividindo-o em etapas. Naturalmente, nos processos objetivos, essas etapas podem se confundir e não se desenvolver em sua inteireza, ocasionando, inclusive, sua perda de capacidade de dissipar a violência e a consequente extinção do grupamento humano. Analisaremos o mecanismo fundante do humano, na concepção de Girard, destacando as seguintes fases: a crise social; a escolha de um responsável; o rito sacrificial; a divinização do sacrificado.

3.3.1 A escolha de um responsável

Ante a crise que se alastra, as sociedades aprendem, ainda que sem consciência do

processo, a solucionar a ameaça que paira sobre todos por meio do mecanismo do bode expiatório, do qual destacaremos as etapas: a escolha do responsável; a punição, por expulsão ou morte, e a posterior divinização. A identificação de um responsável por todos os males, o bode expiatório: o ser humano ou substituto que irá receber a punição de todos por conta do mal supostamente praticado e, por isso, responsável pela crise social.

É preciso frisar uma característica central a todos os processos do mecanismo expiatório: o desconhecimento da inocência da vítima. Em outras palavras, os indivíduos envolvidos nesse processo, de fato, acreditam na culpabilidade do bode expiatório. O desconhecimento da inocência do ser punido é o pré-requisito para os bons resultados do mecanismo expiatório, além de constituir a diferenciação essencial entre as mitologias e o Cristianismo. A denúncia do Cristianismo em relação à mitologia é a da inocência da vítima. No universo mitológico, a inocência da vítima jamais é considerada, a comunidade sacrificial age com convicção de sua culpa, e isso parece ser confirmado pela pacificação que a execução da punição do bode expiatório institui no grupo social. A restituição da paz que se dá por conta da experiência catártica vivida pelo grupo é prova irrefutável nesse universo. Segundo Girard, existem critérios universais para a seleção da vítima. A lógica que subjaz aos critérios etários, étnicos, socioeconômicos, religiosos, intelectuais e físicos, os quais desenvolveremos em seguida, é a do isolamento da vítima, dado que o cuidado central no processo de eleição do responsável pelo caos social é de que a violência imposta a um indivíduo não gere mais violência entre os outros membros do grupo, que poderiam evocar a injustiça do ato e instaurar um ciclo de vingança. Pode-se especular que esse processo exigiria um elevado grau de consciência, impossível de existir nos povos arcaicos, porém, é razoável aceitar que o desenvolvimento desse processo por meio de tentativas e que, provavelmente, inumeráveis comunidades sucumbiram ante à ineficácia de tentativas diversas. Essas práticas se estabelecem após centenas de milhares de anos, o que facultou as mais diversas experimentações, com incontáveis insucessos, e que apenas uma parte das comunidades foi capaz de incorporar os critérios que garantiram sua sobrevivência. Além disso, a “lógica do isolamento” não é exclusiva aos seres humanos, tal atitude parece remeter às estratégias de caça de algumas espécies animais que atuam em grupo, inclusive primatas que esperam que o integrante de outro grupo esteja sozinho para atacá-lo; o que se dá, frequentemente, na relação de cinco agressores para um indivíduo atacado.

Soma-se ao consenso da culpabilidade da vítima o reconhecimento da própria vítima

sacrificial de sua culpabilidade e da adequação da punição imposta, o que constitui mais uma proteção contra o início de um ciclo de vingança, ainda que a vítima seja um animal. Por exemplo, antes do sacrifício, questiona-se ao animal sobre sua concordância com a morte que lhe será imposta ao mesmo tempo em que é jogada água ou arroz em sua cabeça, o que parece provocar o assentimento da futura vítima por meio dos movimentos da cabeça. Dado que o critério central da escolha da vítima sacrificial é a eleição de alguém que possa ser seguramente sacrificável e tornar-se receptor do ressentimento social, não há, para esse fim, nenhuma diferença significativa entre vítimas humanas e animais. Esclarece Girard: “A rigor, não há diferença essencial entre sacrifício animal e sacrifício humano, e em muitos casos um é substituído pelo outro” (2013, p. 10)²³. Como explicado, a seleção sacrificial intenta localizar indivíduos marginalizados, seja por insuficiência ou por superabundância que caracterizam os grupos sacrificiais por excelência. Trata-se, portanto, de grupos definidos pelo critério: de faixa etária com fraco *status* social, seja por ser muito novo, que ainda não são totalmente integrados, ou idoso já isolados; de pertencimento a grupos minoritários sejam étnicos ou religiosos; de posse de riqueza, seja a extrema escassez ou abundância; de inteligência seja pela limitação cognitiva ou excessiva capacidade; de saber, seja por ignorar o que todos sabem ou por conhecer o que a maioria desconhece; de capacidade física, seja por limitações corporais ou demasiada força ou agilidade; de beleza seja pela feiura extrema ou beleza demasiada.

No caso dos critérios etários, por exemplo, Northrop Frye (2004) identifica a obrigatoriedade de sacrificar dois filhos de quem se dispusesse a reconstruir Jericó após ser retomada por Joshua. Esse fato que ocorreu, segundo a narrativa bíblica, em 1 Reis, 16:34: “No seu tempo, Hiel de Betel reconstruiu Jericó: os alicerces custaram a vida de Abiram, seu primogênito, e as portas a de Segub, seu caçula, como o Senhor havia dito por meio de Josué, filho de Nun” (BÍBLIA, 1Rs, 16,34, 2018).

Em Juízes, 11: 29-37, Jefté, ao voltar como comandante vitorioso em guerra contra os amonitas, acaba por sacrificar sua filha.

O espírito do Senhor veio sobre Jefté. [...] fazendo um voto ao Senhor: - Se me entregares os amonitas em meu poder, o primeiro que sair para receber-me na porta de minha casa, quando eu voltar vitorioso da campanha contra os amonitas, será para o Senhor, e eu o

²³ Strictly speaking, there is no essential difference between animal sacrifice and human sacrifice, and in many cases one is substituted for the other. Girard, René. *Violence and the Sacred* (Bloomsbury Revelations) (p. 10). Bloomsbury Publishing. Edição do Kindle.

oferecerei em holocausto. [...] Jefté voltou para casa em Masfa. E foi precisamente sua filha quem saiu para recebê-lo com pandeiro e danças; era sua filha única, pois Jefté não tinha outros filhos ou filhas. Quando a viu, rasgou a túnica, gritando: - Ai, minha filha, como sou infeliz! Tu és minha desgraça, porque fiz uma promessa ao Senhor e não posso voltar atrás. Ela lhe disse: - Pai, se fizeste uma promessa ao Senhor, cumpre o que prometeste, pois o Senhor permitiu que te vingasses dos teus inimigos. E pediu a seu pai: - Concede-me isso: deixa-me ir dois meses pelos montes, chorando com minha amigas, pois ficarei virgem. Seu pai lhe disse: - Vai (BÍBLIA, Jz, 11, 29:37, 2018).

O primeiro elemento etário é evidente, a filha, adolescente, não casada, não teria ninguém para se opor ao sacrifício. Outro elemento é também característico da seleção sacrificial, a culpabilidade “esvaziada” daqueles que elegem a vítima, pois, ainda quando ela nada tenha feito para merecer a punição, não há responsáveis por sua eleição. Assemelha-se a essa narrativa a de Ifigênia em Áulis, de Eurípedes. Jefté sacrifica a filha por conta de uma promessa de guerra; Agamêmnon sacrifica Ifigênia para ir à Guerra de Tróia. Em ambos os casos, é o acaso, ações não intencionais dos pais, que tornam as jovens virgens em vítimas sacrificiais. Tudo se conclui com a vítima aceitando o próprio sacrifício. Ifigênia diz: “Ele (Agamêmnon) me imolará para salvar a Grécia” (EURÍPIDES, 2015, vv.2054). A filha de Jefté afirma “cumpre o que prometeste, pois o Senhor permitiu que te vingasses dos teus inimigos” (BÍBLIA, Jz, 11, 36, 2018).

Em relação as sociedades fenícia e púnica, que se expandiram no mediterrâneo desde antes do século X a.C., diferindo da relativa abundância de documentação textual que expressa as práticas sacrificiais gregas e hebraicas, escasseiam a documentação escrita sobre sacrifício. Porém, seus monumentos que indicam a prática sacrificial de seres humanos foram preservados. Afirma Kormikiari e Ramazzina, no capítulo *O sacrifício humano entre fenícios e púnicos*:

Para se analisar o sacrifício humano fenício-púnico [...] dispomos dos textos epigráficos das estelas e cipos, mas não temos a nosso dispor fontes textuais diretas dos próprios fenícios e púnicos, como textos litúrgicos ou mitológicos que possam elucidar os cultos ou o sentimento religioso dos praticantes (KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 103.)

Por tratar de vestígios materiais de sacrifício humano, o estudo do sacrifício fenício e púnico se torna o terreno mais controverso, talvez por conta da concepção formalista do sacrifício instituída por Hubert e Mauss, assim expressa por Girard:

O sacrifício sempre foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma “divindade”. Como para nós, modernos, a divindade não possui mais nenhuma realidade, pelo menos no plano do sacrifício sangrento, é a totalidade da instituição que a leitura

tradicional remete ao imaginário. O ponto de vista de Hubert e Mauss invoca a posição de Levi-Strauss em *Le pensée sauvage*. O sacrifício não corresponde a nada de real. Não se deve hesitar em classificá-lo como falso (GIRARD, 2008, p. 17-8).

Ou por conta de uma sensibilidade formada pelos valores iluministas, fundada na ideia do bom selvagem, as pesquisas arqueológicas nos distanciam do conforto, que o grau de incerteza das práticas sacrificiais relatadas nos textos apresenta, e nos convocam a lidar com possibilidades desconfortáveis. Por isso, apresentaremos uma síntese das polêmicas envolvendo as pesquisas sobre a existência de sacrifícios de bebês nas civilizações fenícias e púnicas.

O *tofet*²⁴ é o local sagrado no qual foram encontrados os vestígios arqueológicos de restos mortais de bebês e de filhote de animais. O *tofet* é assim definido:

O tofet seria um precinto sagrado urbano a céu aberto cercado por um muro, que contém os remanescentes cremados de crianças pequenas, bebês e/ou filhotes de animais (geralmente ovelhas) enterrados em urnas, às vezes sob marcadores de pedra (estelas e cipos), bem como vários altares, santuários, capelas e outras instalações cultuais (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1200 *apud* KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 104-105).

A fórmula das inscrições encontradas nas estelas faz referência direta à oferta sacrificial, ao ofertante e ao deus a quem a oferta se destina:

A fórmula da inscrição podia ser um presente (*mnt*), uma oferenda (*ndr*) ou algo destinado (aos deuses) (*mlk*). A referência a um ser humano fica explícita com o uso das expressões *'zrm 'š(t)* (uma pessoa não adulta) e *mlk b'l* (oferenda de um cidadão); no período helenístico encontra-se a frase *mlk'dm* (oferenda humana), e em Cirta e Cartago encontra-se *mlk'mr* (oferenda de um carneiro) (AMADASI GUZZO, 2008, p. 350), o cordeiro compreendido como um sacrifício de substituição. A oferenda apresenta um nome específico, *mlk*, que foi assimilado a um termo semelhante hebreu que aparece nas passagens bíblicas a respeito do tofet de Jerusalém: Molok. (KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 110).

O sacrifício infantil entre fenícios e púnicos foi tema do II Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos, ocorrido em Roma, em 1987, e a partir desse momento ganham

²⁴ O nome *Tofet* é um nome hebreu, e não fenício, que significa “local elevado” e é utilizado para designar uma local em que meninos e meninas eram sacrificados e imolados no fogo no culto de Baal, tais práticas foram objeto de severas críticas por parte do profeta Jeremias. Em Jeremias, 7:31-32, “Levaram ermida ao Forno (ou Tofet), no vale de Ben-Enom, para queimar filhos e filhas, coisa que eu não mandei nem me passou pela cabeça [...]” (BÍBLIA, JR, 7:31-32, 2018).

amplitude as críticas à tese do *Tofet*, santuário de sacrifício humano. Afirma a autora: “Iniciou-se, assim, um grande e acirrado debate acadêmico sobre a interpretação do *tofet* como local de sacrifícios humanos” (KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 111). Os dois argumentos centrais dos defensores da tese são: os textos e documentos que apontam para as práticas sacrificiais fenício-púnicas são de autoria de estrangeiros envolvidos em disputas contra fenícios e púnicos, sejam gregos, judeus e romanos. O outro argumento se centra na ideia de que os *tofets* são santuários onde crianças mortas, em tenra idade, seriam enterradas por não terem sido oficialmente integradas na comunidade. Segundo os autores:

Atualmente, a ideia do tofet como necrópole é a que está mais em baixa, visto que o argumento em seu favor enfraqueceu-se diante das evidências arqueológicas acumuladas nas últimas décadas e das análises realizadas sobre o conjunto das evidências do tofet. As pesquisas arqueológicas evidenciam uma baixa incidência de deposições de crianças em necrópoles fenício-púnicas de maneira geral, mesmo em sítios onde não se encontraram tofets (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1202). A inferência de que as crianças eram depostas e os animais sacrificados como parte do ritual funerário se choca com a evidência de Hadrumeto, onde, no período romano, apenas animais são encontrados (CINTAS, 1947, p. 78), além do que, de maneira geral, há ossos de animais e crianças cremados e enterrados em conjunto em Cartago (SMITH; AVISHAI; GREENE; STAGER, 2011, p. 871 *apud* KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 116).

Concluem:

Na opinião desses pesquisadores, em concordância com os autores favoráveis à ideia de sacrifício humano, a oferenda só poderia ser constituída por seres vivos, humano ou animal, conclusão que se alinha com as passagens bíblicas e com os textos de autores gregos e latinos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 177). Se aceitarmos a ideia de que o conteúdo das urnas representa uma oferenda e uma vez que ninguém argumenta contra a ideia de os animais serem sacrifícios (sacrifício de substituição, alguns dirão), seria lógico também compreender os restos humanos como frutos de sacrifícios (KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 120).

Porém, a controvérsia parece não estar solucionada, dado que, na introdução dessa obra, declara-se que:

Há uma longa tradição de debates sobre um tipo específico de sacrifício atribuído aos fenícios e púnicos: o de crianças. É sobre este tema que versa o texto de Kormikiari e Ramazzina. Tal prática ritual aparece referenciada no Antigo Testamento e em autores antigos como Diodoro da Sicília, que viveu no século I a.C. As autoras, inspiradas pela crítica das fontes escritas em confronto com a pesquisa arqueológica, discutem a interpretação do tofet como espaço supostamente utilizado para o sacrifício de crianças.

Argumentam que não há uma palavra definitiva sobre a prática – apenas documentada nos assentamentos ocidentais, o que é mais uma questão em aberto – mas indicam que o modelo dos rituais de passagem pode ser um caminho interessante para a investigação (KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 13).

O sacrifício infantil talvez seja uma realidade por demais assustadora, que toca na origem violenta do humano, nas relações entre o sagrado e a violência, para ser tão facilmente admitida na modernidade. Dado que crianças recém-nascidas, na atualidade, não podem facilmente ser transformadas em bodes expiatórios, e isso, da mesma forma que a crucificação no *Novo Testamento*, evidenciaria a inocência da vítima, desvelando o elemento nuclear do mecanismo expiatório: a unanimidade, supostamente justa, de todos contra um.

Historicamente, o registro da perseguição sofrida pelas minorias étnicas, tanto na Antiguidade como na Contemporaneidade, seja a dos “bárbaros” nas cidades-estados gregas; de ciganos, na Idade Média; de judeus, na Europa do século XX, ou dos Tutsis, em Rwanda, no final do século XX, é facilmente compreendida. Certamente, indivíduos ou grupos minoritários podem se tornar elegíveis a bodes expiatórios como os múltiplos eventos históricos evidenciam. A análise girardiana revela algo mais profundo da dificuldade em se lidar com o outro do que a dificuldade com o diferente, na verdade, afirma ele que, de fato, o elemento central é o da indiferenciação, que é sempre ameaçadora:

As categorias vitimárias parecem predispostas aos crimes indiferenciadores. Nunca é sua diferença própria que é reprovada nas minorias religiosas, étnicas, nacionais, e sim o fato de não diferir como é preciso e por fim o fato de não diferir de nenhum modo. Os estrangeiros são incapazes de respeitar as “verdadeiras” diferenças; eles não têm costumes ou não têm gosto conforme os casos; apreendem mal o diferencial enquanto tal. O *barbaros* não é aquele que fala outra língua, mas aquele que mistura as únicas distinções verdadeiramente significativas, as da língua grega. Em todo lugar o vocabulário dos preconceitos tribais, nacionais etc exprime o ódio, não da diferença, mas de sua privação. Não é o outro *nomos* que se vê no outro, mas a anomalia; não é a outra norma, mas a anormalidade; o enfermo se torna disforme; o estrangeiro se torna apátrida (GIRARD, 2004, p. 21).

O outro se torna ameaça toda vez que pode introduzir um elemento de indiferenciação em uma cultura diversa da sua, na cultura que ordena a vida de um grupo que, por isso, se sente ameaçado, dado que o maior fator a ser temido é o caos que extingue o grupo. Além do grupo étnico minoritário, a situação de indivíduos pertencentes à etnia diversa é ainda mais vulnerável, como os exemplos literários de Édipo, originário de Corinto e habitante de Tebas, e de José, hebreu

que fora para o Egito, evidenciam.

A categoria socioeconômica segue a mesma lógica de seleção da vítima expiatória, nela contam-se os presos de guerra, que, comumente, são estrangeiros e inimigos, portanto, indivíduos que podem se tornar depositórios da tensão e da violência coletiva; os escravos, que podem acumular outras características “expiatórias”, são uma categoria devido à sua condição de submissão e de ausência de rede social protetora; os muito pobres e os muito ricos, por se diferenciarem da maioria. Igualmente, por idênticas razões, o rei é figura eminentemente exposta a se tornar bode expiatório por ser uma categoria unitária.

A narrativa bíblica de Jó exemplifica a exposição dos afortunados ao mecanismo expiatório, comenta Girard sobre os diálogos acusatórios entre Jó e seus amigos:

Os discursos dos amigos refletem o furor sagrado que se apodera dos linchadores na iminência do linchamento. Desde a mania dionisíaca ao amok polinésio, há mil denominações diferentes para designar esse transe coletivo que também se encontra na tragédia grega. Esses trechos inflamados se assemelham aos do coro trágico nos momentos precedentes à condenação da vítima, ao martírio de Penteu, nas Bacantes, à descoberta do “culpado” em Édipo Rei. A nossos olhos, os três amigos sacralizam a violência. Os insultos e as mesquinhas brutalidades se convertem em grandioso cumprimento de uma missão sobrenatural (GIRARD, 2004, p. 27).

É relevante considerar que a acusação que leva à Crucificação de Jesus é dele se declarar rei dos judeus e tal acusação ter sido, com um objetivo irônico, escrita em sua cruz, por ordem de Pilatos, não como acusação, mas como um identificador do crucificado. No caso de Édipo, ele era tido por rei legítimo até o momento da crise e da operacionalização do mecanismo vitimário. Na Revolução Francesa, o julgamento de Maria Antonieta, ocorrido em outubro 1793, é revelador do risco de sua categoria social, bem como das acusações vitimárias. Acusada de ser “o flagelo e a sugadora de sangue da França” e de ter relações incestuosas com seu filho de seis anos de idade (HUNT, 1992, p. 93), é condenada à morte pelo tribunal revolucionário em outubro de 1793.

A religião é dos fatores mais evidentes de eleição dos bodes expiatórios por ser uma das mais importantes instituições sociais que definem a identidade individual e a atividade que estrutura a ordem social. Na Antiguidade, tem-se, por exemplo, a perseguição dos cristãos por judeus e, também, por romanos, como no caso da responsabilização pelo incêndio de Roma, em 64 d.C., que gera inúmeros espetáculos sacrificiais nas arenas romanas. Na Idade Média, os cristãos

se tornam os condutores dos processos sacrificiais, tendo por objeto os judeus durante a peste negra no século XIV. Na atualidade, na Índia, os muçulmanos são perseguidos pelos hindus; no Paquistão, estes são perseguidos por aqueles.

As características intelectuais também são fatores de eleição vitimária. A subinteligência e a superinteligência, bem como o dedicar-se a atividades consideradas suspeitas, tais como à medicina ou ao teatro na Idade Média, criam um grau de isolamento do indivíduo. É fator de risco não compreender o que a maioria compreende ou por compreender a mais do que a média. Édipo notabiliza-se como decifrador de enigmas, José do Egito interpretava sonhos, Jesus, ainda adolescente, era capaz de ensinar e maravilhar os sábios do Templo. Da mesma forma, as características físicas, quais sejam, a beleza e a feitura ou as deficiências ou incapacidades físicas, são traços que podem definir a eleição da vítima expiatória.

A multiplicidade dos tipos individuais que compõem as possibilidades de se tornar bode expiatório possui, entretanto, uma racionalidade que obedece à preocupação com a eleição de um indivíduo que possa ser mais facilmente isolado, prevenindo que se inicie um ciclo de violência que o sacrifício almeja barrar. O outro expediente que possui consequência ou função de evitar o surgimento desse ciclo é a ordenação do sacrifício originada na divindade. A sanção divina é o fator decisivo do processo de eleição da vítima, dado que, além de ser “isolável”, ele deve ser condenado pela instância máxima da sociedade, por um poder que tudo pode, ao mesmo tempo, que é inquestionável e inatingível, o sagrado. São, portanto, os deuses que, ostensiva ou ocultamente, presidem a identificação, a acusação que deve ser por todos acatada e a posterior punição do culpado pela ameaça da extinção social, além desse fato, há a transfiguração do culpado em divindade por conta do fato objetivo que sua morte é geradora da pacificação social.

3.3.2 O rito sacrificial

O ritual é o primeiro elemento do aprendizado, não consciente, do processo de assassinato coletivo contra uma vítima inocente, que proporciona a catarse social. Por meio dessas ações bem-sucedidas e repetidas, institui-se o ritual que se origina do assassinato coletivo:

Da 'ritualização' deste proto-evento (porque imitação é também, mas não exclusivamente, repetição), segundo Girard, surgem todos os processos de estruturação social: tabus,

normas, instituições, assim como a recontagem mítica deste evento 'original'²⁵ (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 6, tradução nossa).

O ritual, portanto, constitui-se de ações sacrificiais fundantes do humano, define Girard em entrevista:

Simplemente não sabemos quão antiga é a religião. Sabemos que no período de Cro-Magnon, tinha-se religião e provavelmente sacrifícios. Eu acho que a religião começa com o sacrifício. O sacrifício é a principal característica da religião, porque o sacrifício salva a comunidade de sua própria violência. Portanto, é muito fácil ver quantas outras instituições podem ser derivadas do sacrifício. O sacrifício é a razão pela qual os seres humanos têm uma cultura. Uma cultura, para existir, requer a realização do sacrifício ritual coletivo. Ainda que você nomeie um padre para matar a vítima, o padre matará a vítima em nome de toda a comunidade. Ele representa toda a comunidade, consequentemente, sacrifício é um evento social (HARDIN; HARDIN, 2015, n.p, tradução nossa²⁶).

Não é possível determinar o nascimento da religião e das práticas sacrificiais, a hipótese conservadora mais aceita data o surgimento da religião no período Cro-magnon, há cerca de 40 mil anos. Outra hipótese, como a de Mircea Eliade (2014), destaca a descoberta de sítios arqueológicos como o de Choukoutien, na China, com crânios e mandíbulas preservados intencionalmente, para supostos fins religiosos. Essa possibilidade estenderia a datação do surgimento da religião há um período de mais de 400 mil anos.

Uma das questões ainda não respondidas nos estudos antropológicos, abordados por Girard, é a explicação dos motivos que levaram grupos coletores e caçadores a se tornarem sedentários, dado que os grupamentos não sedentários possuíam alimentação de melhor qualidade, obtida com menor esforço e estavam mais protegidos dos desastres naturais, como secas e inundações. Para o estudioso francês, as motivações para as comunidades humanas se transformarem em sedentárias se relacionam com as necessidades rituais.

Os grupos caçadores e coletores começaram a se instalar permanentemente devido à crescente importância dos locais de rituais e à complexidade dos rituais dos quais faziam parte, e que por sua vez produziram, como disse, a domesticação dos animais e a

²⁵ Out of the 'ritualization' of this proto-evento (because imitation is also, but not exclusively, repetition), according to Girard, all the processes of social structuring emerge: taboos, norms, institutions, as well as the mythical recount of this 'original' event.

²⁶ We simply don't know how far back religion goes. We know that in the Cro-Magnon period, they had religion and they most likely had sacrifice. I think religion starts with sacrifice; sacrifice is the main thing about religion, because sacrifice saves the community from its own violence. So it's very easy to see how many other institutions can be derived from sacrifice. Sacrifice is the reason human beings have a culture. A culture first has to perform the ritual sacrifice together; even when you appoint a priest to do the killing of the victim, the priest will kill the victim in the name of the whole community. He represents the whole community, thus sacrifice is a social event.

descoberta da agricultura (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 87, tradução nossa)²⁷.

Indica Girard que os significativos esforços necessários para domesticação dos animais não se justificariam do ponto de vista de benefício imediato, mas, apenas, para uma finalidade considerada superior a uma relação custo-benefício em termos meramente econômicos. Argumenta Girard:

Havia áreas no mundo que não tinham animais domesticados, como o México pré-colombiano, onde também houve mortes rituais maciças de seres humanos, porque o processo de substituição de animais em sacrifícios rituais nunca ocorreu (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 84, tradução nossa)²⁸.

Em relação ao mito, a teoria girardiana significa uma nova compreensão da origem do mito, explica Golsan:

De acordo com Girard, “todos os mitos [...] têm raízes em atos de violência reais cometidos contra vítimas reais”. Esses atos de violência são atos de violência sacrificial e coletiva contra vítimas inocentes; a ordem cultural ou nasce delas, ou é por eles renovada. Em poucas palavras, o assassinato fundador que está na origem da cultura é “o mecanismo que gera toda mitologia”; Trata-se de um “máquina de fabricar mitos”. O “projeto” da mitologia, por sua vez, “é recordar as crises e o assassinato fundador, as sequências, dadas nos âmbitos dos acontecimentos, que constituíram ou reconstituíram a ordem cultural” (GOLSAN, 2014, p. 98).

O mito, portanto, torna-se um relato de alta significação, pois tem a função de preservar o grupo: é a história de origem, é o saber que salva a comunidade das crises que a aniquilariam, é a tecnologia de salvação. Os mitos, portanto, são relatos mais ou menos transfigurados que ensinam o processo do assassinato coletivo a ser seguido, de forma não consciente, para proteger a comunidade de sua própria violência.

O rito sacrificial se constitui de procedimentos, após a eleição do bode expiatório, de

²⁷ The hunter-gatherers started to settle permanently because of the increasing importance of ritual sites and the complexity of the rituals of which they were part, and which in turn produced, as I said, the domestication of animals and the discovery of agriculture.

²⁸ There were areas in the world that didn't have domesticated animals, such as pre-Colombian Mexico, where there were also massive ritual killings of human beings, because the process of animal substitution in ritual sacrifices never occurred.

materialização da pena a ser imposta à vítima sacrificial pelos males sociais que ameaçam a sobrevivência da sociedade sob a sanção do sagrado. Esses rituais originam-se de experiências práticas pelo método de erro e acerto, sendo razoável supor, inclusive, que muitos grupos humanos não sobreviveram por não conseguir lidar com suas rivalidades internas com rituais satisfatoriamente estruturados. Os que conseguiram, ao longo do tempo, consolidaram uma fórmula eficaz de alívio da violência intergrupala e, pouco a pouco, embora sem compreensão abstrata do processo, desenvolveram a tecnologia social do rito que, conduzido pelos deuses, assegura a sobrevivência da sociedade. Talvez, esse seja um dos argumentos relevantes que explicam a inexistência de uma única sociedade desprovida da crença no sagrado, pois, sendo o sagrado instrumento indispensável para se lidar com a violência, sua inexistência resultaria na autodestruição dos pequenos grupos sociais de épocas remotas. Na verdade, sem o sagrado esses grupos sequer poderiam ter sido constituídos.

A finalidade precípua do rito é a repetição ordenada das formas de linchamento (realizados por todos contra um) que obtiveram bons resultados sociais, isto é, a restauração da ordem social. Por isso, o ritual se torna o fator estruturante de aspectos centrais da vida social por ser a prática salvadora do caos, ordenador por excelência. Afirma Girard:

No fundo, qualquer impureza se relaciona a um único perigo, à instalação da violência interminável no seio da comunidade. A ameaça é invariavelmente a mesma e desencadeia o mesmo espetáculo, a mesma manobra sacrificial, visando dissipar a violência sobre as vítimas sem consequência. Subjacente à ideia de purificação, há algo além de uma pura e simples ilusão.

A função do ritual é “purificar” a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas. Como o segredo de sua eficácia escapa-lhe, o ritual tenta compreender sua própria operação no nível de substância e de objetos capazes de fornecer pontos de referência simbólicos (GIRARD, 2008, p. 52).

Mary Douglas (1921- 2007), que associa a impureza à desordem, em seu prestigiado livro, *Purity and Danger*, no capítulo *The Abominations of Leviticus*, declara:

A palavra "perversão" é uma tradução equivocada da rara palavra hebraica *tebhel*, que tem como significado a mistura ou confusão. [...] Podemos concluir que a santidade é exemplificada pela completude. A santidade exige que os indivíduos se adaptem à classe à qual pertencem. E a santidade exige que diferentes classes de coisas não sejam confundidas. Outro conjunto de preceitos refina este último ponto. Santidade significa manter distintas as categorias de criação. Envolve, portanto, definição correta, discriminação e ordem. Sob essa direção, estão todas as regras de moralidade sexual que exemplificam o sagrado. O incesto e o adultério (Lev. XVIII, 6-20) são contra a santidade, simplesmente, porque contrariam uma ordem correta. A moralidade não entra em conflito

com a santidade, a santidade é, principalmente, uma questão de separar o que deve ser separado do que de proteger os direitos dos maridos e irmãos (DOUGLAS, 2001, p. 54, tradução nossa)²⁹.

O rito sacrificial é o instituidor da paz social e a partir dele geram-se as narrativas mitológicas e as religiões, que, por sua vez, não apenas são a origem das ciências, das filosofias e das instituições sociais, mas, principalmente, dos paradigmas do pensar humano. Isso explicaria, por exemplo, ser frequente que os rituais se iniciem com a predominância de elementos orgíacos que são manejados em direção a uma polarização bem específica, a de todos contra a vítima, que induz a destruição dessa e seu posterior consumo e que resulta na reordenação das relações sociais. Douglas esclarece a função reestruturadora do ritual:

O objetivo do ritual não é enganar a Deus, mas sim reformular experiências passadas. Pelo ritual e pela fala o que passou é reafirmado para que o que deveria ter sido prevaleça sobre o que foi, a boa intenção permanente prevalece sobre a aberração temporária. Quando um acto de incesto foi cometido, um sacrifício pode alterar a descendência comum do par e assim expurgar a sua culpa. A vítima é cortada ao meio viva, longitudinalmente através dos órgãos sexuais. Assim, a origem comum do par incestuoso é simbolicamente negada (DOUGLAS, 2001, p. 68, tradução nossa)³⁰.

Girard, colocando-se como pesquisador que considera o contexto objetivo das vidas dos povos arcaicos, desvela a racionalidade central de suas ações, sem ter que aceitar os argumentos socialmente apresentados por eles. Parece-nos que o treino intelectual advindo dos estudos literários facultou ao pensador francês uma compreensão do humano mais ampla e profunda, pois considera as experiências concretas mais relevantes do que as teorias antropológicas em vigor em seu tempo. Claude Lévi-Strauss, por exemplo, renomado antropólogo estruturalista, em seu livro *O pensamento selvagem*, defende que os ritos sacrificiais não possuem base na realidade e devem

²⁹ The word 'perversion' is a significant mistranslation of the rare Hebrew word *tebhel*, which has as its meaning mixing or confusion. [...] We can conclude that holiness is exemplified by completeness. Holiness requires that individuals shall conform to the class to which they belong. And holiness requires that different classes of things shall not be confused. Another set of precepts refines on this last point. Holiness means keeping distinct the categories of creation. It therefore involves correct definition, discrimination and order. Under this head all the rules of sexual morality exemplify the holy. Incest and adultery (Lev. XVIII, 6–20) are against holiness, in the simple sense of right order. Morality does not conflict with holiness, but holiness is more a matter of separating that which should be separated than of protecting the rights of husbands and brothers. (Douglas, 2001, p. 54)

³⁰ The object of the ritual is not to deceive God but to re-formulate past experience. By ritual and speech what has passed is restated so that what ought to have been prevails over what was, permanent good intention prevails over temporary aberration. When an act of incest has been committed, a sacrifice can alter the common descent of the pair and so expunge their guilt. The victim is cut in half alive, longitudinally through the sexual organs. So the common origin of the incestuous pair is symbolically negated. (Douglas, 2001, p. 68)

ser entendidos como sem nenhum significado. Tal afirmação, parece-nos, atribuiria ao homem arcaico, que dedicava parte significativa de seu tempo ao sagrado, que seria totalmente inútil, a um comportamento não identificado nas outras espécies animais, quer dizer, a dedicação de recursos vultosos à atividade sem nenhum benefício.

Uma das razões para a dificuldade de entendimento dos ritos, explica Girard, é de que, com o tempo, sua natureza sacrificial tende a obscurecer-se, dificultando a compreensão do que os símbolos, de fato, estão simbolizando. Rito e sacrifício originam-se no mesmo processo, integram-se de maneira indissolúvel, daí a afirmação dos organizadores da obra *Um presente para os deuses: o sacrifício no mundo antigo* de que “não há sacrifício sem ritual” (KORMIKIARI; RAMAZZINA; PORTO, 2020, p. 25). Poderíamos acrescentar: não há compreensão do rito sem entender sua origem sacrificial.

O início ritual é o caos que pode ser simbolizado por músicas e danças frenéticas, gestos agressivos e assustadores, variadas expressões de descontrole, contexto no qual as drogas alucinógenas desempenham importante papel, porque ajudam a criar a experiência da violência original. Como no caso dos astecas: “[...] e, entre os astecas, em sacrifícios específicos, a vítima era submetida a grandes esforços físicos, lutas, danças e orgias que lhe levavam à exaustão” (SAHAGÚN, 1975 *apud* KORMIKIARI; RAMAZZINA, 2020, p. 39).

Outra etapa do ritual é a do sacrifício, a do assassinato da vítima. Segundo a antropóloga mexicana Martha Nájera (1987, p. 23), que estudou o fenômeno entre os maias, o sacrifício:

[...] é a parte específica de um ritual, na qual um ser vivo – animal ou humano – é consagrado para criar, manter ou restaurar uma relação entre o homem e a ordem divina, sempre e quando [...] o objeto sacralizado sofra uma destruição parcial ou total (KORMIKIARI; RAMAZZINA; PORTO, 2020, p. 30).

Antes da execução, coloca-se a necessidade, conforme já apresentado, do aceite da vítima:

A vítima – homem ou animal – podia, ainda, ser banhada, vestida e adornada com vestes reais ou divinas e exortada a submeter-se passiva e reverentemente ao seu privilegiado destino, já que a crença predominante é de que o seu espírito, que deveria ser liberado através do ato sacrificial, precisava ser “pacificado” para que não se tornasse perigoso. [...] O ponto culminante do ritual era a execução da vítima. Momentos antes do ato

sacrificial, esta era considerada um centro aglutinador de energia que deveria ser liberada através de sua morte. Esse era o momento solene, o mais sagrado, quando o objetivo do sacrifício era atingido. (KORMIKIARI; RAMAZZINA; PORTO, 2020, p. 38).

Sem discutir as particularidades das diversas crenças antigas, que certamente comportam a possibilidade do ser sacrificado poder realizar algum tipo de vingança, parece-nos que, além do temor da vingança espiritual, há também a ameaça de conflitos entre os vivos, caso a vítima não esteja pacificada antes de sua morte. Outro fator relevante é a sanção do sagrado, dado que todos agem, não por vontade própria, mas cumprem um dever sagrado imposto pela divindade. Conforme a mesma autora:

Acima de tudo, o sacrifício era visto como uma exigência dos deuses: ainda reconhecido, em algumas culturas, como um assassinato, os participantes sabiam que estavam submetendo-se a uma autoridade superior, responsável pela vida e por seus aspectos incontroláveis (KORMIKIARI; RAMAZZINA; PORTO, 2020, p. 40).

O rito sacrificial é, portanto, o instituidor da ordem, por isso, no início de construções importantes, de guerras ou mesmo de contratos comerciais era requerido o sacrifício como ato fundador. Afirma França (2020):

Nas sociedades antigas, a construção de um templo, de um edifício administrativo ou mesmo de uma casa requeria a realização de sacrifícios que teriam como objetivo conferir-lhes um “espírito” e inseri-los no cosmos, para que pudessem iniciar suas atividades. São as chamadas cerimônias de inauguração (FRANÇA, 2020, p. 35).

Essa prática apontada por França se estende, inclusive, à fundação das cidades, segundo relatos mitológicos e históricos. Na Bíblia, os primeiros filhos de Adão e Eva, Caim e Abel, demonstram o quanto a violência constitui o humano. Após matar seu irmão, Abel, Caim tem um filho de nome Henoc e funda uma cidade com o mesmo nome. Torna-se um fundador de cidade, uma força civilizacional – “Caim se uniu à sua mulher, que concebeu e deu à luz a Henoc. Caim edificou uma cidade e lhe deu o nome de seu filho, Henoc, conforme o nome do seu filho” (BÍBLIA, Gen, 4:17). Na tradição romana, após serem resgatados e alimentados por uma loba (ou uma prostituta, segundo a tradição adotada, dado que *lupa* possui ambas as significações), Rômulo assassina Remo, seu irmão, e com esse ato institui a cidade de Roma. O assassinato liga-se à imposição de lei, à instituição da ordem, pois Remo teria invadido seu território, associando o sacrifício-assassinato como ato criador da ordem, da civilização.

Tucídides, na obra *História da Guerra do Peloponeso*, registra a crença na realização de ritos e sacrifícios fundadores executados pelos primeiros reis lacedemônios.

[...] ela [Sacerdotisa de Delfos] induziu os lacedemônios a trazê-lo [Plistoânax] de volta do exílio no vigésimo ano, com danças e sacrifícios comparáveis aos realizados na entronização dos reis quando da fundação da Lacedemônia (*Thuc.* 5.16.3. Perseus, tradução nossa)³¹.

3.3.3 As marcas rituais na comédia de Aristófanes

Aristófanes, nasceu por volta de 450 a.C. e que fez sua estreia em 427 a.C., é o poeta da Comédia da Antiguidade grega, o único que teve as peças preservadas na íntegra, onze das quarenta e quatro peças que teria escrito. Suas peças são ricas em reflexões sobre o sacrifício, tema, talvez, não devidamente explorado pelos estudos girardianos.

Pompeu nos apresenta uma análise, a partir do texto de Aristófanes, sobre a origem da comédia e sua relação com o sacrifício:

Nesta peça [*Acarnenses*] encontramos o verbo *kormoidêi* (631) e a expressão *trygoidían poiôn* (499), além dos vocábulos *trygoidía* (500) e *trygikoîs* (628) para representar o fazer poético da comédia.

[...]

Por que Aristófanes utiliza o radical *tryg-* de *trýx*, *trygós*, *trygós*, ‘borra de vinho’ ou ‘vinho novo’, para compor *trygoidía* ou *trygikoîs*? Poderia ser para substituir *trágos*, ‘bode vítima’, de *tragoídia* e, desse modo, demonstrar que a comédia transforma o sangue do sacrifício no vinho da festa (como acontece em *Cavaleiros*, quando os dois escravos do Povo resolvem substituir o suicídio através do sangue de touro pela salvação através do vinho inspirador; ou, quando em *Lisístrata* e *Tesmoforiantes*, o sangue do sacrifício de um porco ou um bebê é substituído pelo vinho de um odre), através da paródia, mas também da conscientização do devoto como espectador participante nos festivais dionisíacos, que contêm sacrifício. (POMPEU, 2019, p.10)

A comédia, entendido como narrativa que possui um desfecho feliz, relaciona-se, da

³¹ In this way, it was insisted, in time he had induced the Lacedaemonians in the nineteenth year of his exile to Lycaenum (whither he had gone when banished on suspicion of having been bribed to retreat from Attica, and had built half his house within the consecrated precinct of Zeus for fear of the Lacedaemonians), to restore him with the same dances and sacrifices with which they had instituted their kings upon the first settlement of Lacedaemon. Link: <https://abre.ai/fUPm>

maneira geral, com a narrativa neotestamentária. Esse é o sentido atribuído por Dante Alighieri (1265-1321) em sua *Divina Comédia*. De forma específica, há uma relação com a Paixão, pois se verifica na comédia de Aristófanes a substituição do sangue pelo vinho como mecanismo que salva a vítima sacrificial da morte. Na Paixão, há substituição do sangue pelo vinho na Ceia pascoal antecede a Ressurreição.

Em *As Vespas*, apresentada em 422 a.C., no festival das Lêneas, em Atenas, Aristófanes trata do tribunal do Júri, instituição socialmente autorizada pelos deuses a condenar e a punir, conforme representado na trilogia de Ésquilo, *Oresteia*, composta por *Agamêmnon*, *Coéforas* e *Eumênides*.

A comédia desenvolve-se em torno do tema do julgamento. Bdelicléon, um filho do jurado Filoclêon, tem por objetivo curar o pai, que é fanático pelas sessões do júri e compulsivo em condenar os julgados. A peça tem início com o diálogo dos escravos Xantias e Sosias, que dormem enquanto vigiam a porta de Filoclêon para impedir que ele vá para o Júri. O diálogo que travam, narrando os sonhos que tiveram, é repleto de símbolos. Narra Sosias:

Durante o primeiro sono me pareceu que eu via um bando de carneiros reunidos na Pnix, com togas e bastões, e no meio dos carneiros havia uma baleia enfurecida; os guinchos dela pareciam os de um porco que está sendo grelhado ainda vivo [...] A baleia maldita segurava uma balança e em vez da gordura dos carneiros pesava o ... povo (ARISTÓFANES, 1996, v. 31-34; 40).

A troca de imagens, ou melhor, a relação metafórica estabelecida entre povo e carneiro, animal sacrificial, a ser devorado por uma animal muito maior e poderoso, que os pesa em uma balança, símbolo da justiça social e divina, estabelece no início da peça a temática sacrificial da comédia.

O símbolo do cordeiro, na cultura grega, era de conhecimento amplo. Northop Frye, em *Anatomia da crítica*, comenta:

As honras convencionais concedidas à ovelha no mundo animal fornecem-nos o arquétipo básico das imagens pastorais, e também metáforas como "pastor" e "rebanho" na religião. A metáfora do rei como pastor de seu povo remonta ao antigo Egito. Talvez o emprego dessa convenção específica seja devida ao fato de que, por estúpidas, meigas, gregárias e facilmente marcadas, as sociedades formadas pelas ovelhas são muito semelhantes às humanas (FRYE, 1973 p. 145).

Heródoto narra um episódio envolvendo Theras e seu filho, ancestrais de importante clã espartano:

Mas como o filho de Theras não velejaria com ele, seu pai disse que o deixaria para trás **como uma ovelha entre lobos**; depois disso, dizendo que o menino recebeu o apelido de Oeolycus (cordeiro-lobo), e assim aconteceu que este se tornou seu nome habitual. Ele teve um filho, Aegeus, do qual o Aegeus, um grande clã espartano, tomou seu nome (Hdt. 4.149, grifo nosso)³².

Portanto, as imagens de rebanho e pastor caracterizam a visão de mundo na Antiguidade, provavelmente, tanto na literatura quanto no cotidiano.

Os reis têm sido chamados de "pastor do povo" em muitas culturas desde o antigo Egito. No épico babilônico de Gilgamesh, Gilgamesh o rei é o "Pastor de Uruk", "Pastor do povo" é um epíteto freqüente de Agamémnon na *Ilíada* de Homero. Também na *Ilíada* há uma metáfora estranhamente eficaz que compara o exército troiano clamando por batalha a um rebanho de ovelhas de lã de leite que sangram incessantemente quando ouvem seus cordeiros (4,333-35). (MICHAEL, 1999, p. 191, tradução nossa)³³.

Outro símbolo relatado no sonho de Sosias é o da balança. Ela representa:

[...] o antigo tribunal egípcio dos mortos, no qual o deus Osíris, na presença de Maat, a deusa da justiça, pesa o coração de cada pessoa que morreu nos pratos de uma balança: "Um empurrado para baixo, outro erguido" e assim decide o destino dessa pessoa na vida após a morte. [...] Na Grécia antiga, dizia-se que Zeus usava balança para medir o destino dos mortais (HANS, 1992, p. 299, tradução nossa)³⁴.

Aristófanes, ao associar a justiça com o massacre promovido por um monstro, parece

³² But as Theras' son would not sail with him, his father said that he would leave him behind as a sheep among wolves; after which saying the boy got the nickname of Oeolycus, and it so happened that this became his customary name. He had a son, Aegeus, from whom the Aegidae, a great Spartan clan, take their name. Link: <https://abrir.link/CeSJL>

³³ Kings have been called "shepherd of the people" in many cultures since ancient Egypt. In the Babylonian epic of Gilgamesh, Gilgamesh the king is the "Shepherd of Uruk." "Shepherd of the people" is a frequent epithet of Agamemnon in Homer's *Iliad*. Also in the *Iliad* is a strangely effective simile that likens the Trojan army clamoring for battle to a flock of milk-swollen ewes bleating incessantly when they hear their lambs (4.333-35). (MICHAEL, 1999, p.191)

³⁴ [...] the ancient Egyptian court of the dead in which the god Osiris, in the presence of Maat, the goddess of justice, weighs the HEART of each person Scales: "Here pushed down, there uplifted." who has died and thus decides that person's fate in the afterlife. The Tibetans and ancient Persians likewise believed in otherworldly courts of justice to examine lives led on earth. In ancient Greece, Zeus was said to use scales to measure out the fates of mortals. (p. 299)

intuir o elemento de injustiça existente na origem da instituição do júri, o massacre de uma vítima inocente que salva a comunidade ao ser esfaqueada pela turba furiosa, o monstro que guincha, que age sob o manto da autoridade. Em outro momento da peça, Xantias, o escravo, explica a doença de Filoclêon:

[...] sofre de uma doença esquisita, que ninguém é capaz de perceber se não for alertado por mim. [...] A paixão dele é julgar [...] Com receio de não ter a pedrinha para o voto, ele tinha no jardim de sua casa um canteiro de pedrinhas, que renovava sem parar. Esta era a sua loucura. (ARISTÓFANES, 1996, v. 72-74; 89; 109).

Em meio a uma discussão, Bdclclêon indaga a seu pai se o fato dele ser impedido de julgar o deixa muito aborrecido. A resposta é das mais reveladoras, pois afirma o juiz: “O deus de Delfos me respondeu um dia que eu morreria no momento em que um acusado escapasse de minhas mãos” (ARISTÓFANES, 1996, v. 158-59). Tal verso evidencia, de forma muito didática, a lógica do mecanismo sacrificial. Alguém precisa ser condenado. É necessário que um indivíduo seja responsabilizado por todos pelos males que afligem a sociedade, alguém deve ser condenado para que todos se pacifiquem. A agressividade coletiva exige ser descarregada de uma maneira ordenada pelo ritual para que sua destruição seja controlável. A resposta de Bdclclêon indica uma aceitação dessa realidade: “Ah! Apolo Salvador! Que oráculo você proferiu!” (ARISTÓFANES, 1996, v. 161). Essa afirmação parece revelar que a função central da justiça é mais de sancinar a condenação sacrificial do que punir culpados. Verificamos muitas ligações entre o sacrifício sacerdotal e a atividade judicial. Ainda hoje, o vestuário, o rito e as formalidades (quase religiosas) preservam essa relação. Em outro momento, associando sua atividade judicial à prática do assassinato, o juiz declara, “[...] se eu pudesse matar você! [...] Mas, com quê? Depressa! Uma espada ou uma sentença condenatória!” (ARISTÓFANES, 1996, v. 166-67).

Em episódio posterior, Filoclêon tenta fugir da prisão domiciliar que o filho impõe, usando estratégia semelhante à de Odisseu para fugir de Polifemo, quando o herói da Odisseia é aprisionado em uma caverna e a cada dia um de seus companheiros é devorado. Após cegar o ciclope, Odisseu escapa com o auxílio de duas estratégias: tinha se apresentado com o nome de Ninguém, assim, quando o ciclope pede ajuda e diz que Ninguém tenta matá-lo, não é ajudado pelos outros ciclopes; a segunda estratégia é a de se esconder embaixo de uma ovelha que sai da caverna, pois Polifemo apalpa todos que estão saindo em busca de Odisseu e seus companheiros.

Assim faz o personagem de Aristófanes, tenta fugir escondendo-se amarrado em um jumento. Diz Bdelicléon, falando ao jumento:

Pobre cavalgadura! Você está chorando? Será que vão vender você? Marche! Por que você está gemendo? Você carregaria um Odisseu!

XANTIAS

Por Zeus! Ele está levando alguém embaixo da barriga!

BDELICLÊON

Quem? Vamos ver!

XANTIAS

É o próprio velho!

BDELICLÊON

Que é que há? Quem é você?

FILOCLÊON

Ninguém (ARISTÓFANES, 1996, v. 178-185).

A relação com o sacrifício que salva a comunidade é direta. Para escapar e não se tornar uma vítima sacrificial, Odisseu, primeiro, torna-se “ninguém”, quer dizer, confunde-se no meio de todos, é “mais um da multidão”, e não alguém isolado ou isolável, assim, foge às categorias sacrificiais. Segundo, usa a técnica da substituição, dado que os animais, quando substituem o ser humano no processo sacrificial, salvam-lhe a vida. Explica Brandão (1986, p. 334) que “Nas ‘orgias’ dionisíacas, as Bacantes cobriam-se com peles de cabritos degolados”. Algo que se assemelha a Jacó, que, na narrativa bíblica, usa uma pele de cabra para ludibriar seu pai e escapar de sua condenação, caso fosse descoberto que tomava o lugar do irmão, Esaú, no momento de sua bênção.

Em outro momento, descreve Filoclêon o comportamento dos julgados, comparando-os com animais sacrificiais:

[...] Se nada disso me sensibiliza, eles trazem seus filhos pelas mãos, meninos e meninas; eu ouço; eles inclinam a cabeça e começam a balir juntos, **como se fossem carneiros**. Depois o pai, trêmulo, suplica em nome dos filhos, **como se eu fosse um deus**, para eu absolvê-lo com pena deles: “Você gosta dos berrinhos de um cordeiro? (ARISTÓFANES, 1996, v. 568- 572, grifo nosso).

Com o desenvolvimento da narrativa, Aristófanes apresenta o processo substitutivo ao descrever o julgamento de um cachorro acusado de ter comido valioso queijo:

XANTIAS

Como se fosse o promotor.

Ouçam agora a acusação: “O cachorro da vila de Cidatenéia acusa Labes, da vila de

Aixone, de haver contra toda a justiça devorado sozinho um queijo da Sicília”. Que sua pena seja a de usar uma coleira bem apertada!

FILOCLÊON

Ou então uma morte de cão, se ele for condenado (ARISTÓFANES, 1996, v.895-97).

O julgamento de Labes, cão acusado de furto, é dos mais esclarecedores, pois, segundo Girard, as vítimas humanas passaram a ser substituídas nos rituais sacrificiais por animais. Esse fenômeno social é de vasta extensão. Para que sejam substitutos eficazes, os animais sacrificados devem parecer ao máximo com seres humanos. Essa é a explicação girardiana para a domesticação dos animais, a substituição sacrificial. Apenas, posteriormente, eles seriam utilizados para outros propósitos. Explica:

Joseph de Maistre, em seu *Eclaircissement sur les sacrifices*, nota que as vítimas animais sempre apresentam algo de humano, como se se tratasse de melhor ludibriar a violência: Escolhiam-se sempre, entre os animais, os mais preciosos por sua utilidade, os mais dóceis, os mais inocentes, os mais próximos do homem por seu instinto ou por seus hábitos [...] Escolhiam-se, na espécie animal, as vítimas mais humanas, se assim se pode exprimir. A etologia moderna confirma esse tipo de intuição. Em algumas comunidades pastoris que praticam o sacrifício, o gado encontra-se estritamente associada à existência humana. Por exemplo, no caso de dois povos ao Alto Nilo - os Nuer, estudados por E. E. Evans-Pritchard, e os dinka, estudados mais recentemente por Godfrey Lienhardt - existe uma verdadeira sociedade bovina, paralela à sociedade dos homens e estruturada da mesma forma (GIRARD, 2008, p. 13).

A temática do julgamento dos animais foi abordada por Edward Payson Evans (1831-1917), erudito do século XIX, historiador e linguista, professor de universidades norte-americanas e alemãs, no livro *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, que contém, além de ampla discussão jurídica e teológica sobre o julgamento de animais, relatos de julgamentos, civis e eclesiásticos, na baixa Idade Média e na Moderna. Tais acontecimentos parecem indicar certa continuidade das práticas substitutivas dos sacrifícios humanos pelos animais de culturas mais antigas. Sobre o aspecto jurídico, descreve Evans:

Von Amira traça uma nítida linha de distinção técnica entre *Thierstrafen* e *Thierprocesse*; os primeiros foram punições capitais infligidas por tribunais seculares a porcos, vacas, cavalos e outros animais domésticos como uma penalidade por homicídio; os últimos foram processos judiciais instituídos por tribunais eclesiásticos contra ratos, gafanhotos, gorgulhos e outros vermes, a fim de evitar que devorassem as colheitas e de expulsá-los de pomares, vinhedos e campos cultivados por meio de exorcismo e excomunhão. Os animais, que estavam a serviço do homem, podiam ser presos, julgados, condenados e executados, como qualquer outro membro de sua família; não era, portanto, necessário convocá-los a comparecer em um tribunal em um determinado momento para responder por sua conduta, e assim torná-los, no sentido estrito do termo, parte da acusação, pois o

xerife já os havia tomado a cargo e os consignados à custódia do carcereiro. Insetos e roedores, por outro lado, que não estavam sujeitos ao controle humano e não podiam ser apreendidos e presos pelas autoridades civis, exigiam a intervenção da Igreja e o exercício de suas funções sobrenaturais com o objetivo de compeli-los a desistir de suas devastações e a se retirar de todos os lugares dedicados à produção de sustento humano. O único método viável para manter a devastação desses enxames de criaturas nocivas era recorrer à "ajuda metafísica" e expulsá-los ou exterminá-los por meio de conjuras sacerdotais e maldições. O fato de que era costume pegar vários espécimes dos culpados e levá-los perante a sede da justiça, e lá solenemente colocá-los à morte enquanto o anátema estava sendo pronunciado, prova que esta forma sumária de tratar teria sido aplicada a todos eles, se tivesse sido possível fazê-lo (EVANS, 1906, p. 2-3, tradução nossa)³⁵.

Indica-nos o autor que a grande diferença entre os processos seculares e eclesiásticos era, de fato, a limitação de método para a execução dos animais culpados. Outro aspecto revelador é o processo de condenação à morte de três porcos supostamente envolvidos em um assassinato que teria contado com o apoio de dois rebanhos, inicialmente considerados cúmplices do crime. Institui-se um problema real quando a justiça atinge larga parcela da comunidade, podendo tornar-se fator de sua destruição comunal ao invés de reestruturação. Daí o bode expiatório ser um único indivíduo ou um grupo limitado. O desenvolvimento dessa questão é esclarecedor: foi concedido o perdão aos rebanhos e enfatizado que apenas as três porcas eram realmente as culpadas. Parece-nos a concretização da lógica do todos contra um a favor da sobrevivência do grupo. Veja-se o relato:

No dia 5 de setembro de 1379, enquanto duas manadas de porcos, uma pertencente à comuna e outra ao priorado de Saint-Marcel-le-Jeussey, se alimentavam juntas perto daquela cidade, três porcas da manada comunal, excitadas e enfurecidas pelo guincho de um dos porcos, correram sobre Perrinot Muet, o filho do porqueiro, e antes que o seu pai pudesse vir em seu socorro, atiraram-no ao chão e feriram-no tão gravemente que ele morreu pouco tempo depois. As três porcas, **após o devido processo legal**, foram

³⁵ Von Amira draws a sharp line of technical distinction between Thierstrafen and Thierprocesse; the former were capital punishments inflicted by secular tribunals upon pigs, cows, horses, and other domestic animals as a penalty for homicide; the latter were judicial proceedings instituted by ecclesiastical courts against rats, mice, locusts, weevils, and other vermin in order to prevent them from devouring the crops, and to expel them from orchards, vineyards, and cultivated fields by means of exorcism and excommunication. Animals, which were in the service of man, could be arrested, tried, convicted and executed, like any other members of his household; it was, therefore, not necessary to summon them to appear in court at a specified time to answer for their conduct, and thus make them, in the strict sense of the term, a party to the prosecution, for the sheriff had already taken them in charge and consigned them to the custody of the jailer. Insects and rodents, on the other hand, which were not subject to human control and could not be seized and imprisoned by the civil authorities, demanded the intervention of the Church and the exercise of its supernatural functions for the purpose of compelling them to desist from their devastations and to retire from all places devoted to the production of human sustenance. The only feasible method of staying the ravages of these swarms of noxious creatures was to resort to "metaphysical aid" and to expel or exterminate them by sacerdotal conjuring and cursing. The fact that it was customary to catch several specimens of the culprits and bring them before the seat of justice, and there solemnly put them to death while the anathema was being pronounced, proves that this summary manner of dealing would have been applied to the whole of them, had it been possible to do so.

condenadas à morte; e como ambos os rebanhos se tinham apressado a chegar ao local do assassinato e pelos seus gritos e ações agressivas mostraram que aprovavam a agressão, e estavam prontos e mesmo ansiosos por se tornarem criminosos participantes (*participes criminis*), foram presos como cúmplices e condenados pelo tribunal a sofrer a mesma pena. Mas o prior, Frei Humbert de Poutiers, não disposto a suportar a perda dos seus porcos, enviou uma humilde petição a Filipe o Negro, então Duque de Borgonha, solicitando para que ambos os rebanhos, com exceção das três porcas realmente culpadas do assassinato, pudessem receber um perdão total e gratuito. O duque emprestou um ouvido gracioso a esta súplica e ordenou que o castigo fosse perdoado e que os porcos fossem libertados. (EVANS, 1906, p. 144-45, grifo e tradução nossos)³⁶.

Destaca-se, também, a ênfase do devido processo legal, quer dizer, a justiça da condenação a ser infligida, fator preventivo do início do ciclo de violência.

Após as variadas tentativas frustradas, Bdeliclêon decide educar o pai, levando-o a participar dos jantares refinados de sua sociedade como forma de distanciá-los das práticas judiciais. O resultado se assemelha à suspensão das práticas do mecanismo expiatório, à instalação do caos, dado que a peça se encerra com Filoclêon se embriagando e convidando todos a participar de danças eróticas e febris, à semelhança do culto de Baco que representa nos rituais o caos da indiferenciação a ser estruturada pelo ritual.

3.3.4 A divinização

O ritual, portanto, visa à execução da vítima eleita de tal forma que uma aura de legitimidade garanta a dissipação da agressividade coletiva sustando, ainda que temporariamente, os processos caóticos de desagregação social que se originam nas rivalidades miméticas entre os membros da sociedade. O recurso conclusivo para obtenção desse objetivo é a divinização da vítima sacrificial. Tal fenômeno não se dá por um cálculo objetivo, mas, porque, de fato, a morte da vítima pacífica a comunidade, portanto, é compreensível a conclusão que sua morte foi benéfica

³⁶ On the 5th of September, 1379, as two herds of swine, one belonging to the commune and the other to the priory of Saint-Marcel-le-Jeussey, were feeding together near that town, three sows of the communal herd, excited and enraged by the squealing of one of the porklings, rushed upon Perrinot Muet, the son of the swinekeeper, and before his father could come to his rescue, threw him to the ground and so severely injured him that he died soon afterwards. The three sows, after due process of law, were condemned to death; and as both the herds had hastened to the scene of the murder and by their cries and aggressive actions showed that they approved of the assault, and were ready and even eager to become *participes criminis*, they were arrested as accomplices and sentenced by the court to suffer the same penalty. But the prior, Friar Humbert de Poutiers, not willing to endure the loss of his swine, sent an humble petition to Philip the Bold, then Duke of Burgundy, praying that both the herds, with the exception of the three sows actually guilty of the murder, might receive a full and free pardon. The duke lent a gracious ear to this supplication and ordered that the punishment should be remitted and the swine released.

e ela pode ser creditada pelo bem social gerado.

A descrição da infância do deus grego Zeus, por exemplo, aponta-nos vários indícios sobre uma criança sacrificada. A história de Zeus se inicia com a tentativa de assassinato por parte de seu pai, que temia que ele o destronasse, algo semelhante a Édipo. Réia engana Cronos, dando-lhe uma pedra para que ele a engolissem ao invés de Zeus, em um ato claramente substitutivo. Em seguida, Réia foge para ilha de Creta:

Zeus veio ao mundo na matriarcal ilha de Creta e, de imediato, foi levado por Réia para um antro profundo e inacessível. Trata-se, claro está, em primeiro lugar, de uma encenação mítico-ritual cretense, centrada no Menino divino, que se torna filho e amante de uma Grande Deusa. Depois, seu esconderijo temporário numa gruta e o culto minóico de Zeus Idaíus, celebrado numa caverna do monte Ida, têm características muito nítidas de uma iniciação nos Mistérios. [...] Conta-se ainda que o entrecocar das armas de bronze dos Curetes abafava o choro do recém-nascido, o que traduz uma projeção mítica de grupos iniciáticos de jovens que celebravam a dança armada, uma das formas da *dokimasía* grega. A dança desses demônios, e Zeus é cognominado "o maior dos Curetes", é um conhecido rito da fertilidade (BRANDÃO, 1986, p. 333).

A história de Dioniso, filho de Zeus, também se caracteriza por perseguições assassinas. Nesse caso, é Hera, mulher de Zeus, que deseja sua morte. Ela induz Sêmele a fazer Zeus se mostrar em toda sua glória, e isso causa a morte da amante:

O palácio de Sêmele se incendiou e esta morreu carbonizada. O feto, o futuro Dioniso, foi salvo por gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu apressadamente do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a gestação normal. Tão logo nasceu o filho de Zeus, Hermes o recolheu e levou-o, às escondidas, para a corte de Átamas, rei beócio de Queroneia, casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúltero do esposo, Hera enlouqueceu o casal. Ino lançou seu filho caçula, Melicertes, num caldeirão de água fervendo, enquanto Átamas, com um venábulo, matava o mais velho, Learco, tendo-o confundido com um veado. Ino, em seguida, atirou-se ao mar com o cadáver de Melicertes e Átamas foi banido da Beócia. Temendo novo estratagema de Hera, Zeus transformou o filho em bode e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros, que lá habitavam numa gruta profunda (BRANDÃO, 1997, p. 120).

Semelhante a Zeus, Dioniso tem as características de uma criança que se vincula ao sacrifício, mas, salva, ao tornar-se um bode. Ambos os mitos parecem remeter a acontecimentos sacrificiais de crianças acusadas de crimes terríveis, seja a de querer o lugar do pai (no caso de Zeus), seja de ser originárias de relações espúrias, isto é, geradoras de desordem (Dioniso). Após o assassinato das crianças-problemas, volta a paz social e elas são divinizadas.

3.4 Crítica bíblica ao mecanismo do bode expiatório: Édipo e José do Egito

Girard analisa uma multiplicidade de mitos, mostrando que eles relatam, de forma mais ou menos camuflada, assassinatos coletivos sob pretextos socialmente aceitos. Defende o autor a tese de que a narrativa bíblica, pouco a pouco, diferencia-se da mitologia, que pressupõe a culpabilidade da vítima. Como exemplo, apresentamos a análise girardiana da famosa tragédia grega de Sófocles, *Édipo Rei*, em seguida, a narrativa bíblica de José do Egito. Constatamos no estudo comparativo das narrativas uma semelhança quase completa, porém, um elemento diferencial, na segunda, sobressai-se: a não aceitação da culpa, e a inexistência da punição divina a José, que lida com acusações semelhantes às de Édipo. Embora a peça date de cerca de 427 a.C., *Édipo Rei* se baseia em mito anterior. Ao lidar com o mito, o tragediógrafo não pode questioná-lo diretamente ou alterá-lo de forma significativa. A interpretação tradicionalmente aceita da peça e do mito é a seguinte: Édipo é alguém marcado por um destino trágico, por isso mata o pai e desposa a mãe. Sigmund Freud não apenas aceitou essa versão, mas elevou-a a *status* científico. A tragédia, porém, parece-nos mais sutil e engenhosa do que se imaginou.

Inicialmente, uma análise girardiana, questionará: as provas que levaram à condenação de Édipo são conclusivas? Seria ele, de fato, o responsável por tudo o que lhe é imputado? O engano do mito é tão bem urdido que todos dizem: *sim, Édipo é culpado, o único culpado*. O poder de convencimento é tão grande que quase ninguém reconhece as fragilidades das acusações contra Édipo. Bem como, ainda que verdadeiras, haveria outros indivíduos igualmente responsáveis ou com maior grau de responsabilidade do que o desventurado rei de Tebas. O fato disso não acontecer significa que o mecanismo de criação dos bodes expiatórios funcionou de forma perfeita: todos se unem para acusar um único indivíduo, assim, a responsabilidade de todos é esquecida. Édipo se torna monstruoso. Todos são inocentados, apenas ele é responsável. Para o pensador francês, a questão central não é o complexo de Édipo, mas exatamente o que esse complexo oculta: “um Édipo preso nas simetrias ofuscantes do desejo mimético” (ANSPACH, 2012, p. 11).

Édipo, ao nascer, sofre grave tentativa de assassinato por parte de seus pais, reis de Tebas. Recém-nascido, tem os pés amarrados e é deixado em lugar ermo para morrer. Observemos que a prática sacrificial evita que haja culpados, os pais assim agiram por conta de um oráculo. Édipo é deixado para morrer, não morto. Porém, é resgatado por um pastor, que o leva para a cidade

de Corinto, onde é adotado pelo rei e pela rainha, pois eles não poderiam ter filhos. A tentativa de matar um recém-nascido jamais é posta à luz para ser devidamente avaliada, igualmente, as consequências dessa ação também não são consideradas. Em Corinto, já adulto, por conta de uma consulta ao oráculo, que profetizou que ele iria matar seu pai e dormir com a mãe (os reis de Corinto, pensou ele), Édipo foge. Renuncia ao trono, às riquezas e ao convívio dos conhecidos para evitar o que havia sido profetizado por Apolo. Ao chegar em Tebas, como estrangeiro, descobre que essa cidade está sendo atacada por um ser mitológico, a Esfinge; ele a enfrenta, vence e liberta a cidade. É declarado herói e, como prêmio, deve casar-se com a rainha que se tornara viúva. Tempos depois, o oráculo, ao ser consultado sobre a peste que se abate sobre a cidade, afirma que é necessário que se descubra o assassino do antigo rei. As investigações progredem com Édipo à frente, nesse momento, estrangeiro, herói e rei de Tebas. Três categorias indicadas por Girard de alto risco para se tornar bode expiatório. Ao final das investigações, Édipo é classificado como culpado. Consequentemente, condenado por todos e banido. Édipo teria matado o rei, seu pai; casado com a rainha, sua mãe. Assim é concluída a história: o monstruoso Édipo é condenado. Muitos detalhes são esquecidos em prol da tese de condenação.

Analisaremos a peça seguindo a sequência em que os fatos são narrados. Inicialmente, apresenta-se Tebas assolada por uma peste. Assim é descrita a situação da cidade pelo sacerdote a Édipo:

hoje se encontra totalmente transtornada
e nem consegue erguer do abismo ingente de ondas
sanguinolentas a desalentada frente;
ela se extingue nos germes antes fecundos
da terra, morre nos rebanhos antes múltiplos
e nos abortos das mulheres, tudo estéril.
A divindade portadora do flagelo
da febre flamejante ataca esta cidade;
é a pavorosa peste que dizima a gente
e a terra de Cadmo antigo, e o Hades lúgubre
transborda de nossos gemidos e soluços

(ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 30-40, p. 116).

Inicialmente, é preciso destacar que o significado para a palavra “peste” é amplo, mas permanece no campo de significado da linguagem sacrificial. Explica Anspach:

Tanto na peça de Sófocles, como em Tucídides, a palavra usada para dizer “peste” é *nosos*. Segundo Frederick Ahl (p. 46): *Nosos* pode também ter o sentido de uma metáfora política.

No livro 5 da República (470C), Platão descreve os conflitos entre os estados gregos como um espécie de *nosos*, “doença”: “em uma situação destas, a Grécia está doente”. Entre o público de Sófocles muitos partilhavam a ideia de Platão, segundo a qual as guerras fratricidas entre os Gregos eram “a doença (*nosêma*) extrema da *polis*” (República, 8.544C) (ANSPACH, 2012, p. 34).

Historicamente, a peste microbial que atinge Atenas coincide com a guerra do Peloponeso; o famoso general e político ateniense Péricles morre, em virtude da peste, em 429 a.C, dois anos antes da estreia da tragédia de Sófocles. Portanto, ambos os temas, a doença e a guerra, estão muito presentes nas experiências da audiência. A descrição dos acontecimentos que assolam a cidade não define de forma clara o significado da peste, fala-se de morte de rebanho, abortos, perda de fecundidade de terra e de ondas sanguinolentas. Descrição ampla e adequada para a crise mimética, crise social que torna a terra improdutiva, inviabiliza a gestação, destrói os rebanhos e gera assassinatos. Na peça, o deus responsável pela peste é Ares, deus da guerra, do conflito. Soma-se a esse fato que o rei havia sido assassinado há muito tempo, naturalmente, antes do casamento de Édipo, que, na época da crise, já possuía vários filhos. Isso parece confirmar a proposição de Girard, que afirma que o fator central para busca do bode expiatório não são os crimes que ele teria praticado, mas a necessidade impositiva de alívio das tensões sociais.

Em seguida, temos a comunicação de Creonte ao chegar do oráculo de Delfos:

Foi favorável a resposta, pois suponho
que mesmo as coisas tristes, sendo para bem,
podem tornar-se boas e trazer ventura.
Teremos de banir daqui um ser impuro [...] ou expiar morte com morte, pois há sangue causando enormes males à nossa cidade (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 108-11; 124-126, p. 120-121).

A solução da crise apontada pelo oráculo é a de banir ou matar um ser impuro, uma única pessoa. Essa solução é considerada favorável por Creonte e por aqueles que os ouvem.

Questiona Anspach:

A acreditar no oráculo, Tebas abriga um assassino impune, cuja presença seria a origem da peste. Ora, mas como pode ser assim? Sabemos que a simples presença de malfeitores, tão odiosos como são, não pode provocar a peste. E, no entanto, Édipo e os habitantes de Tebas seguem a pista sem hesitar, ainda que manifestadamente falsa. Aos olhos de Girard, há qualquer coisa de suspeito na forma irrefletida como eles se lançam na perseguição do assassino de Laio (ANSPACH, 2012, p. 41).

Apesar a orientação do oráculo de que se deve banir “um ser impuro” (verso 125), logo em seguida, talvez expressando a ignorância do mecanismo do bode expiatório, Creonte e Édipo dialogam sobre os assassinos:

CREONTE

Ele [Laio] foi morto: o deus agora determina que **os assassinos** tenham o castigo justo, seja qual for a sua posição presente.

ÉDIPO

Onde **os culpados** estarão? Onde acharemos algum vestígio desse crime muito antigo? (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 131-135, p. 121, grifo nosso).

Ambos cumprem uma função central para que o mecanismo sacrificial funcione: ignoram que se trata de buscar uma vítima inocente, acreditam que encontrarão um verdadeiro culpado, ainda que seja um único indivíduo por um crime cometido por muitos.

A narrativa prossegue descrevendo a morte de Laio, afirma Creonte: “o **trucidaram**, não com a força de um só homem pois **numerosas mãos** se uniram para o crime” (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 150-151, p. 122, grifo nosso). Esse crime acontece quando Laio está indo visitar Apolo. Poderíamos elencar a hipótese de um assassinato coletivo, fruto de tensões sociais, dado que, após a morte de Laio, aparece a Esfinge, símbolo de uma crise que ameaça toda a cidade. Teria sido o assassinato de Laio oriundo desse tipo de crise, mas ineficaz por não ter sido um sacrifício, quer dizer, não ter sido executado como parte de um ritual e, por isso, a Esfinge ameaçara a cidade? O que a peça registra de forma inequívoca é um assassinato cometido por *muitos* e a aparição de algum tipo de calamidade social debelada por Édipo. Parece-nos esse um argumento decisivo: um único indivíduo não pode ser *muitos*, ainda menos, ser condenado pelo assassinato de muitos, salvo que esse seja condenado em substituição a muitos.

Dada a impossibilidade de se descobrir, por meio de testemunhas e provas mais diretas, o criminoso, Édipo convoca Tirésias, profeta de Apolo, para desvendar o nome do criminoso. Durante os diálogos que antecedem o encontro com Tirésias, os assassinos se tornam, sem nenhuma explicação, discretamente, o assassino. Solicita Édipo a Tirésias, mais uma vez ignorando o mecanismo do bode expiatório: “salva a cidade agora, salva-te a ti mesmo, salva-me a mim também [...]” (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 370, p. 132), isso porque,

no processo sacrificial, é necessário que um indivíduo pereça. Impossível salvar a todos. A resposta de Tirésias parece indicar seu conhecimento do processo sacrificial: “Pobre de mim! Como é terrível a sapiência quando quem sabe não consegue aproveitá-la!” (Ibid. v. 375-377, p.132). Ante a insistência de Édipo, afirma: “Não quero males para mim nem para ti”. Tirésias parece compreender que alguém terá que assumir o ônus de libertar a cidade da peste, mas sua tentativa de se evadir da situação fracassa quando Édipo o acusa de ser o assassino, ao que Tirésias responde: “Pois ouve bem: és o assassino que procuras!” (idem, v. 430, p. 136). O que pode ser compreendido “és o assassino de Laio”, mas, também, “serás tu o assassino que procuras”, quer dizer, “serás o bode expiatório, tu, não eu”. Em seguida, Tirésias lança a acusação comum ao bode expiatório, parricídio e incesto. Comenta Anspach, destacando o aspecto sacrificial das acusações:

De um lado, há o desastre que ameaça a comunidade. De outro, há o único indivíduo que deve assumir a responsabilidade por todo desastre por ser acusado de ter cometido transgressões abomináveis. Entre essas agressões e o desastre não há nenhuma ligação racional de causa e efeito. Por isso, é ainda mais impressionante a junção desses dois tipos de acusações [parricídio e incesto] díspares. A reunião fornece a Girard um indício essencial, uma vez que muitas vítimas sofreram essas acusações duplas ao longo da história ocidental: “durante as grandes pestes medievais, por exemplo, os judeus foram, muitas vezes, vítimas dessas acusações, sendo estrangeiros que tinham o azar de se encontrarem naquela cidade em pânico. Um ou dois séculos depois, o mesmo tipo de acusação dupla ressurge durante a grande epidemia de caças às bruxas que surgiu no mundo ocidental (ANSPACH, 2012, p. 44).

Sem dúvida, Édipo tem mais características sacrificiais do que Tirésias: estrangeiro, rei, portador de deficiência física e portador de uma inteligência acima da média. Tirésias era cego e adivinho e, ao que tudo indica, melhor conhecedor do processo sacrificial. Uma vez estabelecida a disputa mimética, multiplicam-se as acusações mútuas. Édipo busca prova de sua inocência e a encontra, conforme o diálogo com Jocasta: “Ouvi de ti há pouco que, segundo ele, os assassinos foram vários assaltantes. Se ele vier e reiterar a afirmação, o criminoso não sou eu; somente um homem não equivale a vários.” (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 1005-1009, p. 167). Acrescente-se a esse fato que Édipo lembrava de ter matado um homem velho, não identificado, portanto, comum, e não um rei, e todos os membros de sua comitiva; no caso do assassinato de Laio, um indivíduo escapou. Ao considerar esses fatos, Édipo não seria o culpado. Porém, esse fato é “esquecido” ante informações ou versões de acontecimentos dadas por um mensageiro vindo de Corinto, desconhecido de Édipo. Na realidade, como observa Roger David Dawe, “ele não é um representante oficial, mas alguém que espera receber uma recompensa por sua própria conta ao tomar a iniciativa de relatar a Édipo os dizeres locais” (ANSPACH, 2012, p.

53).

Em seguida, Édipo fala com o pastor, que, a princípio, não reconhece o mensageiro. Confirma que Jocasta tinha lhe entregue uma criança recém-nascida para ser morta. Essa criança poderia ser Édipo ou não, mas isso não o tornaria parricida, objeto central da investigação em curso. Apesar da ponderação prudente do ancião pastor: “Se és quem ele diz, julgo-te o mais infortunado dos mortais!”. Édipo, sem perceber o alerta do ancião, aceita intempestivamente assumir a responsabilidade: “Ai de mim! Ai de mim! As dúvidas desfazem-se!” (ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES, 2013, v. 1385-87, p. 194). Édipo cede e sela o próprio destino, Tirésias vence; mas a rivalidade parece perdurar. Jocasta comete suicídio e Édipo, ao encontrá-la morta, retira de sua roupa broches de ouro e perfura os próprios olhos. Torna-se cego como Tirésias.

É relevante, nesse momento, mencionar uma das versões da origem da cegueira de Tirésias. Quando criança, ele viu, involuntariamente, a deusa Atena tomando banho e, por ter visto sua nudez, ainda que não desejasse tê-la visto, foi condenado a perder a visão. Em outra versão do mito, Tirésias vê a nudez da própria mãe, que estava indo tomar banho com Atena (ANSPACH, 2012, p. 37.) Ao aceitar a culpa, Édipo é banido de Tebas, dá-se assim a expulsão sacrificial. A peça de Sófocles pode ser lida como uma crítica ao próprio mito, comenta Anspach:

Assim, partindo de Goodhart, pode-se dizer que a “peça de Sófocles é uma crítica que, por intermédio de Édipo, nos avisa, é uma “crítica da mitogênese”. Naturalmente, Sófocles, não mais do que o mito, não nos diz que Édipo é inocente. Os argumentos de Goodhart e Ahl sugerem que a peça de Sófocles funciona em dois níveis, tal como, segundo Girard, as peças de Shakespeare. Sófocles construiu seu drama com tantas sutilezas que somos induzidos, como diz Ahl, a “negligenciar o mesmo tipo de detalhes que Édipo negligencia até que, no fim, partilhamos com ele a convicção sobre sua culpa”. No entanto, simultaneamente, Sófocles, salpicou o percurso com indícios que mostram que a história é mais complicada do que parece (ANSPACH, 2012, p. 53).

Como o processo sacrificial se desenvolve sob a aura do sagrado, a responsabilidade do oráculo jamais é questionada. Ainda que os acontecimentos decisivos pareçam ter sido por ele guiados – o abandono da criança; o retorno de Édipo a Tebas e a “descoberta” de Édipo como parricida e rei incestuoso –, Apolo é que rege o processo de sacrifício e sua condução é inquestionável.

Após a exposição da história de José do Egito, faremos uma comparação com a peça de Sófocles. A história bíblica se apresenta como um dos relatos da Antiguidade mais completos do processo mimético, descrevendo o início da rivalidade, a crise grupal, os mecanismos de formação do bode expiatório e um desfecho que desconstrói a verdade sagrada da culpabilidade da vítima. Em Gênesis 37:

2 Esta é a história de Jacó. [...] 3 Israel preferia José entre seus filhos, porque lhe havia nascido em idade avançada, e lhe fez uma túnica com mangas. 4 Seus irmãos, ao ver que seu pai o preferia entre os irmãos, ficaram com rancor contra ele e se negavam até a cumprimentá-lo. 5 José teve um sonho e contou aos seus irmãos, que o odiaram mais ainda. 6 Disse-lhes: - Escutai o que sonhei. 7 Estávamos no campo amarrando feixes, quando meu feixe se levantou e se mantinha de pé, enquanto vossos feixes, ao redor, se prostravam diante do meu feixe. 8 Seus irmãos replicaram: - Pretendes ser nosso rei? Pretendes ser nosso senhor? **E por causa dos sonhos que lhes contava, o rancor deles aumentavam.** 9 José teve outro sonho, e o contou aos irmãos: - Tive outro sonho: O sol e a lua e onze estrelas se prostraram diante de mim. 10. Quando o contou a seu pai e a seus irmãos, seu pai respondeu: - O que é isso que sonhastes? Será que eu, tua mãe e teus irmãos vamos nos prostrar por terra diante de ti? 11 **Seus irmãos tinham inveja dele**, mas seu pai conservou o assunto na memória (BÍBLIA, Gen, 37, 2:11, 2018, grifo nosso).

Um elemento central nessa narrativa é sua tensão entre a tradição sacrificial e sua superação. Por um lado, ela é muito similar às outras narrativas que justificam a condenação de um por todos. José, apesar de ter sido agredido injustamente, não o foi sem nenhum motivo. Para Girard, a formação humana se dá por meio da mimese, da imitação, inclusive do que deve ser desejável. O desejo comum une os seres humanos, mas também gera rivalidades. O personagem, em sua expansividade juvenil, estimula e mesmo acirra essa tensão em relação a todos. É o mais amado pelo pai, que o presenteia com uma túnica adornada. Em momento posterior, narra dois sonhos que ampliam a rivalidade a um limite, insuportável para o grupo, pois, como o Édipo de Sófocles, José é dotado de capacidades incomuns, o que o diferencia e o isola dos outros. Ambos os sonhos indicam a supremacia de José em relação a todos da família, inclusive a seu pai e sua mãe. Nesse momento da narrativa, o personagem já adquiriu múltiplas características da vítima sacrificial. Há nele uma combinação curiosa, é o irmão caçula, um sinal de fraqueza; ao mesmo tempo, é o preferido do pai; além de revelar a todos que seu destino seria reinar sobre a família. A crise social, mimética, é, acima de tudo, crise de diferenciação, e José buscava inverter a ordem natural de seu grupo ao proclamar seu desejo de, sendo o mais novo, tornar-se a autoridade máxima. Assim, desafia a tradição da primogenitura e do patriarcado. Explica o autor francês:

Não importa as circunstâncias que desencadeiam grandes perseguições coletivas, a experiência daqueles que vivem é a mesma. A impressão mais forte é, sem dúvida, uma perda extrema da ordem social evidenciada pela desaprovação das regras e "diferenças" que definem a divisão cultural (GIRARD, 1986, p. 12, tradução nossa)³⁷.

³⁷ No matter what circumstances trigger great collective persecutions, the experience of those who live through is the same. The strongest impression is without question an extreme loss of social order evidenced by disappearance of the rules and "differences" that define cultural division.

Édipo é rei, estrangeiro, tem capacidades incomuns e portador de disfuncionalidade física; José é o caçula, com capacidades incomuns que deseja reinar. Diferente de Édipo (ANSPACH, 2012), José incitou a crise sacrificial, ainda que sem consciência, apesar disso, o texto bíblico não o trata como responsável. Contudo, o simbolismo de sua expulsão do grupo, ao ser vendido como escravo, é sacrificial. “Eles tomaram a túnica de José, degolando um cabrito, empaparam a túnica em sangue” (BÍBLIA, Gen, 37, 31, 2018). Há substituição sacrificial e expulsão.

No Egito, José é acolhido na casa de Potifar, que lhe confiou tudo o que lhe pertencia. Ao recusar a sedução de sua mulher, foi acusado por ela de tentar seduzi-la. Nessa passagem, é destacada a condição de estrangeiro de José, “[...] ela chamou os criados e lhes disse: - Vede, trouxeram-nos um hebreu para se aproveitar de nós; entrou em meu quarto para deitar comigo, mas eu gritei alto” (BÍBLIA, Gen, 39, 14:15, 2018). A inocência de José em momento algum é questionada, apesar da acusação de cunho incestuoso, dada sua relação filial com Potifar. Temos, nesse relato, um testemunho objetivo da mulher do senhor de José, comandante dos guardas do Faraó, que não é aceito na narrativa; o que contrasta com as pálidas e confusas evidências atiradas contra Édipo. Na prisão, repete-se um tema ligado à prática sacrificial, o da prosperidade/fertilidade. Tanto na casa de Potifar quanto na prisão, a divindade assiste José, que, por isso, conquista a confiança do carcereiro-chefe, pois tudo que fazia prosperava. Uma lógica antissacrificial se vincula à abundância, dado que, segundo a concepção arcaica, o sacrifício é o gerador da abundância. Nesse caso, as acusações são consideradas falsas e a prosperidade é concedida pela divindade.

Após interpretar os sonhos do copeiro-mor, José obtém dele a promessa que ele o auxiliará. Mais uma vez, José é traído e esquecido. A traição é ato consciente dos homens e contraposto pela divindade. Dois anos depois, por conta de um sonho do faraó que ninguém conseguiu interpretar, o copeiro-mor fala de José e de sua capacidade de desvendar o significado dos sonhos. O tema é sobre a fecundidade do Egito. Ainda uma vez, José, assistido pela divindade, garante a abundância. O desfecho da narrativa é ainda mais surpreendente. José se torna a figura mais importante do Egito após o Faraó. Devido à seca – que evidencia que os executores do sacrifício obtiveram o oposto do esperado –, seus irmãos vão ao Egito em busca de alimento, lugar que garantiu a própria abundância graças à vítima poupada. José, sem ser reconhecido, arma uma

emboscada para acusar seu irmão mais novo, nascido após seu desaparecimento, de roubo; mas Judá se oferece para trocar de lugar com ele, o que faz José se revelar e perdoar todos os seus irmãos.

4 José disse a seus irmãos: - Aproximai-vos. Eles se aproximaram, e lhes disse: - Eu sou José, vosso irmão, que vendestes aos egípcios. 5 Mas agora, não fiques tristes, nem vos pese ter me vendido para cá; porque para salvar vidas Deus me enviou à frente. 6 Há dois anos existe fome no país, e nos restam cinco sem sementeira nem colheita. 7 Deus me enviou à frente para que possais sobreviver nesse país, para conservar a vida dos muitos sobreviventes. 8 Pois bem, não fostes vós que me enviastes para cá, mas Deus; ele me fez ministro do Faraó, senhor de toda sua corte e governador do Egito (BÍBLIA, Gen, 45, 4:8, 2018)

O desfecho da narrativa veterotestamentária aponta para uma característica peculiar do *Velho Testamento*: a combinação de uma linguagem realista e austera, mais próxima da tragédia grega, com um final que se assemelha ao da comédia. Como nos mitos, o bode expiatório, por vontade divina, torna-se a salvação de todos, porém sem ser responsabilizado ou sacrificado.

O papel desempenhado pela divindade na narrativa de José e de Édipo é revelador de como essas diferentes sociedades lidavam com as práticas sacrificiais fundantes de suas estruturas sociais. Na tragédia de Sófocles, uma elaboração específica, mas fiel à narrativa geral do mito, a divindade grega, Apolo, parece conduzir toda a trama para o desfecho trágico desejado. Tudo é desencadeado pelo oráculo, que anuncia que o filho de Laio e Jocasta mataria o pai.

Não direi que Febo,
mas um de seus intérpretes, há muito tempo
comunicou a Laio, por meio de oráculos,
que um filho meu e dele o assassinaria;
pois apesar desses oráculos notórios
todos afirmam que assaltantes de outras terras
mataram Laio há anos numa encruzilhada.
Vivia nosso filho seu terceiro dia
quando rei Laio lhe amarrou os tornozelos
e o pôs em mãos de estranhos, que o lançaram logo
em precipícios da montanha inacessível (SÓFOCLES, 1990, Vv. 851 - 861).

Após ser sentenciado à morte, por ordem de seus pais, Édipo é salvo por um pastor que o envia a Corinto. Outro oráculo parece induzir Édipo ao desfecho trágico. Em Corinto, tendo sido adotado pelos reis daquela cidade, Édipo sabe, por meio do oráculo de Apolo, de seu destino trágico:

Sem o conhecimento de meus pais, um dia
fui ao oráculo de Delfos mas Apolo 940
não se dignou de desfazer as minhas dúvidas;
anunciou-me claramente, todavia,
maiores infortúnios, trágicos, terríveis;
eu me uniria um dia à minha própria mãe
e mostraria aos homens descendência impura
depois de assassinar o pai que me deu vida.

Diante dessas predições deixei Corinto

guiando-me pelas estrelas, à procura
de pouso bem distante, onde me exilaria
e onde jamais se tornariam realidade
— assim pensava eu — aquelas sordidezas

prognosticadas pelo oráculo funesto (SÓFOCLES, 1990, Vv. 939 - 952, grifo nosso).

É o Édipo fugitivo, por não querer matar o pai e dormir com a mãe, que vive o drama tebano. Ainda uma vez, por conta de uma crise em Tebas, temos a intervenção de Apolo, que após ser consultado sobre como solucionar a crise que atravessava Tebas, indica a descoberta de um assassino que Apolo *sabia* se tratar de Édipo, apesar de sua inocência.

ÉDIPO

Quero que fales diante dos tebanos todos;
minha alma sofre mais por eles que por mim.

CREONTE

Revelarei então o que ouvi do deus.

**Ordena-nos Apolo com total clareza
que libertemos Tebas de uma execração**

oculta agora em seu benevolente seio,
antes que seja tarde para erradicá-la.

ÉDIPO

Como purificá-la? De que mal se trata?

CREONTE

Teremos de banir daqui **um ser impuro**
ou expiar morte com morte, pois há sangue
causando enormes males à nossa cidade.

ÉDIPO

Que morte exige expiação? Quem pereceu?

CREONTE

Laio, senhor, outrora rei deste país,

antes de seres aclamado soberano (SÓFOCLES, 1990, vv. 100-126, grifo nosso).

Constata-se, em Apolo, uma divindade artificiosa, sanguinária e indutora da crise que gera o sacrifício. Apolo atua, em definição girardiana, como satanás:

Satanás é o mimetismo que convence a comunidade inteira, unânime, de que essa culpa {da vítima} é real. É a essa arte de persuasão que ele deve um de seus nomes mais antigos, mais tradicionais. Ele é o acusador [...] junto a Deus e, ainda mais, junto ao povo [...] Satanás gera os mitos. Ele é o princípio de acusação sistemática que jorra do mimetismo exagerado pelos escândalos (GIRARD, 2012, p. 63).

No caso do relato de José, após a reintegração da família no Egito, uma cena reveladora é narrada no leito de morte de Jacó, pai de José, intitulada *Testamento de Jacó*, momento em que o patriarca prediz o futuro de seus filhos. Ao referir-se a Rúben, o primogênito, afirma:

Tu, Rúben, meu primogênito,
minha força e primícia,
de minha virilidade,
primeiro em importância,
primeiro em poder;
Precipitado como água,
não serás de proveito,
porque subiste à cama de teu pai,
profanando meu leito com tua ação (BÍBLIA, Gen, 49, 3:4, 2018, grifo nosso).

Não há nenhuma associação do incesto, conhecido por todos, de Rúben com a fome que atingiu toda a sociedade. Confronte-se um incesto conhecido e conscientemente realizado – de Rúben – com um incesto hipotético, pouco provável e indesejado – de Édipo – e a diferença das reações sociais deles decorridas, para que se evidencie a Bíblia como literatura que desenvolve a crítica da prática sacrificial.

4 MIMESE

Das três grandes intuições de René Girard: origem mimética do desejo, mecanismo do bode expiatório e a Bíblia como desveladora do mecanismo expiatório; sua primeira obra, *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) aborda, principalmente, a origem mimética do desejo, tema que nos ocuparemos a seguir. Posteriormente, abordaremos a leitura girardiana da Bíblia como narrativa reveladora e condenatória dos processos sacrificiais ao estudar os símbolos do cordeiro e do pastor na cultura judaica. Jean Michel Oughourlian, coautor do livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, que se ocupa, em grande medida, da temática bíblica, faz um comentário pertinente sobre a teoria girardiana ao declarar que ela se funda em conceitos simples, mas com infinita riqueza de aplicações. Por isso, grande parte de nossa exposição se estrutura nas aplicações desses conceitos, visando evidenciar o poder explicativo que pode se ocultar em sua simplicidade.

Afirma Aristóteles que:

O ato de mimetizar é inato aos homens desde a mais tenra infância e nisso diferem dos outros animais porque é o mais mimético e por meio da mimesis adquire também os primeiros conhecimentos e também quanto ao fato de todos se alegrarem com as mimetizações (ARISTÓTELES, 2018, n.p).

Girard evidencia o conceito de mimese ou imitação como comportamento de apropriação, quer dizer, como a imitação do sentido do aprendizado da intenção, do desejo, e não apenas da repetição mecânica de hábitos e ou formas de falar, por exemplo. Imitar significa desejar o que o outro deseja, e esse desejar, de acordo com o outro, é o que nos torna humanos. A origem, portanto, de nossos desejos está no desejo de outrem. Por isso, todo desejo é triangular, quer dizer, ninguém deseja *por si*, o desejo é sempre desejo aprendido de outro. Há entre o polo do sujeito que deseja e o polo objeto desejado um terceiro polo, o outro que faz o desejo surgir no sujeito que deseja. Dito de outra forma, o desejo é mediado por um outro, o indivíduo “A” deseja algo ou alguém, porque aprendeu a desejar com “B”. Como dois indivíduos passam a desejar o mesmo objeto, isso é a causa dos conflitos, quando esses se ampliam, dão-se as crises de rivalidade mimética, assunto que abordamos anteriormente. Porém, o desejo, em si, não pode ser classificado como exclusivamente positivo ou negativo. Dado que:

O desejo mimético nos faz escapar da animalidade. Ele é responsável pelo melhor e o pior

em nós, tanto por aquilo que nos coloca abaixo do animal quanto por aquilo que nos eleva acima dele. Nossas intermináveis discórdias são o preço de resgate de nossa liberdade (GIRARD, 2012, p. 37).

A imitação é característica irrenunciável do sujeito, ela funda-se na radical precariedade do ser, pois a necessidade de sempre aprender a desejar com o outro revela um ser incompleto e de autonomia limitada. Em termos girardianos, a conquista de tão exaltada autonomia, na modernidade, é mais difícil e complexa do que pensam as massas, bem como a maioria dos intelectuais. Talvez, seja essa ilusão, excessivamente ingênua, de uma autonomia a ser conquistada por meio de declarações e discursos, acordos culturais, avanços científicos ou revoluções sociais, que gera a crise da modernidade à medida que cresce a adesão ao dogma da originalidade, enquanto a sociedade se torna mais igual. Comenta Girard:

Não digo que não exista um eu autônomo. Digo que as possibilidades do eu autônomo, de certo modo, ficam quase sempre encobertas pelo desejo mimético e por um falso individualismo, cuja fome por diferença tem, pelo contrário, efeitos niveladores. (GIRARD, 2011, p. 48).

A crise da modernidade é caracterizada pelo alastramento de conflitos miméticos que produzem os sentimentos “modernos”,

Se os sentimentos *modernos* [a inveja, o ciúme, o ódio impotente] florescem, não é porque as “naturezas invejosos” e os “temperamentos ciumentos” se multiplicam desagradável e misteriosamente, é porque a mediação *interna* triunfa num universo onde vão se apagando, pouco a pouco, as diferenças entre os homens. **Somente os romancistas revelam a natureza imitativa do desejo.** Essa natureza é difícil de se perceber em nossos dias pois a mais fervorosa imitação é a mais vigorosamente negada. Dom quixote se proclamava discípulo de Amadis e os escritores de sua época se proclamavam discípulo dos Antigos. O vaidoso romântico não se quer discípulo de ninguém. Ele se convence de ser infinitamente *original*. Por toda parte, no século XIX, a espontaneidade se torna dogma, destronando a imitação (GIRARD, 2009, p. 38-9, grifo nosso).

Podemos indagar: mas qual a origem da crise de indiferenciação moderna? Tal origem está expressa na epígrafe, da publicação de 1961, de Max Scheler: “O homem possui ou um Deus ou um ídolo”. A busca da autonomia por meio do assassinato de Deus e de outros mediadores, ao ignorar a radical precariedade do ser, não apenas não o libertou, mas atirou-o nas perigosas experiências das disputas miméticas sem mecanismos de contenção, explica Girard:

Os homens que não conseguem encarar a liberdade de frente ficam expostos à angústia. Eles procuram um ponto de apoio onde pousar seu olhar. Não há mais Deus, nem rei, nem senhor para assegurar sua ligação com o universal. É para escapar do sentimento do particular que os homens desejam conforme o *Outro*; eles escolhem, deuses de reposição, pois não podem renunciar ao infinito (GIRARD, 2009, p. 91).

Girard, por meio do, aparentemente simples, conceito de mimese, estrutura uma explicação para a multiplicidade de acontecimentos e comportamentos que atordoam aqueles que buscam compreender o mundo que surge na modernidade. Pois, a verdadeira fonte do desejo mimético não se restringe a desejar o que o outro deseja. Na verdade, se deseja o que o outro deseja porque se quer ser o outro. Na formulação de Girard: “O desejo segundo o Outro é sempre o desejo de ser um Outro” (GIRARD, 2009, p. 109), e tal desejo se amplia ante a crise moderna, escreve o pensador francês:

É porque ele sente aprofundar este vazio de que fala o Eclesiastes que o vaidoso se refugia nos comportamentos frívolos e na imitação. É porque ele não ousa encarar de frente seu nada que ele se precipita em direção ao Outro poupado, aparentemente, pela maldição (GIRARD, 2009, p. 91-92).

Aristóteles ao abordar o tema da inveja, em sua obra *Retórica*, elenca as condições tanto estimuladoras como as inibidoras desse sentimento:

Invejamos as pessoas que nos são chegadas no tempo, lugar, idade e reputação, donde o provérbio:

O familiar sabe invejar

E aqueles com quem rivalizamos em honras, já que rivalizamos com os mesmos que acabámos de referir, nunca com os que viveram há dez mil anos ou hão-de nascer, ou que já morreram, nem com aqueles que habitam nos confins das Colunas de Hércules. Em relação àqueles que julgamos, quer na nossa opinião, quer na dos outros, serem muito inferiores a nós ou então muito superiores... (ARISTÓTELES, 2005, p. 190-191)

Tais fatores relacionam-se claramente com as proposições girardianas, dado que, para Girard, há dois modelos do desejar, ou melhor, dois modelos pelos quais aprendemos a desejar: essas duas formas de intermediar o desejo se definem como mediação interna e mediação externa. A mediação interna se caracteriza pela proximidade entre o sujeito do desejo, o modelo e o objeto desejado, e isso é fator central no desenrolar de disputas em torno do objeto desejado. No outro

tipo de mediação, a externa, há uma distância intransponível entre o sujeito do desejo e o outro indivíduo que é imitado, assim, a rivalidade torna-se improvável ou impossível. Antes, porém, de apresentarmos vários exemplos, é preciso registrar que não se pode, a priori, classificar a primeira como negativa e a segunda como positiva. Pode-se afirmar, como fizemos, que a primeira conduz à rivalidade mimética e a segunda não, e isso não quer dizer, necessariamente, que os resultados da segunda sejam positivos, bem como que a mediação interna não possa se transformar em externa e ter resultados positivos.

4.1 As grandes obras da literatura

O entendimento da origem do desejo, será o critério diferencial entre grandes autores da literatura, conhecedores da verdade romanesca, e dos pequenos, que se vinculam à mentira romântica, à espontaneidade do desejo. Os primeiros sabem que o desejo é sempre desejo apropriado de outro; os segundos entendem o desejo como “amor à primeira vista”, desejo que nasce espontaneamente no ser em sua relação direta com o objeto. Para Girard, conhecer a origem do desejo é saber indispensável para a compreensão do humano, conseqüentemente, é a marca da grande literatura. Expressa Rocha (2009):

Eis o ponto chave: Girard identificou uma constante que até então tinha passado despercebida: *é como se os mais importantes escritores da tradição ocidental - posteriormente o filósofo ampliou seu horizonte de referência, mas, nesse primeiro livro, limitou sua abordagem aos clássicos da literatura ocidental - tivessem refletido sobre uma mesma distinção fundamental.* Mais importante, portanto, do que a óbvia diferença entre suas obras seria a semelhança referente à mesma questão (GIRARD, 2009, p. 15).

Apresentaremos a análise de quatro obras literárias que exemplificam a mediação interna e externa; iniciamos com o *Eterno marido*, de Dostoiévski; em seguida; *O vermelho e o negro*, de Stendhal; *Madame Bovary*, de Flaubert; e, concluiremos, com *Dom Quixote*, de Cervantes. Após essa apresentação, discutiremos o modelo de relação entre Jesus e João Batista segundo relato dos Evangelhos.

Em o *Eterno marido*, publicado em 1870, de Dostoiévski, temos uma das mais diretas exposições da origem do desejo. Na costumeira disputa, entre dois homens por uma mulher, entendida quase que universalmente como luta de conquista pelo ser desejado, Dostoiévski elabora

uma narrativa na qual o ser desejado não mais existe, entretanto, a disputa se amplia. Após a morte da esposa e amante, a rivalidade buscada, apesar da inexistência do objeto, desnuda o elemento central da rivalidade mimética: o desejo de ser o outro. Na trama, é o marido, Trussótski, que busca o amante; na verdade, há dois amantes. Porém, entre os dois, Bagautóv e Veltchanínov, o primeiro ocupara o principal lugar na relação com a esposa, depois de ter superado o segundo. O amante principal é o escolhido do eterno marido. Porém, ao ser encontrado por Trussótski, ele está muito doente, vindo a falecer. O marido lamenta sua morte e, agora, após perder a esposa e o principal amante, busca Veltchanínov, o segundo amante. Tal episódio parece revelar, ainda uma vez, que a rivalidade mimética não se estabelece nem pela disputa do objeto do desejo, que no caso seria a esposa; nem por uma rivalidade “pessoal”. O ser precisa de um outro para “precipitar-se em direção a fuga do vazio”. Trussótski precisa de um rival, de um modelo, de alguém que deseje, para ele, também, poder desejar.

O desfecho da narrativa parece confirmar essas hipóteses, pois, ao decidir casar-se novamente, Trussótski tudo faz para envolver Veltchanínov na nova relação. Convence-o a ir com ele visitar a pretendente e, no caminho, passam em uma joalheria e pede, ao ex-amante de sua esposa, que escolha a joia para sua pretendente. Observa Girard: “Na obra genial [O Eterno Marido], não há mais espaço entre as intenções subjetivas e a significação objetiva” (GIRARD, 2011, p. 45).

Em *O vermelho e o negro*, de Stendhal, publicado em 1830, Julien Sorel, o protagonista, fomenta uma disputa mimética para obter vantagens sociais e financeiras. Quando o sr. Renal, por imaginar que seu rival, o sr. Valenod, queria contratar Julien como tutor de seus filhos, decide contratá-lo primeiro. Em seguida, o sr. Valenod decide contratá-lo por ele ser o tutor dos filhos do rival. Em todo o processo, o valor do protagonista, inclusive, o valor pecuniário que lhe é pago, é valorado em relação ao quão se imagina que ele é desejado pelo rival. Aqui, como na obra de Dostoiévski apresentada, vê-se a mediação interna. De fato, Julien ou a esposa falecida, quer dizer, os objetos que parecem ser o motivo da disputa, são apresentados de tal forma que se torna transparente a dinâmica da disputa: não se luta por objetos, o centro da ação está na rivalidade em si, deseja-se, acima de tudo, ter algo, porque o outro tem ou quer ter, o que revela que a busca central não é o objeto, mas tornar-se o outro. Porém, a consciência dos envolvidos na rivalidade mimética é inversamente proporcional ao acirramento da disputa. Afirma Girard:

Quanto mais diminui a distância entre o mediador e o sujeito, mais a diferença decresce, mais o conhecimento se define, mais o ódio se intensifica. É sempre seu próprio desejo que o sujeito condena no *Outro*, mas ele não o sabe. O ódio é individualista. Ele alimenta ferozmente a ilusão de uma diferença absoluta entre esse *Eu* e esse *Outro* que nada mais separa (GIRARD, 2009, p. 98).

Provavelmente, nenhum dos personagens rivais citados aceitaria tranquilamente a ideia do quanto eles se parecem com seus oponentes. Esse é um fato, também, constatado nas disputas do cotidiano. Para Girard, “É na mediação interna que está a verdade profunda do moderno” (GIRARD, 2009, p. 118). A característica definidora dessa mediação é a proximidade entre modelo e sujeito desejante, o que induz as disputas de rivalidade mimética. Apresentaremos dois exemplos literários de mediação externa, quando modelo e sujeito desejante estão distantes, que constam nas obras *Madame de Bovary*, de Gustave Flaubert, e *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes.

Em *Madame de Bovary* (1856), Emma Bovary aprende a desejar com as heroínas românticas que leu na adolescência. Assim, a protagonista conduz a sua vida em busca de viver a vida de seu modelo, ser uma dama em Paris, ainda que viva em uma pequena cidade do interior. Esse contexto destaca o quanto a ânsia em seguir seu modelo a leva a comprometer seu casamento, suas finanças e, por fim, a leva ao suicídio. Emma é modelo de mediação externa, pois não há rival. Ela almeja a vida de suas heroínas de romance, portanto, não há possibilidade de rivalidade mimética entre elas. Nem por isso, poderíamos definir como positivo o resultado dessa imitação. Uma das características da rivalidade mimética é a transfiguração do objeto desejado, no caso de Emma, isso acontece com seu amante, Rodolphe, como fica evidenciado quando lhe escreve uma carta de amor:

Mas, ao escrever-lhe, ela percebia um outro homem, um fantasma feito de suas mais ardentes lembranças, de suas mais belas leituras, de suas mais fortes cobiças; e ele se tornava finalmente tão verdadeiro, e acessível, que ela palpitava maravilhada, sem poder, entretanto, imaginá-lo nitidamente, de tanto que ele se perdia, como um deus, sob a abundância de seus atributos. Ele habitava uma região azul onde as escadas de seda se balançavam em balcões, ao sopro das flores, ao luar. Ela o sentia perto de si, ele ia vir e raptá-la toda num beijo. Em seguida caía para trás, alquebrada; pois esses arroubos de amor vago a cansavam mais do que os grandes deboches (FLAUBERT, 2011, p. 436).

Outra obra que contém o exemplo da mediação externa é *Dom Quixote*, publicada em 1605. A obra de Miguel de Cervantes (1574-1616) é repleta de passagens que evidenciam a natureza mimética do desejo, não apenas a transformação que leva o protagonista a se tornar

cavaleiro, mas nas múltiplas decisões cotidianas, como, por exemplo, decidir qual estrada seguir.

Nisto chegou a um caminho em cruz, e para logo lhe vieram à lembrança as encruzilhadas em que os cavaleiros andantes se detinham a pensar por onde tomariam. Para os imitar, se conservou quieto por algum espaço, e, depois de ter muito bem cogitado, deixou-o à escolha do Rocinante, o qual seguiu o seu primeiro intuito, que foi correr para a cavalaria (CERVANTES, 2014, p. 103).

Girard inicia sua obra *Mentira romântica e verdade romanesca* com a citação do diálogo de Dom Quixote com Sancho Pança, no qual o personagem central explica sua relação com seu modelo:

[...] as minhas razões, quero, Sancho, que saibas que o famoso Amadis de Gaula foi um dos mais perfeitos cavaleiros andantes. Não disse bem foi um; foi o único, o primeiro, o mais cabal, e o senhor de todos quantos em seu tempo no mundo houve. Não venha cá D. Belianis, ou outro qualquer, dizer que se lhe igualou, fosse no que fosse; porque se enganam; juro em boa verdade. E é assim, sem dúvida nenhuma; e quando não, que me respondam: se quando qualquer pintor quer sair famoso em sua arte, não procura imitar os originais dos melhores pintores de que há notícia? Esta mesma regra se observa em todos os mais ofícios ou exercícios de monta com que se adornam as repúblicas. Assim o há-de fazer, e faz, quem aspira a alcançar nomeada de prudente e sofrido, imitando a Ulisses, em cuja pessoa e trabalhos nos pinta Homero um retrato vivo de prudência e sofrimento, como também nos mostrou Virgílio na pessoa de Enéias o valor de um filho piedoso e a sagacidade de um valente e entendido capitão, não pintando-os ou descrevendo-os como eles foram, mas sim como deviam ser, para deixar exemplos de suas virtudes aos homens da posteridade. Deste mesmo modo Amadis foi o norte, o luzeiro, e o sol dos valentes e namorados cavaleiros, a quem devemos imitar, todos os que debaixo da bandeira do amor e da cavalaria militamos. Sendo, pois, isto assim, como é, acho eu, Sancho amigo, que o cavaleiro andante, que melhor o imitar, mais perto estará de alcançar a perfeição da cavalaria (CERVANTES, 2014, p. 404-405).

O famoso personagem, o cavaleiro de La Mancha, é exemplo didático e agradável sobre a origem e desenvolvimento dos desejos humanos. A contextualização do personagem como um imitador da cavalaria em época que ninguém deseja ser cavaleiro é um recurso literário que faculta evidenciar, de forma hilária, a natureza mimética do humano. Ele ajusta toda sua vida segundo o modelo eleito, ama, odeia, luta, veste-se, pensa, julga, sente e decide segundo uma única finalidade: aproximar-se de Amadis de Gaula. Por isso, Girard compara a vida cavaleiresca com a dos cristãos, que é a imitação de Jesus Cristo.

Poder-se-ia pensar, contudo, que D. Quixote é personagem que apresenta um caráter excepcional e que o autor compreenderia a relação mimética como anomalia antes do que regra.

Mas, o fato é que as relações apresentadas na obra, sem a participação de Dom Quixote, também são miméticas. Analisaremos, a título de exemplo, a história de Marcela, circunscrita a um episódio narrado que ocupa basicamente os capítulos XII, XIII e XIV da obra. A história é sobre Crisóstomo, renomado estudante de astronomia da região, e Marcela, uma jovem que optara por ter vida de pastora. Ambos são de família abastada. Além dos dois, Ambrósio, estudante e o melhor amigo de Crisóstomo, envolve-se no episódio.

A narrativa que faz um cabreiro a Dom Quixote, ao ser indagado sobre Crisóstomo, que seria enterrado no dia seguinte, inicia-se pelo espanto que causou em toda a comunidade ver tanto Crisóstomo como Ambrósio aparecerem vestidos de pastores e tudo abandonarem em busca de Marcela. As relações de rivalidade mimética entre os três personagens são evidenciadas ao longo da história. Marcela ficara órfã ainda criança e fora criada pelo tio sacerdote. Ao chegar na idade na qual deveria se casar, recusa-se e decide adotar trajes e vida de pastora. Ao adotar essa postura mimética em relação ao tio que é sacerdote, pastor de almas, e celibatário, torna-se polo de disputa mimética, pois ao mesmo tempo que estimula o desejo de muitos, jamais atende a ninguém. Relata o cabreiro:

Não é que fuja nem se esquive da companhia e convivência dos pastores, senão que os trata cortês e amigavelmente; mas em qualquer deles chegando a descobrir-lhe a sua intenção, ainda que seja tão justa e santa como a do matrimônio, afugenta-o que nem trabuco. Com estes procederem, **faz mais dano nesta terra do que se por ela entrara a peste**, porque a sua afabilidade e formosura atrai os corações dos que tratam com ela a que se lhe rendam e a amem; e o seu desdém e desengano os conduzem a termos de desesperação [...] (CERVANTES, 2014, p. 191, grifo nosso).

Curiosamente, apesar de descrever o comportamento de Marcela como educado e virtuoso, o cabreiro declara que os procedimentos de Marcela atingem a sociedade como uma peste, símbolo da desordem social instituída pela rivalidade mimética, pois Marcela gera disputas entre seus pretendentes, que se ampliava continuamente, característica da mediação interna. A descrição do cabreiro evidencia a derrocada de todos os pretendentes, ocasionado pelo própria Marcela: “Destes e daqueles, e daqueles e destes, livre e desenfreadamente vai triunfando a formosa Marcela” (CERVANTES, 2014, p. 192).

A cronologia da crise mimética é facilmente estabelecida. Marcela seduz Crisóstomo (que lembra o nome Cristo e, também, significa “boca de ouro” ou falante), em seguida, ele contagia seu amigo, que o imitava em relação aos estudos, passa a imitá-lo na adoração a Marcela.

O processo se amplia, como narra o cabreiro: “[...] não vos posso dizer à justa quantos ricos mancebos, fidalgos e lavradores tomaram o traje de Crisóstomo, e a andam requebrando por esses campos (CERVANTES, 2014, p. 191)”. Tomar “trajo de Crisóstomo”, que seria um modelo em evidência por ser culto e rico, é o mesmo que afirmar que se desejava Marcela como ele, ou melhor, porque ele a desejava, denunciando a origem do desejo. Os amantes de Marcela não usaram as roupas de pastores, mas *o trajo de Crisóstomo*. A morte de Crisóstomo é evidenciadora do resultado da crise mimética e não de sua extinção, ele não é um bode expiatório. Não há a formação *do todos contra um* nem ritual de execução ou expulsão, ele é simplesmente mais um que morreu na crise de indiferenciação gerada por Marcela, mais uma vítima da “peste” que ele e os outros criaram. No final do capítulo XIV, são descritas duas diferentes reações em relação à história contada pelo cabreiro.

Assim o fez D. Quixote; e o mais da noite o levou em memórias de sua senhora Dulcinéia, à imitação dos namorados de Marcela.

Sancho Pança lá se acomodou entre Rocinante e o seu jumento, e dormiu, não como amante desfavorecido, senão como homem moído a coices (CERVANTES, 2014, p. 193).

Quer dizer, Dom Quixote, como era característico, elabora uma relação mimética externa, ainda que a partir da narrativa de Marcela, não há interesse em conhecê-la, nem os rivais que a disputam. Como é característico do protagonista, não há busca de conflito mimético, ele direciona seu desejo a Dulcinéia, que, apesar ser identificada como uma mulher real, uma lavadeira, para o cavaleiro, ela é das mais belas e nobres donzelas e inatingível. Sancho sequer é tocado pela história, não há nenhum impulso em imitar a paixão pela tão cobiçada pastora. Todo o drama apenas o cansara. O desejo de Sancho, que o fez seguir Dom Quixote, é o de ser governador e tornar sua filha duquesa, desejo instituído por D. Quixote. Nada da história de Marcela o interessa.

O episódio de Marcela se relaciona com a narrativa do *Novo Testamento*, conhecida como a tentação no deserto:

Novamente o Diabo o levou a uma montanha altíssima e lhe mostrou todos os reinos do mundo em seu esplendor, e lhe disse: - Tudo isso te darei se prostrado me prestares homenagem. Então, Jesus lhe replicou: - Vai-te, Santanás! Pois está escrito: *Ao Senhor teu Deus adorarás, e somente a ele prestarás culto* (Mt, 4, 8-10).

Sendo o Diabo, em termos girardianos, uma figura simbólica da rivalidade mimética,

seu objetivo ao tentar Jesus é se colocar no lugar de Deus, ser Deus. Isto é, ser adorado como se fosse Ele. É preciso destacar um elemento em comum entre Jesus e o Diabo, a busca de querer ser imitado, mas por formas diversas. Jesus declara imitar Deus sem desejar substituí-lo, um modelo de mediação externa; o Diabo quer ser Deus, um modelo de imitação interna. A resposta de Jesus é reveladora da dimensão antissacrificial da Bíblia, em geral, e dos Dez Mandamentos, em particular, dado que a resposta “Ao Senhor teu Deus adorarás, e somente a ele prestarás culto” ecoa no primeiro mandamento:

Não terás outros deuses rivais meus. Não fará para ti uma imagem, nenhuma figura do que há em cima do céu, embaixo da terra, ou na água sob a terra. Não te prostrarás diante deles nem lhes prestarás culto; porque eu, Senhor, teu Deus, sou um Deus ciumento [...] (BIBLIA, Ex, 20,3-5).

Marcela, em linguagem neotestamentária, coloca-se em posição semelhante ao diabo. Torna-se um polo de atração de adoradores, a ninguém rejeita, ao mesmo tempo repele com veemência tudo o que poderia fazer a adoração cessar, como o casamento. Girard identifica os termos do Evangelho que descrevem esse comportamento: escândalo ou pedra de tropeço. A conduta de Marcela parece exemplificar a descrição da rivalidade mimética do autor francês:

É a primeira das inúmeras metamorfoses de Satanás: o sedutor do início se transforma em um adversário rebarbativo, um mais sério obstáculo do que todas as proibições ainda não transgredidas. O segredo desta lastimável metamorfose é fácil de descobrir. O segundo Satanás é a conversão do modelo mimético em obstáculo e em rival, é a gênese dos escândalos (GIRARD, 2002, p. 54).

Além dos grandes autores, Girard indica os Evangelhos como a narrativa que lança luz à lógica sacrificial dos mitos. Para o pensador francês, há uma superioridade inegável em termos hermenêuticos no tratamento da mimese nos Evangelhos em relação aos demais relatos mitológicos, ele afirma: “Revelando o processo mimético, eles [Os Evangelhos] penetram a opacidade dos mitos. Se nos apoiarmos sobre os mitos, ao contrário, não aprendemos nada sobre os Evangelhos” (GIRARD, 2012, p. 156).

4.2 João e Jesus: relações não rivais

Estudaremos a narrativa da relação entre Jesus e João Batista, que se caracterizava pela proximidade não apenas de convívio, mas familiar, de áreas de interesse e de atuação social. João Batista e Jesus, como muitos outros indivíduos destinados a vidas especiais, têm anúncios que antecedem o nascimento. Ambos foram anunciados pelo mesmo anjo, Gabriel, no início da gestação de suas mães que não tinham a expectativa de ter filhos. Maria, por ser muito jovem; Isabel era estéril e avançada em idade. João é anunciado a Zacarias, que estava oficiando no templo e lhe aparece um anjo e anuncia: “Não temas, Zacarias, pois teu pedido foi ouvido, e tua mulher Isabel te dará um filho, a quem chamarás João. Ele te encherá de gozo e alegria, e muitos se alegrarão com seu nascimento. Será grande diante do Senhor [...]” (BÍBLIA, Lc, 1, 13-15). Jesus é anunciado a Maria:

O anjo entrou onde ela estava e lhe disse: - Alegra-te, favorecida, o Senhor está contigo. Ao ouvir isso, ela se perturbou e refletia que tipo de saudação era essa. O anjo lhe disse: - Não temas, Maria, pois gozas o favor de Deus. Vê: Conceberás e darás luz à um filho, a quem chamarás Jesus. Ele será grande, levará o título de filho do Altíssimo; o Senhor Deus lhe dará trono de Davi seu pai, para que reine sobre a Casa de Jacó para sempre, e seu reinado não tenha fim (BÍBLIA, Lc 1, 28-33).

Outro fator comum são os nomes, tanto João como Jesus têm seus nomes definidos pelo enviado divino no momento do anúncio da gravidez. O fato de João ser mais velho do que Jesus, ainda que apenas por seis meses, seria um fator a mais de rivalidade, dada a relevância na cultura judaica da idade e da primogenitura, pois ambos são profetas enviados de Deus e Jesus teve um papel social mais relevante. Ao mesmo tempo que múltiplos fatores de rivalidade mimética são apresentados, a postura dos personagens indica um modelo de relação de mediação externa. O encontro de Maria e Isabel registra, curiosamente, a relação das duas crianças, ainda no ventre de suas mães, episódio que nos remete ao nascimento de Esaú e Jacó, contudo, indicando outro modelo de mediação:

Quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criatura deu um salto em seu ventre; Isabel cheia do Espírito Santo, exclamou com voz forte: Bendita és tu entre as mulheres e bendito o fruto do teu ventre. Quem sou eu para que me visite a mão de meu Senhor? (BÍBLIA, Lc, 1, 42-43).

O nascimento de João, na verdade, seu batismo oito dias após o nascimento, é marcado por um fenômeno incomum. Zacarias, seu pai, que ficara mudo até o dia do batismo, após duvidar do anúncio do anjo, ao ser indagado acerca do nome do filho, volta a falar e afirma: João. No episódio do nascimento de Jesus, registra-se, também, acontecimentos que indicam a excepcionalidade da criança. Em Lucas, assim é narrado.

Havia na região uns pastores que vigiavam a céu aberto. Um anjo do Senhor se lhes apresentou. A glória do Senhor os envolveu de esplendor e eles se aterrorizam. O anjo lhes disse: - Não temais. Vede: Dou-vos uma boa notícia, uma grande alegria para todo o povo: Hoje nasceu para vós na cidade de Davi o Salvador, o Messias e Senhor. Isso vos servirá de sinal: Encontrareis um menino envolto em panos e deitado numa manjedoura (BÍBLIA, Lc 2, 9-12).

Em Mateus, verifica-se que os magos, que procuram Jesus para homenageá-lo, são guiados por um astro:

[...] o astro que haviam visto surgir avançava à frente deles, até deter-se sobre o lugar em que estava o menino. Ao ver o astro, encheram-se de imensa alegria. Entraram na casa, viram o menino com sua mãe Maria, e, prostrando-se, prestaram-lhe homenagem. Depois abriram seus cofres e lhe ofereceram como dons ouro, incenso e mirra. Em seguida, avisados por um sonho que não voltassem à casa de Herodes, regressaram para sua terra por outro caminho (BÍBLIA, Mt, 2, 9-12).

Contudo, apesar de se ter, desde o início, indicações da superioridade de Jesus, é João que se torna o grande profeta da época, antes do aparecimento público de Jesus. Certamente, é um momento de alta probabilidade para um conflito mimético. João é considerado, inclusive, ser o Messias aguardado de Israel. Nada indica que Jesus possuía prestígio equivalente. Contudo, ainda antes de identificar Jesus como o Messias, João, chamado “o batista” por batizar, afirmava:

Visto que o povo estava na expectativa e todos perguntavam a si próprios se João não seria o Messias, João dirigiu-se a todos: - Eu vos batizo com água; mas está para chegar aquele que tem mais autoridade do que eu, e eu não tenho direito de desamarrar-lhe a correia das sandálias. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo (Lc 3, 15-16).

Após testemunhar sobre Jesus, quer dizer, declarar publicamente ser Jesus maior do que ele próprio, declara João Batista:

Vós sois testemunhas do que eu disse: Eu não sou o Messias, mas me enviaram à frente dele. Quem tem a noiva é o noivo. Aquele que o ouve alegra-se por ouvir a voz do noivo. E nisso consiste minha alegria completa. **Ele deve crescer, eu diminuir** (BÍBLIA, Jo, 3, 28-30, grifo nosso).

Essa fórmula, “ele deve crescer e eu diminuir”, parece-nos indicar uma ação oposta da rivalidade mimética, uma vez que evita qualquer tipo de disputa. Imagine-se, por exemplo, se Édipo, em Sófocles, assim se dirigisse a Tirésias, que inicialmente tentou evitar a disputa mimética. Se o modelo de Dom Quixote era Amadis de Gaula e o de Emma Bovary eram as heroínas românticas, o de João e de Jesus era o Deus hebreu que designara, conforme eles pareciam entender, um papel específico a cada um. A João Batista caberia anunciar o Messias; a Jesus, sê-lo. Essa é uma dimensão pouco explorada na teoria girardiana, os diferentes modelos de mimese, pois, como vimos, são personagens muito diversos que exemplificam a mimese externa.

João e Jesus também se assemelham na morte. O Evangelho atribuído a Marcos narra que Herodes havia mandado prender João porque “dizia a Herodes que não era lícito ter a mulher do próprio irmão. Herodíades tinha rancor dele e queria matá-lo, mas não conseguia” (BÍBLIA, Mc, 6:18-19). É central entendermos o motivo pelo qual João, portador de uma visão de mundo profética, decide por fazer crítica tão duras a Herodes por ele desposar a mulher de seu irmão. É pouco provável que estivesse preocupado com as questões legais ou moralistas no sentido dos “bons costumes”, o alerta do profeta parece ser um eco do aviso antissacrificial dos Dez Mandamentos, bem como do aprendizado cultural das histórias de rivalidade mimética entre irmãos, como a de Caim e Abel, Esaú e Jacó.

Herodes, ao tomar a mulher do irmão, obviamente, está em disputa mimética com ele; o texto torna isso ainda mais óbvio ao registrar o *status* inferior ou limitado que Herodíades desfrutava ante ao tetrarca, pois ela queria, mas não conseguiu matar João. Em momento anterior, Herodíades, quando concentrava a disputa entre os irmãos, pode ter gozado de maior poder de influência, porém, uma vez conquistado, o objeto do desejo, outrora transfigurado em fonte de bênçãos e felicidades incontáveis, decresce significativamente aos olhos de seu possuidor. Isso se explica pelo fato de que o valor do objeto é o valor dos desejos a ele vinculados e, no caso, a

intensidade da rivalidade mimética.

Uma vez conquistada, Herodíades parece perder seu valor para Herodes. Isso se confirmará com o estratagema que ela teve que pôr em execução para obter a morte de João Batista, precisou da filha, uma criança, para que Herodes atendesse à satisfação de seu rancor. Sentimento que pode ser entendido como a frustração de ter alcançado o seu objeto de desejo e, além da frustração da posse, o de ter sido acusada publicamente. João parece receber de Herodíades a ânsia do amor dedicado a Herodes, mas, agora, transformado em ódio, pois, como aconteceu a Jesus, a denúncia da lógica da rivalidade mimética é dos crimes imperdoáveis: ameaça a sobrevivência de toda a comunidade. Por isso, sempre é melhor que apenas um pereça.

Narra o texto neotestamentário que “A oportunidade chegou quando, no seu aniversário, Herodes ofereceu um banquete a seus magnatas, seus comandantes e às grandes personalidades da Galileia” (BÍBLIA, Mc, 6:21). O aniversário de Herodes, dia de seu nascimento, tem um caráter ritual. É uma atividade festiva que acontece todos os anos, que mobiliza a comunidade e a reúne em um banquete. O texto é criterioso o suficiente para enumerar: magnatas, comandantes e grandes personalidades. Tal exposição destaca que se trata de importante festividade e que se encontram reunidos representantes de toda a comunidade.

É nesse contexto que Herodíades consegue mobilizar a comunidade contra João Batista. Inicialmente, ela cria uma unidade, toda a comunidade representada nas festividades é integrada em um todo. Esse feito, como em muitos outros rituais, foi realizado por meio da dança, da música e, é razoável supor, por meio de bebidas alcoólicas.

Um destaque importante é que a dançarina jamais é nomeada. É instrumento de uma ação, não a protagonista dela. Afirma o texto: “A filha de Herodíades entrou, dançou e agradou a Herodes e aos convidados” (BÍBLIA, Mc, 6:22). Indica Girard:

O essencial aqui é a relação manifesta entre o mimetismo coletivo, o assassinio de João Batista e o estado de transe suscitado pela dança. É preciso tomar este prazer [o prazer de Herodes e de seus convivas.] em um sentido mais forte do que Freud e seu princípio do prazer; é um verdadeiro enfeitiçamento. Quando o possuído se abandona à identificação mimética, seu espírito se apodera dele e o “cavalga”, como frequentemente se diz nesses casos; ele se põe a dançar com ele. [...] Neste nível de intensidade máxima, o mimetismo sacrificial reina sem contestação; é por isso que os textos verdadeiramente profundos chegam sempre até ele (GIRARD, 2004, p. 125).

O deslumbramento é tão grande que Herodes diz: “pede o que quiseres”. Como uma quebra de expectativa, a dançarina, que a todos agradou, não tem nenhum desejo. Herodes diz a ela que dar-lhe-á até a metade de seu reino. Mas ela sai e vai perguntar a mãe: “o que lhe peço?”. Ela não deseja por si. Para o pensador francês, os seres humanos não sabem o que desejar, precisam sempre perguntar a outro: o que peço, o que devo buscar, o que devo querer? Após saber o “seu desejo”, a cabeça de João Batista, a filha age com a convicção de quem faz uma grande descoberta: sei o que desejar. Narra o texto: “Entrou logo, aproximou-se do rei e lhe pediu: quero que me dê imediatamente numa bandeja a cabeça de João Batista” (BÍBLIA, Mc, 6:25). É ilustrativa a passagem de insegurança de quem não sabe o que desejar, não apenas para convicção, mas para ampliação, no que diz respeito aos detalhes, do desejo descoberto. A filha quer “imediatamente” e “numa bandeja”, o desejo que, agora, é dela. Pois, a promessa de Herodes é satisfazer a ela, e não a Herodíades. Herodes se entristece. Como Pilatos, não desejava a morte de seu prisioneiro, mas, ambos, sendo políticos, entenderam que, para permanecer como condutores legítimos, deveriam ceder. No caso de Herodes, o texto é claro: “por causa do juramento e dos convidados [...]”. (BÍBLIA, Mc, 6:26).

Há sempre significativo grau de rivalidade nos encontros festivo-políticos como essa festa. A filha de Herodíades tinha agradado a todos, e agradá-la, inicialmente, caberia a Herodes. Mas, uma vez não cumprida a promessa, a rivalidade entre os convidados poderia brotar, inclusive em algum tipo de união contra o aniversariante. Como político experiente, sabia que não poderia negar o pedido, por isso, ainda que entristecido, “[...] mandou imediatamente um guarda com ordem de trazer a cabeça” (BÍBLIA, Mc, 6:27).

Na morte de João Batista, temos apresentado o mecanismo do bode expiatório, mas sem a culpabilização da vítima. Não há acusação de crimes ou responsabilização pelos males sociais. Conclui Girard:

É a verdade de todas as fundações religiosas que podemos ler abertamente neste texto, a verdade dos mitos, dos ritos e dos interditos. Mas o próprio texto não faz aquilo que ele revela; ele não vê nada de divino no mimetismo que reúne todos os homens. Ele respeita infinitamente a vítima, mas evita divinizá-la (GIRARD, 2004, p. 127).

O *Novo Testamento*, para o pensador francês, conclui o desenvolvimento da crítica à lógica sacrificial iniciada no *Antigo Testamento*. É uma conclusão crítica e a apresentação da possibilidade de uma nova dinâmica inter-relacional. Isso explica a ambiguidade do papel de

Iahweh ora caracterizado como uma divindade mitológica, com sua violência característica, ora como divindade que transcende a dinâmica da violência; porém, apesar do avanço, a revelação do mecanismo do bode expiatório permanece inconclusa. Apenas nos textos neotestamentários há a completa transcendência da divindade em relação aos ciclos da violência. A violência é apresentada como de origem exclusivamente humana.

5 CORDEIRO SACRIFICIAL

O estudo dos símbolos na narrativa joanina que vinculam Jesus à oferenda sacrificial é uma das três ideias centrais da teoria girardiana, que é a compreensão da Crucificação como uma representação paradigmática do mecanismo expiatório e, simultaneamente, como destruição da lógica sacrificial por meio da exposição de seu funcionamento interno que precisaria permanecer oculto, dado que a culpabilidade da vítima jamais poderia ser questionada³⁸. Girard, portanto, aponta a semelhança entre as demais histórias mitológicas e a narrativa neotestamentária e, ao mesmo tempo, destaca o diferencial que a torna destruidora da lógica sacrificial, fundamento da sociedade.

5.1 O significado da Crucificação

Um dos mais evidentes desafios da narrativa dos Evangelhos é o de lidar com o significado da crucificação de forma diversa do culturalmente estabelecido, pois, tanto na cultura romana quanto na judaica, a crucificação é punição reservada a criminosos. No judaísmo, trata-se da punição à criminosos amaldiçoados. Conforme se verifica em *Deuterônômio*:

Se um condenado à pena de morte for executado e pendurado a uma árvore, seu cadáver não ficará na árvore durante a noite; tu o enterrarás nesse no mesmo dia, porque Deus amaldiçoa quem é suspenso em uma árvore, e não deves contaminar a terra que o Senhor teu Deus te dará como herança (BÍBLIA, Dt, 21-22-23).

Há, também, a associação da crucificação com Absalão, filho de Davi, que, revoltando-se e combatendo contra seu pai, no momento de batalha fica preso, pendurado em um carvalho, e é morto pelos soldados de Davi. Absalão simboliza Adão, o filho que, por rivalidade mimética, quer o lugar do pai e, por isso, tem uma morte amaldiçoada (2Sm, 18, 6-17). A associação entre a

³⁸ É interessante notar que a obra de Girard, *A violência e o sagrado* (1972), foi aclamada nos meios intelectuais, inclusive com matérias elogiosas no *Le Monde*. Acredita-se por ter sido interpretada como trabalho erudito que igualaria o relato evangélico com os demais mitos. Em 1978, ao publicar a continuação dessa obra em *Coisas escondidas desde a fundação do mundo*, na qual é destacado o elemento diferenciador da narrativa neotestamentária, o autor afirma ter se surpreendido com a indiferença com que a obra foi recebida no meio acadêmico, apesar do sucesso com o público em geral.

morte pendurada em uma árvore e a crucificação é pertinente, considerando-se que a palavra grega *xylon* poderia ser traduzida por árvore, estaca ou madeira³⁹. Na tradução bíblica inglesa, King James, de 1611, em Atos dos apóstolos, a palavra árvore é utilizada: “The God of our fathers raised up Jesus, whom ye slew and hanged on a tree”⁴⁰ (Atos, 5,30). É preciso notar que a tradução dessa versão para o português substitui a palavra “tree” por madeiro. “O Deus de nossos pais ressuscitou a Jesus, ao qual vós matastes, pendurando-o no madeiro.”⁴¹ (Atos, 5,30). Outros elementos associam a crucificação a Absalão, por exemplo o fato dele ter ficado preso na árvore ao entrar em uma ramagem montado em um burro e ter sido morto por três dardos em seu coração. Eis a narrativa:

Então Joab disse: - Não vou ficar perdendo tempo contigo! Pegou três dardos e cravou-os no coração de Absalão, ainda vivo na ramagem do carvalho. Os dez ajudantes de Joab aproximaram-se e o golpearam, matando-o (BÍBLIA, 2Sm, 18, 14-15).

A ação dos ajudantes aproxima a cena dos linchamentos coletivos, dado que Absalão lutava contra o pai, quebrando assim um dos princípios centrais da ordem social, a hierarquia familiar. Essa interpretação da cruz como punição a criminosos amaldiçoados parece ter predominado inclusive entre os seguidores de Jesus, como indica o texto *Caminho de Emaús*, no Evangelho de Lucas. Assim a resposta de um discípulo sobre o motivo de sua aflição, tendo sido indagado por um desconhecido, que posteriormente, ele saberia ser Jesus:

Os sumos sacerdotes e nossos chefes o entregaram para que o condenassem à morte, e o crucificaram. E nós, que esperávamos que ele fosse o libertador de Israel! Além disso, hoje é o terceiro dia depois que isso aconteceu (BÍBLIA, Lc, 24, 20-21).

A fala do discípulo, não nomeado, apresenta as etapas da derrocada de suas expectativas: entregaram, condenado à morte, crucificado. Como foram crucificados ao lado de Jesus dois outros homens, considerados malfeitores, fica evidente a carga valorativa negativa da crucificação na época, o que, posicionando Jesus como criminoso comum, do ponto de vista romano, e criminoso amaldiçoado, na perspectiva judaica, desqualificaria-no como Messias. A

³⁹ Cf. <https://abrir.link/iflu6>.

⁴⁰ God. King James Bible for Kindle: 1611 KJV (p. 1947). kjvmp3.org. Edição do Kindle.

⁴¹ James, King. Bíblia King James 1611: Com Concordância e Pilcrow's (p. 1762). Edição do Kindle.

cruz, portanto, símbolo consagrado da culpabilidade e da maldição, tornou-se símbolo do sacrifício de um inocente.

A consciência do assassinato de um inocente é o elemento central que diferencia a narrativa cristã em relação aos mitos. O pensador francês distingue o Cristianismo das religiões da Antiguidade pelo critério dessa consciência, que parece ser, também, o traço central da narrativa atribuída a João: a inocência da vítima sacrificada. Tal compreensão é a chave hermenêutica que fundamenta a elaboração de uma nova antropologia, segundo Girard. Portanto, a criação literária neotestamentária seria instituidora de nova perspectiva epistemológica, cultural e moral ao proclamar a inocência de Jesus, que, além de ausente de culpa, é o Messias.

Para compreender essa transmutação, analisaremos o Evangelho de João como construção simbólica que permite uma releitura do processo da crucificação, em geral, e o símbolo do cordeiro e do pastor, em particular.

No primeiro capítulo, do Evangelho atribuído a João, Jesus é identificado como o Palavra divina que se fez carne e como Cordeiro; no segundo capítulo, como Pastor, no sentido de líder religioso, sacerdote, ao transformar água em vinho e ao purificar o templo. Essa abertura assenta informações que irão estruturar uma trama reinterpretada da Crucificação e apresentar um personagem possuidor de origem divina e que se mantém pleno de consciência ante o desenrolar dos episódios de sua vida, inclusive nos momentos mais dramáticos da Crucificação e após sua morte.

O Jesus de João, no momento de sua prisão, repreende Pedro por tentar impedir que o prendam: “Jesus disse a Pedro: - Embainha a tua espada. Não vou beber a taça que o Pai me ofereceu?” (BÍBLIA, Jo, 18, 11); e, enquanto estava na cruz, declara: “Jesus, vendo a mãe e ao lado o discípulo predileto, diz à mãe: - Mulher, eis teu filho. Depois diz ao discípulo: - Aí está a tua mãe!” (Jo, 19, 26-27). O cerne da ressignificação, parece-nos, encontra-se na origem de Jesus como a Palavra divina, e em sua definição como Cordeiro e como Pastor.

No princípio já existia a Palavra e a Palavra se dirigia a Deus e a Palavra era Deus. Esta, no princípio, se dirigia a Deus. Tudo existiu por meio dela, e sem ela nada existiu de tudo o que existe. Nela havia vida, e a vida era a luz dos homens. A luz brilhou nas trevas, e as trevas não a compreenderam (BÍBLIA, Jo, 1:1-4).

Ao iniciar o Evangelho com o “no princípio”, palavra idêntica a do início da Bíblia

hebraica, o autor, além de destacar a dimensão pré-humana de Jesus, que existia antes da criação do mundo, simboliza um novo início para a humanidade. Tal compreensão é reafirmada em diversas passagens na narrativa joanina. Durante uma discussão com os judeus, Jesus diz “Asseguro-vos: antes de Abraão existisse, eu existo” (BÍBLIA, Jo, 8, 58), tal a radicalidade dessa afirmação que os judeus tentaram apedrejá-lo. Na oração, Jesus assim se expressa: “Pai... a glória que me destes, porque me amastes antes da fundação do mundo” (BÍBLIA, Jo, 17, 24). Este é um claro argumento de superioridade em uma cultura caracterizada pela primogenitura, na qual o primeiro filho é o verdadeiro herdeiro e sucessor, ao qual todos os irmãos devem obediência. Contudo, é uma primogenitura de características cósmicas, o Jesus de João transcende a condição de todos os profetas que o antecederam, não apenas por sua relação especial com Deus, mas, também, por existir antes do mundo.⁴²

O autor do Evangelho de João tem o desafio de estruturar uma narrativa que crie um nexos cultural aceitável entre uma origem tão elevada e um final, aparentemente, vergonhoso. Torna-se necessário apresentar uma estrutura narrativa na qual as marcas da condenação possam ser lidas como sinais de uma missão divina. Isso significa provar a inocência da vítima sacrificial, unanimemente condenada, mostrando a impossibilidade de sua culpa, porque a vítima era o enviado de Deus. Tal feito estrutura-se em símbolos centrais, abordaremos dois deles: o símbolo do cordeiro e do pastor. Vítima e Messias.

A narrativa joanina apresenta o testemunho de João Batista, que é definido como aquele que veio testemunhar. Três testemunhos de Batista são registrados em três dias seguidos. No primeiro dia, declara: “Este era aquele de quem eu disse: ‘O que vem depois de mim passou-me à frente, porque existia antes de mim’” (BÍBLIA, Jo, 1,15). Observa-se, nessa declaração, tanto a idade de João, que nasceu primeiro, como o prestígio dele, mais elevado do que o de Jesus. Porém, Jesus “passa a sua frente”, quer dizer, supera-o e a explicação reforça a informação do Prólogo, “ele existia antes de mim”, isso implica que Jesus é o primogênito de Deus, portanto, está acima de todos. É uma explicação metafísica com correspondência cultural. Apesar da primogenitura estar fortemente estabelecida na cultura hebraica, há inúmeros protótipos de filhos mais novos, excepcionais, que superam seus irmãos mais velhos. Tais como Abel, irmão mais novo de Caim; Isaac, irmão mais novo de Ismael; Jacó, irmão mais novo de Esaú; e José, que supera seus onze

⁴² Veja-se o comentário, sobre esses versículo da Bíblia do Peregrino: “João remonta [a origem de Jesus] mais além do humano e talvez por esse motivo tenha merecido a figura de águia” (BÍBLIA, p. 2186).

irmãos mais velhos. É um tema culturalmente relevante, que será um indicativo da excepcionalidade de Jesus. Além disso, sendo João Batista considerado o profeta de seu tempo, seu testemunho não apenas da missão profética de Jesus, mas da superioridade deste, é fator de importante prestígio social, bem como evidencia a ausência de rivalidade mimética.

No segundo dia, narra o texto: “No dia seguinte, vê Jesus dirigindo-se para ele e diz: ‘Eis o cordeiro de Deus, que tira o erro do mundo’” (BÍBLIA, Jo, 1, 29). E depois: “No dia seguinte, de novo se encontrava João [por ali] e [também] dois dos seus discípulos. E olhando para Jesus, que passava, diz: ‘Eis o cordeiro de Deus’.” (Jo, 1, 35). Antes de abordarmos a simbologia do cordeiro, é válido destacar o uso de uma linguagem associada ao julgamento, instituição de origem sacrificial, conforme apresentado anteriormente, no uso de termos, como: “dar testemunho”; “para testemunhar”; “esse foi o testemunho”; “ele confessou”; “e confessando disse”, o que se relaciona a uma oposição ao julgamento da Crucificação, no qual foram vencidos pelos testemunhos acusatórios dos fariseus. João Batista é a testemunha de defesa, ele se identifica, após ser perguntado se será uma profeta, respondendo: “Eu sou a voz daquele que clama no deserto: aplainai o caminho do Senhor” (Jo, 1, 23), o que o define como o anunciador do Messias, pois é uma citação do profeta Isaías, que diz:

Uma voz grita: No deserto preparai um caminho para o Senhor, aplainai a estepe, uma estrada para o nosso Deus. [...] Vede, o Senhor chega com poder, e seu braço comanda. Vede, com ele vem seu salário, e sua recompensa o procede. Como pastor que apascenta o rebanho, seu braço reúne, toma nos braços os cordeiros e faz as mães se deitarem (BÍBLIA, Is, 40, 3 e 10-11).

Ao evocar a profecia de Isaías, João se identifica com aquele que vem anunciar o Messias, que na profecia de Isaías é o Pastor. Pastor na Antiguidade era termo comumente usado, também para líderes sociais e políticos.⁴³ Comenta Frye (2004, p. 216): “Como herói da inteira narrativa bíblica, Cristo une em si todas as sortes de autoridade reconhecidas: especificamente, as de profeta, sacerdote e rei”. Portanto, o testemunho de João Batista institui um quadro de referência para a leitura da narrativa que será apresentada, na qual o personagem central é, simultaneamente,

⁴³ 27 The Greek classics, which were the mainstay of education throughout the Greco-Roman world, used “shepherd” as a metaphor for leaders like Agamemnon the king. Philosophers and orators often compared the art of governing a people to the art of shepherding a flock. Koester, Craig R.. Symbolism in the Fourth Gospel (pp. 16-17). Fortress Press. Edição do Kindle.

cordeiro e pastor; oferenda e sacerdote.

5.2 Jesus como Cordeiro

Ao nomear Jesus como Cordeiro de Deus, João Batista o vincula ao cordeiro substitutivo no sacrifício de Isaac; ao cordeiro pascal sacrificado para salvar os primogênitos israelitas, antes da saída do Egito; bem como ao servo sofredor de Isaías, servo inocente que, abatido como um cordeiro, salva a todos. Apesar da simbologia do cordeiro estar solidamente associada a Jesus, é relevante constatar que esse símbolo não faz parte de suas afirmações ontológicas, caracterizadas pela fórmula “Eu sou”⁴⁴ de uso tradicional na Antiguidade. Nesses momentos nos quais Jesus define a si mesmo, em afirmações tais como: “Eu sou o pão da vida” (BÍBLIA, Jo, 6:35) “Eu sou a luz do mundo” (Jo, 8:12); “Eu sou a porta” (Jo, 10:9); “Eu sou o bom pastor” (Jo, 10:11); “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo, 11:25); “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo, 14:6); “Eu sou a videira verdadeira” (Jo, 15:1); “Eu sou rei” (Jo, 18:37). Portanto, podemos afirmar que a caracterização de Jesus como cordeiro se origina nos outros, tal como acontece na eleição da vítima sacrificial. João Batista indica seu destino ao defini-lo com cordeiro de Deus e, também, sua inocência; cabe à coletividade, conduzida por seus sacerdotes, realizar a eleição e a execução da vítima, que, nos cultos sacrificiais, aceita como justa a condenação e torna-se receptáculo da violência coletiva. Contudo, no caso neotestamentário, o fenômeno é semelhante, diferindo, na não aceitação de sua responsabilidade pela crise mimética. Jesus, em diálogo com Pilatos, declara que é o rei que veio ao mundo para testemunhar a verdade. Essa é a confissão da vítima sacrificial que, para Girard, restaura a verdade sobre a inocência de todas as vítimas sacrificiais. Afinal, a condenação que Jesus sofre é por ser um rei que apresenta a verdade, mas não um rei que compete pelo poder político do mundo ou que tenha cometido um ato criminoso que destrutura a sociedade como incesto, parricídio ou assassinato de muitos por envenenamento das águas ou outros meios. Se o bode expiatório é inocente, o mecanismo mimético perde sua eficácia.

Trataremos do símbolo do cordeiro, na cultura hebraica, por meio dos episódios

⁴⁴ Readers familiar with the Scriptures would have recognized that “I Am” (*egM eimi*) was a form of God’s name. When God appeared to Moses in the burning bush, he said “I Am who I Am. . . . Say to the people of Israel, I Am has sent me to you” (Exod 3:14). The words *egM eimi* do not appear in the Greek translation of this passage, but are used in texts like: “Behold, behold that I Am, and that there is no god beside me” (Deut 32:39), and “I Am and there is no other” (Isa 45:18; cf. 43:10; 51:12).⁴¹ The focus on the “I Am” shows that Jesus was the one in whom God’s name and identity were revealed. (KOESTER, 2003, p. 97-99).

bíblicos acima referidos, pois estavam presentes no imaginário dos judeus à época de Jesus e o associavam às práticas sacrificiais. É importante registrar, ainda que nos ocupemos de uma tradição específica, que as práticas sacrificiais eram semelhantes nos diversos cultos na Antiguidade.

Para a maioria dos adeptos de um culto helenístico, e, particularmente, para aqueles que participaram dos cultos de sacrifício grego e romano, o sacrifício judeu teria sido reconhecido como o mesmo fenômeno ritual. Eles teriam sido capazes de colocar as práticas judaicas na mesma categoria ritual que as suas próprias práticas. O mesmo seria verdade, reciprocamente, para os judeus. As práticas de sacrifício judaicas e greco-romanas eram de fato muito semelhantes em suas formas básicas. Elas envolviam o abate de vítimas animais em locais de culto designados e a manipulação de seus corpos de várias maneiras. Pontos comuns notáveis eram a aplicação de sangue em um altar, a queima de porções selecionadas do corpo no fogo do altar como oferenda à divindade ou divindades e o cozimento e consumo de partes dos animais sacrificados (GILDERS, 2011, p. 94-105, *tradução nossa*)⁴⁵.

Assim, conforme Gilders (2011, p. 95), o judaísmo era conhecido como a religião do sacrifício, com um *modus operandi* muito próximo das práticas greco-romanas.

5.3 O sacrifício de Isaac

Isaac é o filho sucessor de Abraão, patriarca das três principais religiões monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. O relato no livro de Gênesis se inicia com uma ordem para Abrão: “Sai de tua terra natal, da casa de teu pai...” (Gn, 12, 1) e em seguida uma promessa: “Farei de ti um grande povo” (Gn, 12, 2). No versículo 4, a narrativa reverte a ordem da resposta de Abrão à ordem da divindade, o texto expressa, primeiro, a partida de Abrão e, depois, aqueles que levou consigo. “Abrão partiu, conforme o Senhor lhe havia dito, e com ele partiu Ló. Abrão tinha setenta e cinco anos quando saiu de Harã. Abrão levou consigo Sarai, sua mulher, seu sobrinho Ló, tudo que havia adquirido [...]” (Gn, 12,5). Esse recurso estilístico enfatiza a disposição do personagem

⁴⁵ For most adherents of a Hellenistic cult, and particularly for those who participated in the Greek and Roman sacrificial cults, Jewish sacrifice would have been recognizably the same ritual phenomenon as their own. They would have been able to place Jewish practices into the same ritual category as their own. The same would have been true, reciprocally, for Jews. Jewish and Greco-Roman sacrificial practices were indeed very similar in basic form. They involved the slaughter of animal victims at designated cult places and the manipulation of their bodies in various ways. Notable points of commonality were application of blood to an altar, the burning of select body portions in an altar fire as an offering to the deity or deities, and the cooking and consumption of parts of the animals by the sacrificers.

em seguir imediatamente a ordem da divindade, característica que será decisiva na conclusão da narrativa.⁴⁶ Mas, como Sarai não lhe dava filhos, ela propôs a Abrão que tivesse um filho com sua escrava egípcia, Agar. Dessa união, nasce Ismael, primeiro filho de Abrão. Anos depois, Deus faz uma Aliança com Abrão, repetindo a promessa de que ele será pai de uma multidão de descendentes. Como resultado dessa Aliança, o nome de Abrão e Sarai são alterados para Abraão e Sara e a circuncisão estabelecida para expressar a ideia de que “[...] levareis na carne a minha aliança” (Gn, 17, 13). Após esses acontecimentos, Sara, idosa e estéril, concebe Isaac como realização da promessa da Aliança. Isaac é colocado no lugar de Ismael e considerado a realização da promessa longamente esperada pelo patriarca.

Esse contexto é necessário para se compreender o significado do episódio do sacrifício de Isaac. De forma semelhante ao início da narrativa, Deus se dirige para Abraão e lhe ordena: “Pega teu filho único, teu querido Isaac, vai ao país de Moriá, e aí o oferecerás em sacrifício num dos montes que eu te indicarei” (Gn, 22, 2). Muitos recursos estilísticos são utilizados para aumentar a carga dramática desse comando, dentre eles, inicialmente, é dada uma ordem, “pega”, em seguida, é descrito o que deverá ser pego, Isaac. Após, Isaac é descrito como “teu único filho” e “teu querido Isaac” para destacar a dimensão do que está sendo pedido, ainda que Abraão tenha tido Ismael como primeiro filho com a serva de Sara, Agar. A conclusão é a finalidade, o sacrifício. A qualificação de Isaac como “filho único” e “teu querido” indica Isaac como tipo de Jesus, na definição de Frye, dado que Jesus, que é o filho de Deus, “Tu és o meu filho querido, o meu predileto” (BÍBLIA, Lc, 3:22); “Filho único de Deus” (Jo, 3:18); “Jesus é o Messias, o Filho de Deus” (Jo, 21:31).

Após a ordem divina:

Abraão madrugou, selou o asno, e levou dois criados e seu filho Isaac; cortou lenha para o sacrifício e encaminhou-se para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, Abraão ergueu os olhos e avistou o lugar ao longe: Abraão disse a seus criados: - Ficai aqui com o asno; eu e o menino iremos até lá para adorar a Deus, e depois voltaremos a vós. Abraão pegou a lenha para o holocausto, colocou-a sobre seu filho Isaac, e ele levava o fogo e a faca. Os dois caminhavam juntos. Isaac disse a Abraão: - Pai! Ele respondeu: - Aqui estou meu filho. O menino disse: - Temos fogo e lenha, mas onde está o cordeiro

⁴⁶ É digno de registro que existem na Antiguidade (as datas propostas em relação a vida de Abraão variam entre 2.000 BC e 1400 BC) épicos que desenvolvem temas semelhantes, tais como, a epopéia de Aqhat que relata a jornada heroica de legandário rei de Canaã, Dan’el, que culmina no nascimento de seu filho. Bem como, a epopéia de Kret, um rei legendário, destituído de família, com tema semelhante. Ver Cyrus H. Gordon and Gary A. Rendsburg, **The Bible and the Ancient Near East**, pp. 109–130. Cyrus H. Gordon, “**The Patriarchal Narratives**,” *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 13 (1954), pp. 56–59. (Extraído do curso de Gary A. Rendsburg, aula 10).

para o holocausto? Abraão respondeu: - Deus providenciará o cordeiro para o holocausto, meu filho. E continuaram caminhando juntos. Quando chegaram ao lugar de que Deus lhe falara, Abraão ergueu aí um altar e pôs a lenha por cima. Depois, amarrou seu filho Isaac e o pôs sobre o altar, em cima da lenha. Então Abraão pegou a faca para degolar o filho; Mas o anjo lhe gritou do céu: - Abraão! Abraão! Ele respondeu: - Aqui estou. Deus lhe ordenou: - Não estendes a mão contra teu filho, nem lhe faças nada. Já comprovei que respeitas a Deus, porque não me negastes teu filho amado, teu filho único. Abraão ergueu os olhos e viu um carneiro enroscado pelos chifres nos arbustos. Abraão se aproximou, pegou o carneiro e o ofereceu em sacrifício em lugar de seu filho. Abraão deu a esse lugar o nome de “O Senhor providencia”; por isso ainda hoje se diz: “O monte onde o Senhor providencia”. Do céu, o anjo do Senhor tornou a gritar a Abraão: - Juro por mim mesmo - oráculo do Senhor -: por teres agido assim, por não teres poupado teu filho, teu único filho. eu te abençoarei, multiplicarei teus descendentes como as estrelas e como a areia da praia (BÍBLIA, Gn, 22:3-17).

Há inúmeros pontos de semelhança em relação à narrativa da Crucificação: Isaac é levado de madrugada, momento em que Jesus foi preso; conduzido para o sacrifício por três pessoas, que podem simbolizar a multidão; não há qualquer objeção sobre a legitimidade do ato (Sara, por exemplo, não aparece nesse episódio), pois agem sob às ordens do sagrado, que tem como líder alguém com autoridade sacerdotal, Abraão. A vítima chega ao local do sacrifício montado em um asno; desce e vai caminhado em direção ao local do sacrifício, carregando um madeiro. Porém, ele não está consciente do que lhe sucederá. É inocente também no sentido de ignorar. Por isso, indaga: “mas onde está o cordeiro para o holocausto?”

Para Girard⁴⁷, a resposta de Abraão é um dos pontos altos de toda a Bíblia, o próprio Deus proverá o cordeiro para ser queimado como oferta. A intercessão da divindade altera o desfecho previsto e isso reverte a lógica do sacrifício. Não se trata de uma oferenda humana ao divino, mas é Deus que oferece o objeto do sacrifício para salvar o homem, pois cabe a Isaac ser o elo de uma descendência tão numerosa quanto as estrelas do céu. Tal evento é o término dos sacrifícios infantis para os judeus sob a justificativa da sanção divina. Após Isaac ter sido poupado de ser sacrificado, a divindade se refere a ele como: teu filho amado, teu filho único e teu filho.

Com esse episódio, torna-se injustificável o sacrifício infantil para os hebreus; bem como o ato de obediência torna-se referência paradigmática, pois o texto ressalta o valor da

⁴⁷ When Isaac asks his father: ‘The fire and wood are here, but where is the lamb for the burnt offering?’ Abraham’s answer is extraordinary, and one of the most significant points in the whole of the Bible: ‘God himself will provide the lamb for the burnt offering’ (BÍBLIA, Genesis 22.1–8). This sentence announces the finding of the ram that will replace Isaac, but Christians have always seen a prophetic allusion to Christ as well. God, in this sense, will give the one who will sacrifice himself in order to do away with all sacrificial violence. It is not ridiculous, it is marvellous. The great scene of Abraham’s sacrifice is the renunciation of the sacrifice of infants (which is latent in the biblical beginning) and its replacement with animal sacrifice (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 146).

abnegação de Abraão por não negar o sacrifício de seu amado filho, ato recompensado por bênçãos incontáveis, como as areias da praia.

Na narrativa do Evangelho de João, afirma Jesus, em diálogo com Nicodemos: “Deus tanto amou o mundo, que entregou seu filho único [...]” (BÍBLIA, Jo, 3:16). O modelo de relação com a divindade, com a integração simbólica da história de Isaac, sofre uma alteração significativa. Na narrativa veterotestamentária, Deus salva Isaac, filho de Abraão, o patriarca das nações, substituindo-o por um cordeiro no momento do sacrifício. Em seguida, abençoa Abraão e promete multiplicar seus descendentes, por ele não ter poupado seu único filho. Em João, Jesus é o cordeiro e o filho amado; Deus é o Pai que por amor ao mundo não poupa seu filho amado. Em termos girardianos, a Crucificação é absolutamente necessária, é o método de extinção do mecanismo expiatório por ser capaz de, simultaneamente, reproduzi-lo e denunciá-lo.

Essa sofisticada integração simbólica é validada pelo que Frye define como a atitude do *Novo Testamento* em relação ao *Antigo Testamento*. Assim escreve o crítico canadense:

O ponto de vista do Novo Testamento sobre o Antigo Testamento é que este é, essencialmente, uma profecia do que vai acontecer mais tarde, ou seja, a vinda de Cristo. Consequentemente, tudo o que acontece no Antigo Testamento é um tipo de algo que acontece no Novo Testamento. O que acontece no Novo Testamento explica o acontecido no Antigo Testamento, e, por isso, é chamado um antitipo. (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 36, tradução nossa)⁴⁸

Frye nos indica uma chave de leitura central para a compreensão de toda a abordagem neotestamentária, pois sem entender essa forma específica de leitura e integração simbólica as narrativas da revelação cristão tornam-se incompreensíveis.

5.4 Páscoa judaica

José, filho de Jacó e neto de Isaac, acolhe os israelitas no Egito após assumir o mais alto cargo administrativo do reino em nome do Faraó (Gn, 37-50). Um ou dois séculos depois, os hebreus passaram a ser perseguidos (Ex, 1,6:10). A perseguição era justificada pelo medo causado

⁴⁸ The New Testament's view of the Old Testament is that it presents what is essentially a prophecy of what is going to happen later, namely, the coming of Christ. And consequently, everything that happens in the Old Testament is a type of something that happens in the New. What happens in the New Testament explains the Old Testament happening, and therefore it's called an antitype. (p. 36)

pelo crescimento da população israelita, temiam que ela poderia se voltar contra os egípcios. Inicialmente, como forma de combater o crescimento dos descendentes de Abraão aumentaram os trabalhos e os tributos, “Porém, quanto mais os oprimiam, mais eles cresciam e se propagavam” (Ex, 1, 12). A estratégia seguinte foi a de matar as crianças recém-nascidas do sexo masculino, mas as parteiras não executaram as ordens do Faraó. Em seguida, ele ordena que a população lance ao rio os recém-nascidos homens. Moisés nasce nessa época, “Vendo que era muito bonito, ela [sua mãe] o manteve escondido por três meses” (Ex, 2:2), depois “Não podendo mantê-lo escondido por mais tempo, pegou uma cesta de vime, revestiu-a de barro e piche, pôs nela a criança, depositando-a entre os juncos, à margem do Nilo” (Ex, 2,3). A criança foi encontrada e adotada pela filha do Faraó, deu-lhe o nome de Moisés, dizendo: “Eu o tirei das águas” (Ex, 2,10).

Moisés, adulto, interfere em uma disputa entre um egípcio e um hebreu e termina por matar o egípcio, esconde seu corpo e pensa que ninguém testemunhou o assassinato. No dia seguinte, ele interfere em uma disputa entre dois hebreus, e um deles lhe diz: “Quem te nomeou nosso chefe e juiz? Pretendes matar-me como matastes o egípcio? Moisés assustou-se pensando que o fato fosse conhecido” (Ex, 2,14). Por isso, ele foge do Egito e refugia-se em Madiã. Ao defender as filhas do sacerdote de Madiã, quando estavam sendo expulsas do bebedouro por outros pastores, ele ganha confiança do sacerdote e casa-se com uma de suas filhas. Torna-se pastor. Enquanto cuidava do rebanho do sogro, Deus lhe aparece e se identifica: “Eu sou o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó” (Ex, 3,6). Após esse encontro, Moisés dirige-se ao povo hebreu anunciando a promessa da libertação e vai ao Faraó solicitar a libertação dos hebreus. Porém, o Faraó desconhece o Deus dos hebreus, recusa a libertá-los e ainda amplia as exigências de trabalho dos hebreus.

Ante a negativa do Faraó, dá-se a disputa na qual acontecem as dez pragas do Egito. A primeira foi a transformação da água do Nilo em sangue (Ex, 7, 14-25); a segunda, a praga de infestação de rãs (Ex, 8, 1-15); a terceira, a praga de infestação de mosquitos ou piolhos⁴⁹ (Ex, 8, 16-19); a quarta, a da infestação de moscas (Ex, 8, 1-15); a quinta, uma peste que mata bois, cavalos, asnos, camelos e ovelhas (Ex, 9, 1-7); a sexta praga foi úlceras e chagas, que atingiram todos os homens e animais (Ex, 9, 8-12); a sétima foi uma tempestade de granizo (Ex, 9, 13-35); a oitava praga, a infestação de gafanhotos (Ex, 10, 1-20); a nona, a de três dias de escuridão (Ex, 10,

⁴⁹ Na tradução da Bíblia do Peregrino temos mosquitos; já na tradução de João Ferreira temos piolhos.

21-29); e a décima praga foi a morte dos primogênitos (Ex, 11, 1-10). Após esta, os israelitas partiram do Egito. Como destaca Frye sobre o Êxodo:

Jeová tem sido descrito por um erudito alemão como o "Deus-que-tira-do-Egito" ["out-of-Egypt-bringing-God,"], que é o tipo de coisa que os alemães fazem. A libertação do Egito, portanto, é o modelo para tudo o mais que acontece [...] Mais uma vez, o relato bíblico é uma estória, não uma história, e não é o Egito histórico que é a "fornalha de ferro" [Deuteronômio 4:20] da qual Israel é libertado, mas o Egito espiritual. A libertação do Egito, que é onde a história de Israel propriamente dita começa, é o tema do Livro do Êxodo. [...] Como o Êxodo é o modelo para cada libertação no Antigo Testamento, podemos dizer que, metaforicamente, o Êxodo é a única coisa que realmente acontece no Antigo Testamento. Assim, na Bíblia cristã, o Êxodo seria, mais do que qualquer outro evento no Antigo Testamento, o tipo do mais importante antitipo de Cristianismo, ou seja, a Ressurreição de Cristo (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 91-92, tradução nossa)⁵⁰.

Moisés é claramente, na nomenclatura de Frye, um tipo de Jesus. Ambos são perseguidos ao nascer. As crianças que nascem no período de Moisés deveriam ser atiradas no rio, porque os hebreus estavam crescendo e se propagando, quer dizer, eram perseguidos por estarem concretizando a promessa de Deus a Abraão, tornando-se uma descendência numerosa. Os recém-nascidos da época de Jesus foram mortos pelos soldados de Herodes por terem idade próxima do enviado de Deus. Não há, portanto, nenhuma justificativa mitológica, isto é, apresentada como aceitável na narrativa. Todos os mortos são vítimas inocentes, o que não fazia parte do padrão do mito. Cronos parece ter alguma justificativa para matar seus filhos e Édipo, em Sófocles, recém-nascido sofre tentativa de assassinato que nunca é julgada inapropriada. Há, por outro lado, uma curiosa inversão, pois Moisés, ao conquistar a libertação de seu povo, sai do Egito. Jesus, por sua vez, vai para o Egito ao nascer, para fugir da perseguição de Herodes. E inicia sua missão profética ao sair do Egito. Frye relaciona os nomes dos pais de Jesus com os nomes presentes na narrativa mosaica:

[...] no relato do Evangelho, Jesus é levado ao Egito por José e Maria. No relato anterior, Moisés cresce no Egito, e os nomes "José" e "Maria" lembram o "José" que conduziu os israelitas ao Egito em primeiro lugar e a "Míriam" que era a irmã mais velha de Moisés.

⁵⁰ Jehovah has actually been described by a German scholar as the "out-of-Egypt-bringing-God," which is the kind of thing Germans do. The deliverance from Egypt therefore is the model for everything else that Happens [...] Once again, the Biblical account is a story, not a history, and it is not the historical Egypt that is the "furnace of iron" [Deuteronomy 4:20] from which Israel is delivered, but the spiritual Egypt. The deliverance from Egypt, which is where the history of Israel properly speaking begins, is the theme of the Book of Exodus. [...] As the Exodus is the model for every deliverance in the Old Testament, we can say that, metaphorically, the Exodus is the only thing that really happens in the Old Testament. Hence, in the Christian Bible, the Exodus would be, more than any other event in the Old Testament, the type of the most important antitype of Christianity, that is, the Resurrection of Christ (p. 91-92).

Na verdade, há uma sura do Corão que identifica a "Míriam" da história do Êxodo com "Maria" dos Evangelhos (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 93, tradução nossa)⁵¹.

Moisés, com três meses, é salvo das águas em uma cesta de vime, e Jesus nasce em uma manjedoura, ambos fugindo de perseguição. Adultos, lidam com uma situação semelhante, a rivalidade mimética, uma disputa entre dois homens de seu povo. Moisés, como já exposto, termina por cometer assassinato. Jesus, ao ser instado a participar de disputa semelhante, tem atitude diferente, conforme vemos em Lucas: “Alguém da multidão disse: - Mestre, dize a meu irmão que reparta comigo a herança. Respondeu-lhe: - Homem, quem me nomeou juiz ou árbitro entre vós?” (Lc, 12:13-14).

O contexto em que a solicitação é feita a Jesus tem muitos elementos sacrificiais: Jesus é convocado a participar em uma disputa em meio a uma multidão, e, como comenta Girard, a multidão é sempre assassina. Outro aspecto é a natureza da disputa: uma herança entre irmãos, que tende a ter alto grau de rivalidade mimética, pois, comumente, cada um possui idêntico modelo, pai ou mãe, e na ausência deles, é por intermédio dos objetos que deixaram que se pode possuí-los. Além disso, na ausência de uma autoridade superior, o pai, para limitar as disputas, estas tendem a expandirem-se. Intervir, portanto, na disputa, nesse contexto, polarizaria os ânimos da multidão e, uma vez que se estabelecesse o “culpado”, o bode expiatório, o irmão desonesto, o processo se tornaria incontrolável contra a vítima eleita. Entretanto, diferindo de Moisés, Jesus se recusa a participar. Assim, interrompe o contágio mimético. Destaque-se que a pergunta feita pelo opositor de Moisés é praticamente a mesma feita por Jesus no Evangelho de Lucas. Com isso, demarca-se uma clara relação de tipo e antitipo entre Moisés e Jesus.

Moisés, após retornar ao Egito, irá conduzir uma inversão da lógica sacrificial ao transformar a expulsão punitiva, característica dos processos sacrificiais, em libertação conquistada, por meio da instauração de crise social, pestes e mortes. Ele é o gerador dos males que atingem o Egito e os realiza com consciência e finalidade almejada definida. É uma “crise mimética” implementada com o objetivo de se gerar um “processo sacrificial” que visa alcançar a “punição”. Tal relato incita a reflexões que podem expor a lógica sacrificial ao lançar luz sobre diferentes formas de se entender um mecanismo expiatório, que está sempre protegido de quaisquer

⁵¹ [...] in the Gospel account, Jesus is taken to Egypt by Joseph and Mary. In the earlier account, Moses grows up in Egypt, and the names "Joseph" and "Mary" recall the "Joseph" who led the Israelites into Egypt in the first place and the "Miriam" who was Moses' older sister. In fact, there is a sura of the Koran that identifies the "Miriam" of the Exodus story with "Mary" of the Gospels [19:28] (p. 93).

questionamentos, inserido na esfera do sagrado. É como se um Édipo, leitor da Bíblia, cansado dos maus tratos em Tebas, desejasse o banimento de Tebas e, agradecido à divindade, partisse em direção a sua verdadeira terra, no caso, Corinto. Afinal se o problema de Tebas era a sua presença impura, por que simplesmente não partir para onde era desejado como rei? Isso se torna impossível porque Édipo, inadvertidamente, entrara em uma disputa mimética. Moisés não entra em disputa mimética com o Faraó. Ele não disputa com o Faraó; não deseja ser o Faraó, o que seria um desejo razoável, pois ele foi criado pela filha do Faraó. Antes do contato com a divindade, Moisés é um indivíduo caracterizado pela propensão à disputa mimética e, assim como Édipo, matara alguém em uma disputa menor. Após assumir sua tarefa de profeta, Moisés tem por modelo a divindade hebraica que confronta o Faraó, mas não quer ser ele. A divindade coloca-se muito acima e Moisés parece também elevar-se por não desejar o lugar do Faraó.

Analisemos as duas últimas pragas do Egito, por se relacionarem mais diretamente com o símbolo do cordeiro. Conforme Frye:

Essa sequência corresponde ao núcleo da narrativa do Êxodo, que consiste em três eventos principais. Um é a Páscoa; o segundo é a passagem pelo Mar Vermelho; e o terceiro é alcançar o outro lado. Estes correspondem no relato evangélico à Crucificação e à morte; a descida ao inferno, que geralmente é dada em imagens subterrâneas e não submarinas, mas ainda é a mesma imagem; e a Ressurreição do túmulo no terceiro dia (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 95, tradução nossa)⁵².

Vemos associados os três dias de escuridão do Egito com o período da Crucificação e a Ressurreição. Os três dias, da nona praga, antecedem o sacrifício do cordeiro e a libertação. No *Novo Testamento*, os três dias de escuridão ocorrem depois do sacrifício. Mas, em ambos os casos, a escuridão de três dias antecede a libertação. No primeiro caso, conforme Frye “a história de Israel, simbolicamente, inicia com a travessia do mar vermelho” (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 93). No segundo, para Girard, é a libertação da lógica sacrificial, pois apenas com a ressurreição é que se instaura a possibilidade de releitura da Bíblia e da vida de Jesus como um caminho que leva à superação dos ciclos de violência que comprometiam o mundo antigo. Apenas após a ressurreição, os discípulos conseguiram declarar: ele era inocente e nós o abandonamos e o matamos.

⁵² That sequence corresponds to the crux of the Exodus account, which consists of three main events. One is the Passover; the second is the passing through the Red Sea; and the third is the reaching of the other side. These correspond in the Gospel account to the Crucifixion and death; the descent to hell, which is usually given in subterranean rather than submarine imagery, but is still the same imagery; and the Resurrection from the tomb on the third day (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 95).

A associação do sacrifício do cordeiro pascoal e a Crucificação de Jesus foi significativa para a igreja primitiva. Frye apresenta dois hinos que indicam essa tradição. O primeiro é o hino de Santo Ambrósio, do século quarto:

Estas são nossas solenidades pascais, nas quais o próprio cordeiro é morto, por cujo sangue as ombreiras dos fiéis são santificadas. Esta é a noite em que Tu, Senhor, primeiro conduziste nossos pais, os filhos de Israel, para fora do Egito e os fizeste atravessar o Mar Vermelho sem molhar os pés. Esta é a noite em que Cristo quebrou os laços da morte e ressuscitou como um vencedor do inferno (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 95, tradução nossa)⁵³.

O segundo hino, do século sexto, segundo mantém a tipologia:

Protegidos do anjo destruidor na véspera da Páscoa, fomos arrebatados da dura regra do Faraó. Agora Cristo é nossa Páscoa, o cordeiro que foi sacrificado. Cristo ressuscitou da sepultura, retornando como um vitorioso do inferno (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 95, tradução nossa)⁵⁴.

Conclui Frye: “Difícilmente, os Evangelhos poderiam insistir mais fortemente no paralelismo entre a festa da Páscoa e o período da Crucificação de Cristo” (FRYE; MACPHERSON, 2004, p. 96, tradução nossa)⁵⁵. No capítulo 12, do livro de *Êxodo*, por exemplo, são descritas as orientações sobre o sacrifício do cordeiro. A orientação dada é que se deve realizar o sacrifício de um cordeiro, macho e sem defeito, um animal para cada família, mas que será morto por toda a assembleia, sem que nenhum osso seja quebrado, e seu sangue será aspergido nas portas das casas. Será o sangue que protegerá da praga exterminadora que, durante a noite, mataria os primogênitos dos homens e dos animais em todo o Egito. Além da relação simbólica já indicada, há outros elementos de integração entre o sacrifício do cordeiro no *Êxodo* e nos Evangelhos. Na Crucificação, embora a quebra dos ossos da perna dos crucificados fosse a prática dos soldados executores, para assegurar que os condenados haviam morrido, isso não ocorreu com Jesus, que, ao invés de ter as pernas quebradas, foi perfurado com uma lança.

⁵³ For these are our paschal solemnities, in which the very lamb is slain, by whose blood the doorposts of the faithful are made holy. This is the night in which thou, Lord, didst first lead our fathers, the children of Israel, out of Egypt and make them cross the Red Sea on dry foot. This is the night in which Christ broke the bonds of death and rose again as a victor from hell.

⁵⁴ "Protected from the destroying angel on the eve of the Passover, we have been snatched from the harsh rule of Pharaoh. Now Christ is our Passover, the lamb that was sacrificed. Christ is risen from the grave, returning as a victor from hell."

⁵⁵ The Gospels could hardly insist more strongly than they do on the parallelism between the feast of the Passover and the time of the Crucifixion of Christ. (FRYE; MACPHERSON, 2004, p.96. Traduzimos)

A narrativa nos informa que o julgamento de Jesus acontece na véspera da Páscoa (Jo 19, 14). Esse dia era conhecido como dia da Preparação, no qual os cordeiros deveriam ser sacrificados entre o meio-dia e o pôr do sol no décimo quarto dia do mês de Nissan (mês que equivalente à parte dos meses de março e abril, em nosso calendário). O autor do Evangelho de João afirma: “Era véspera da Páscoa, ao meio-dia. Diz [Pilatos] aos judeus: - Aí está o vosso rei” (Jo 19,14), e a Crucificação completou-se antes da sexta hora, quando se inicia o sábado pascoal, já que o dia judaico tem início no que equivale às dezoito horas em nossa contagem. Isso explica a necessidade de tirar os condenados da cruz, pois não poderiam permanecer durante a noite no sábado pascoal que se iniciaria.

No Evangelho joanino, a condenação e a Crucificação se dão no dia e no marco temporal assinalado para o sacrifício mosaico do cordeiro pascoal, o que se integra com o início da narrativa e explicita o sentido da afirmação do Batista: cordeiro de Deus. Segundo Koester (2003), o poder redentor do sacrifício de Isaac era associado com o sacrifício pascoal em inúmeros textos judaicos, o que indica a integração simbólica entre os episódios do sacrifício de Isaac e da Páscoa e, posteriormente, com a tradição cristã quando esta nomeia Jesus de cordeiro de Deus.

5.5 O servo sofredor

No livro de Isaías, encontramos uma rica descrição do cordeiro que integra o simbolismo cristão, intitulada *Servo sofredor*:

Desprezado e evitado pela gente, homem acostumado a sofrer, curtido na dor; ao vê-lo cobriam o rosto; desprezado, nós o tivemos por nada; ele que suportou nossos sofrimentos e carregou nossas dores, nós o tivemos como um contagiado, ferido de Deus e afligido.⁵ Ele, ao contrário, foi trespassado por causa das nossas rebeliões, triturado por causa de nossos crimes. Sobre ele descarregou o castigo que nos cura, e com suas cicatrizes nos curamos. Todos nós andávamos perdidos como ovelhas, cada um para seu lado, e o Senhor fez cair sobre ele todos os nossos crimes. Maltratado, suportava, não abria a boca; como cordeiro levado ao matadouro, como ovelha muda diante do tosquiador, não abria a boca. Sem detenção, sem processo, tiraram-no do meio. Quem meditou em seu destino? Arrancaram-no da terra dos vivos, pelos pecados do meu povo o feriram. deram-lhe sepultura com os perversos e um túmulo com os malfeitores, embora não tivessem cometido crimes nem houvesse engano em sua boca. O Senhor queria triturá-lo com o sofrimento: se entregar sua vida como expiação, verá sua descendência, prolongará seus anos, e por meio dele triunfará os planos do Senhor. Pelos trabalhos suportados verá a luz, se saciará de saber; meu servo inocente reabilitará a todos, porque carregou seus crimes. Por isso lhe destinarei uma porção entre os grandes e repartirá despojo com os poderosos: porque desnudou o pescoço para morrer e foi contado entre os pecadores; ele carregou o pecado de todos e intercedeu pelos pecados (BÍBLIA, Is 53, 3-12).

O relato acima contempla múltiplas etapas do processo sacrificial. No início constatamos a eleição do bode expiatório que é “desprezado e evitado por todos”, quer dizer, é a formação da unanimidade de todos contra que tem um motivo. A justificativa é sacrificial: “nós o tivemos como um contagiado”, alguém que espalha a doença, a desordem. Continua o texto: “sobre ele descarregou o castigo que nos cura”, naturalmente, pode-se pensar em termos da catarse que alivia e cura a multidão por meio do assassinato ou banimento ritual. Entretanto, o texto, também apresenta uma denúncia ao processo sacrificial, que se dá, quase sempre, em forma de exposição da verdade sobre a responsabilidade da crise. Vemos: “Todos nós andávamos perdidos como ovelhas, cada um para seu lado, e o Senhor fez cair sobre ele todos os nossos crimes”. O primeiro trecho nos indica um momento de caos social, de crise de indiferenciação, comum nos mecanismos expiatórios; o segundo é uma reversão do referencial sacrificial, afinal, é essencial ao mecanismo sacrificial o desconhecimento da inocência da vítima e da responsabilidade coletiva, por isso, dizer que foram “nossos crimes” que o abateram, é indicar a injustiça do sacrifício. Segue-se a descrição da vítima inocente: “como cordeiro levado ao matadouro, como ovelha muda diante do tosquiador, não abria a boca [...] embora não tivessem cometido crimes nem houvesse engano em sua boca”. A inocência do sacrificado é apontada, mais uma vez, de forma direta, a conclusão é: se o sacrificado é inocente, o sacrifício é assassinato coletivo. No último trecho, versículo 12, é dito que o cordeiro desnudou o pescoço para morrer e que foi contado entre os pecadores. O Apocalipse, atribuído a João, assim descreve a aparição do Cordeiro: “[...] havia um cordeiro de pé como que sacrificado” (Ap, 5:6); na tradução de Frederico Lourenço: “[...] um Cordeiro de pé, como que degolado” (Ap, 5:6). O que parece indicar uma ação consciente de integração simbólica na apresentação do Cristianismo primitivo.

6 PASTOR SACERDOTE

6.1 Bodas de Caná

A apresentação de Jesus como Cordeiro de Deus no início da narrativa joanina seria suficiente para uma denúncia da lógica sacrificial das religiões arcaicas. Porém, há outro elemento simbólico ainda mais significativo: o atributo de Pastor. Esse atributo vincula Jesus às funções de líder social e religioso, enviado por Deus. É, portanto, por meio de uma sofisticada elaboração literária, que integra símbolos centrais da cultura judaica, que o Evangelho de João não apenas realiza crítica ao mecanismo sacrificial, mas a radicaliza com a denúncia do assassinato de alguém que não poderia ser responsável por nenhum mal, por ser o enviado de Deus, o Messias.

A revelação da inocência da vítima, porém, não se restringe apenas a um único indivíduo, Jesus, mas estende-se a todas as vítimas dos processos sacrificiais desde a fundação do mundo, quer dizer, do início do processo de construção cultural. Northrop Frye (2004, p. 60) comenta essa característica do simbolismo neotestamentário que explicitaremos a seguir: “A ambiguidade do simbolismo ligado ao Messias é que em cada categoria ele é considerado como mestre e vítima, como o pastor do rebanho e ao mesmo tempo como o cordeiro sacrificial”⁵⁶. A conceituação de pastor, na Antiguidade, abrange um conjunto de funções sociais: “Na Grécia clássica, formadora da base da educação em todo o mundo greco-romano, usa-se ‘pastor’ como metáfora para líderes como Agamenón, o rei. Filósofos e oradores muitas vezes comparavam a arte de governar um povo à arte de pastorear um rebanho.” (KOESTER, 2003, p. 16-17).

No *Antigo Testamento*, por exemplo, há a promessa de Deus de enviar um pastor para liderar seu povo, no caso, o rei Davi. Conforme vemos em *Ezequiel*: “Eu lhes darei um pastor único que as pastoreie: o meu servo Davi. Ele as apascentará, ele será seu pastor. Eu, o Senhor, serei seu Deus, e meu servo Davi, príncipe no meio deles” (Ez, 34:23-24). Abel, conforme a narrativa do *Gênesis*, é o primeiro pastor, seu sacrifício agrada a Deus e, por agradar a Deus, desperta inveja em Caim, assim, acaba assassinado por seu irmão. Esse episódio institui Abel como tipo de Jesus, do Messias, e Caim como tipo dos sacerdotes sacrificiais, assassinos, desde o início, na compreensão neotestamentária. Criam-se, simbolicamente, duas linhagens de sacerdotes, que, na definição de Northrop Frye (2004, p. 41), chamariam-se apocalíptica ou ideal e demoníaca⁵⁷. Essa

⁵⁶ The ambiguity of the symbolism attached to the Messiah is that in each category he is regarded as both master and victim, as the shepherd of the flock and at the same time the sacrificial lamb. (FRYE; MACPHERSON, 2004, p.60)

⁵⁷ I was speaking about the structure of imagery of the Bible, and was saying that the imagery tends to split into two

separação de linhagens é explicitada, por exemplo, no debate entre Jesus e outros judeus que queriam matá-lo, afirma Jesus: “Vosso pai é o diabo, e vós quereis cumprir os desejos de vosso pai. Ele é homicida desde o princípio [...]” (Jo, 8, 44).

É por intermédio dessa estrutura imagética de duas categorias opostas – a apocalíptica e a demoníaca – que a narrativa da Crucificação será capaz de representar um sacrifício tradicional, demoníaco, com o ocultamento da inocência da vítima, moralmente justificado; e, simultaneamente, o assassinato de um inocente, um sacrifício apocalíptico que finalizará todos os sacrifícios, pelo fato de desvelar a inocência do sacrificado. É instituída uma nova Aliança entre homens e entre eles e a divindade, geradora de novo paradigma cultural no que se refere às relações sociais. O sacrifício apocalíptico, portanto, é aquele que põe fim aos demais sacrifícios. Essa é a interpretação girardiana deste trecho do apóstolo Paulo:

Aos maduros propusemos uma sabedoria: não a sabedoria deste mundo ou dos chefes deste mundo que vão decaindo. Propusemos a sabedoria de Deus, mistério oculto, por decisão divina, desde o passado para vossa glória. Nenhum príncipe deste mundo a conheceu: pois se tivesse conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória (BÍBLIA, 1 Cor, 2, 6-8).

Em Lucas, 11:50, temos “assim se pedirá conta a essa geração de todo o sangue de profetas derramado desde a criação [fundação]⁵⁸ do mundo”. Em Mateus, 23:35, referindo-se aos fariseus, declara Jesus, “Assim recairá sobre vós todo o sangue inocente derramado na terra, desde o sangue do justo Abel até o sangue de Zacarias [...]”. Comenta Girard:

O texto dá a entender que aconteceram muitos assassinatos. Ele cita dois, o de Abel, o primeiro que aparece na Bíblia, e aquele, mais obscuro, de um certo Zacarias, último personagem assassinado que é mencionado no segundo livro das Crônicas, ou seja, na Bíblia inteira, tal qual era lida por Jesus. A menção desse primeiro e desse último assassinatos substitui, visivelmente, uma enumeração mais completa. As vítimas intermediárias são todas subentendidas. O texto tem um caráter de recapitulação e não pode se limitar unicamente à religião judaica, pois é às origens da humanidade, é à fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel. A cultura caimita não é uma cultura judaica (GIRARD, 2008, p. 197-198).

opposed categories. One I'm calling the apocalyptic or the ideal, the one that's associated with the garden of Eden, with the Promised Land, with Jerusalem and the temple, with Jesus' spiritual kingdom. The other I am calling the demonic: it's what is associated with the heathen kingdoms of tyranny— Egypt and Babylon, and, in the New Testament, Rome

⁵⁸ “A Vulgata traduz sempre: *a constitutione mundi*. *Katabolê* parece designar claramente a fundação enquanto ela emerge de uma crise violenta, a ordem quando surge da desordem.” (GIRARD, 2008, p. 203).

A relação entre Moisés e Jesus é mais detalhada e mais explorada nos Evangelhos do que a de Abel. Conforme já descrevemos, há elementos significativos em comum na história de ambos: a infância perseguida; o enfrentamento dos poderes constituídos e a libertação, no primeiro caso com a travessia do Mar Vermelho, no segundo, com a Ressurreição. Moisés é considerado o maior profeta do *Antigo Testamento*, líder da libertação, instituidor dos Dez Mandamentos, por isso a comparação com Moisés é definidora de como Jesus é apresentado no Evangelho de João. No Prólogo, João Batista relaciona Jesus com Moisés: “Pois a lei foi promulgada por meio de Moisés, a lealdade e a fidelidade se realizaram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu Deus; o Filho único, Deus, que estava ao lado do Pai, o explicou” (Jo,1:17-18). Essa declaração segue o reconhecimento do Batista de que Jesus era maior do que ele próprio, porque “existia antes dele”. Não se verifica nenhuma rivalidade mimética de João Batista nem em relação a Jesus, conforme já exposto, nem em relação a Moisés, pois não há termos de comparação, de competição. Há o reconhecimento dessa impossibilidade, pois Moisés havia pedido a Deus: “mostra-me tua glória” (Ex, 33,18). Mas não conseguiu, porque Deus afirmara: “ninguém pode ver meu rosto e continuar vivo”. (Ex, 33, 20). Entretanto, Jesus não apenas O viu, mas estava ao Seu lado. Apesar de ambos possuírem funções de líderes, pastores, Moisés promulgou a lei; Jesus a realiza, a radicalidade dessa comparação não poderia ser exagerada, dado que Moisés é considerado o maior de todos os profetas. Se, na abertura, o Evangelho de João situa Jesus existindo antes do mundo; cabe ao Batista indicar sua posição no plano histórico, Jesus é superior ao maior dos profetas.

Esse tema será retomado em diversas passagens da narrativa joanina. Após os testemunhos de João Batista, Filipe apresenta Jesus a Natanael: “Encontramos aquele de quem falam Moisés na lei e os profetas” (Jo, 1:45). Destaca-se Moisés como único a ser nominalmente citado. No comentário da Bíblia do Peregrino, lemos: “A dupla ‘Moisés e os profetas’ equivale à Escritura” (p. 2189). Em um diálogo com uma autoridade entre os judeus, do partido dos fariseus, Nicodemos, alguém que conhecia muito bem a tradição judaica, Jesus faz uma referência mais complexa sobre sua relação com Moisés ao afirmar: “Como Moisés no deserto levantou a serpente, assim será levantado este Homem, para quem crê nele tenha vida eterna.” (Jo, 3:14-15). Essa referência nos remete ao livro *Números*, um dos livros do Pentateuco, que narra a travessia do deserto, desde a partida do Monte Sinai até a chegada às fronteiras da terra prometida (esse livro é chamado pelos judeus de “No deserto”).

Após uma revolta dos judeus, que, cansados da vida no deserto, protestam contra Deus e Moisés por tê-los tirados do Egito, acontece uma intervenção divina: aparecem serpentes venenosas que causam muitas mortes e provocam o arrependimento da multidão, que vai a Moisés em busca de socorro. Tal evento indica uma crise sacrificial em estado avançado, dado que o bode expiatório já havia sido escolhido, Moisés e “seu Deus”. Sem as serpentes, o destino de Moisés estaria, como o de tantos bodes expiatórios, decidido. A situação é revertida porque parece ter ficado evidente que a morte de Moisés, o sacerdote sem substituto, não pacificaria a multidão. Moisés, por não poder salvar a comunidade da crise social sendo morto, deve salvá-la por intermédio de seu Deus. A solução da divindade é engenhosa. Ordena que se faça uma serpente de bronze e a coloque em um estandarte para que “Quando uma serpente mordida alguém, ele olhava para a serpente de bronze e ficava curado” (Num, 21:9). Essa solução se assemelha a um interdito, mais do que a uma catarse sacrificial, pois uma vez aliviada a tensão momentânea, aos poucos, as rivalidades voltariam a acontecer.

A serpente é o símbolo, por excelência, da rivalidade mimética, como narra o livro de *Gênesis*, ela causa a “queda do homem” por causa da rivalidade mimética que ela instaura no coração humano, o texto bíblico é explícito em relação a esse ponto. Diz a serpente a Eva: “⁵Acontece que Deus sabe que vossos olhos se abrirão, quando comerdes dela [...], e sereis como Deus, versados no bem e no mal” (Gn, 3:5). A serpente convence Eva, e esta Adão, que podem ser “como Deus”, a rivalizar com o Criador que vive próximo a eles. Na conceituação de Frye, temos a serpente apocalíptica, que cura da picada venenosa (rivalidade mimética), e a serpente demoníaca, que gera a rivalidade. Assim, Jesus define sua missão ao estudioso da lei: ele é a serpente que, uma vez içado, crucificado, irá curar quem para ele olhar, a cura das rivalidades miméticas, dos ataques das serpentes venenosas. É a promessa de salvação e, em termos girardianos, a destruição das rivalidades miméticas e o fim dos processos sacrificiais. Obviamente, isso é o oposto das alegações sacrificiais, quer dizer, o bode expiatório é condenado por ter cometido crimes tenebrosos.

Além do diálogo com Nicodemos, Jesus usa Moisés para falar de sua missão, ao dizer, em discussão com os fariseus, por exemplo: “Moisés, em quem confiais, vós acusareis. Pois, se crêsseis em Moisés, creríeis em mim, pois ele escreveu a meu respeito” (Jo, 5:45-46). O que remete ao livro do *Deuteronômio*, 18:18, quando o Senhor fala a Moisés: “Suscitarei um profeta como tu, dentre teus irmãos”. Mas, também, Moisés é uma referência que se deseja usar contra Jesus, como quando seus opositores o procuram com uma mulher pega em adultério e o indagam: “Moisés

manda apedrejar as mulheres pegues em adultério, o que fazer com essa mulher surpreendida em flagrante adultério?” (Jo, 8,5). Do ponto de vista girardiano, esse é um desafio central para toda a proposta cristã. Não se trata de ser bondoso com a mulher ou concordar com o maior dos profetas. Trata-se da aprovação ou não da lógica sacrificial. A definição da tipologia criminal pode ser mais ou menos desenvolvida, porém, o processo de punição, principalmente em sociedades mais antigas, é definido pelo grau de tensão social do momento, da iminência de crises miméticas, como discutimos no caso da sociedade trobriandesa. Portanto, concordar com Moisés seria se autodeclarar justo, mas às custas da crítica do mecanismo sacrificial, vinculando-se aos assassinos desde o início do mundo. Mas, opor-se diretamente a Moisés, nessa circunstância, levaria à desmoralização da missão profética e ao possível apedrejamento de ambos. A solução encontrada foi a denúncia da lógica sacrificial em si, da injustiça que envolve a eleição do bode expiatório, que se torna receptáculo dos males gerados pela rivalidade mimética de todos. Isso explica a função desmobilizadora da proposta: “Quem de vós estiver sem pecado atire a primeira pedra” (Jo, 8:7). A ira da multidão foi momentaneamente aplacada, afinal, é preciso ter a convicção da justiça para que o mecanismo funcione. Posteriormente, a ira da multidão se voltaria contra Jesus. Um resultado esperado, dado que ele estava privando-a de seu mecanismo básico de sobrevivência, o alívio das tensões pela catarse da condenação de todos contra um.

Outro elemento comum, entre Moisés e Jesus, é o início de suas atuações públicas, que é repleto de sinais que evidenciam sua autoridade divina. Conforme narrado em *Êxodo*, o povo acreditou em Moisés após ele realizar sinais diante do povo (Ex, 4:30-31). Jesus, na narrativa joanina, inicia sua missão em uma festa de casamento, na qual realiza seu primeiro sinal, que estudaremos agora, a transformação da água em vinho. Analisaremos a narrativa das *Bodas de Caná* considerando ações e falas simbólicas, integrando-as com os significados do *Antigo Testamento*, bem como as ações antissacrificiais de Jesus. Iniciemos com o relato:

No terceiro dia, celebrava-se um casamento em Caná da Galileia; aí estava a mãe de Jesus. Jesus e seus discípulos estavam convidados para o casamento. Acabou-se o vinho, e a mãe de Jesus lhe diz: - Eles não têm vinho. Responde-lhe Jesus: - Que queres de mim, mulher? Ainda não chegou minha hora. A mãe diz aos serventes: - Fazei o que ele disser. Havia aí seis talhas de pedra para purificação dos judeus, com capacidade de setenta a cem litros. Jesus lhes diz: - Enchei as talhas de água. Eles as encheram até as bordas. Diz-lhes: - Agora tirai um pouco e levai ao mestre-sala. E eles levaram. Quando o mestre-sala provou a água transformada em vinho (sem saber de onde procedia, embora o soubessem os serventes que haviam retirado água), dirige-se ao noivo. e lhe diz: - Todos servem primeiro o vinho melhor, e quando os convidados já estão embriagados, servem o pior. Tu guardaste até agora o melhor vinho. Em Caná da Galileia Jesus fez esse primeiro sinal, manifestou sua glória e os discípulos creram nele (BÍBLIA, Jo, 2, 1-11).

Conforme veremos, o rico paralelismo simbólico entre as *Bodas de Caná*, o *Antigo Testamento* e as conexões com o desenrolar da narrativa joanina indicam a intenção do autor em sublinhar a identidade messiânica de Jesus e suas ações como execução da vontade divina, o que, conseqüentemente, exime-o das acusações que fundamentaram sua condenação.

As Bodas acontecem “no terceiro dia” em relação aos testemunhos de João Batista; assim, o testemunho dado por Jesus acontecerá, também, no terceiro dia, após sua morte: a Ressurreição que se liga os três dias de escuridão, a nona praga, que antecede a libertação do povo judeu do Egito.

Após a transformação da água em vinho, a oferta do vinho a todos por parte de Jesus é simbolicamente relevante para os judeus da época. No livro de *Gênesis*, Jacó anuncia o futuro de seus filhos, que representam as tribos de Israel, e assim se expressa sobre Judá:

Não se afastará de Judá o cetro, nem o bastão de comando de entre seus joelhos, até que lhe tragam tributo e os povos lhe apresentem homenagem. Amara seu jumento a uma vinha, as crias a uma cepa; lava sua roupa em vinho e sua túnica em sangue de uvas (BÍBLIA, Gen, 49:10-11).

Tal identificação da relação do líder, que vem da tribo de Judá, com vinho/sangue é reforçada tanto na Paixão quanto no livro do *Apocalipse*, como, por exemplo, nesta passagem: “Esses são os que saíram da grande tribulação, lavaram e alvejaram suas vestes no sangue do Cordeiro” (Ap, 7:14). No livro do *Êxodo*, Moisés transforma as águas em sangue, dos rios, tanques, assim como “jarras de madeira e de pedra” no início de sua missão pública; no término, morre à entrada da Terra da Promissão, que tem como símbolo imenso cacho de uvas (Num, 13:23-4). Em Isaías, no trecho intitulado *O Banquete do Senhor*, vemos: “O Senhor dos exércitos oferece a todos os povos, neste monte, um banquete de comidas suculentas, um banquete de vinhos depurados, comidas gordurosas, vinhos generosos” (Is, 25: 6). No apócrifo judeu 2 *Baruc*, 29:5, que data do primeiro século, mas que evidencia uma tradição mais antiga, assim se expressa sobre a chegada do Messias:

Além disso, a terra dará dez mil vezes mais frutos. Uma única videira terá mil ramos, e um único ramo produzirá mil cachos de uvas, e um único cacho de uvas produzirá mil uvas, e uma única uva produzirá um kor [230 litros] de vinho. (4 EZRA AND 2 BARUCH, 2013, 29:5, tradução nossa)⁵⁹.

⁵⁹ Also, the earth will yield its fruits ten-thousandfold. A single vine will have a thousand branches, and a single branch

Em *Amós*, capítulo 9, sob o título de *Dia da Restauração*, lê-se:

Naquele dia levantarei a cabana caída de Davi, restaurarei suas brechas, levantarei suas ruínas até reconstruí-la como era outrora; para que conquistem o resto de Edom e todos os povos que levaram meu nome - oráculo do Senhor, que o cumprirá. Vede que chegam dias - oráculo do Senhor - quando o que arador seguirá de perto o ceifeiro e o que pisa uvas o semeador; fruirá mosto [vinho novo e doce] pelos montes e as colinas ondularão (BÍBLIA, Am, 9:11-13).

Dentre outros, *Oséias* (14:13), *Jeremias* (31:12), *Enoque* (10:19) também relacionam a chegada do Messias com o vinho.

Antes da transformação da água em vinho, dá-se o diálogo de Jesus com Maria, sua mãe. Em uma primeira leitura, poder-se-ia imaginar que a resposta de Jesus tivesse um tom de rudeza, mas, nesse ponto, há consenso entre os estudiosos que a forma de tratamento utilizada por Jesus não pode ser considerada rude. Entretanto, há uma resposta negativa em relação ao seu comentário sobre a falta de vinho. Sobre os motivos de tal negativa, não há consenso. Comenta Raymond Brown (1977):

Alguns autores católicos recentes estão tão impressionados com as aparentes inconsistências da narrativa que, embora aceitem a ação básica em Caná como histórica, eles caracterizam o diálogo entre Jesus e Maria como a criação do evangelista inserida para fins teológicos (assim M. Bourke, CBQ 24 [1962], 212-13, e seu aluno, R. Dillon, pp. 288-90). Outros exegetas preferirão a sugestão de que o diálogo também fazia parte da tradição primitiva, mas que o evangelista nos deu apenas aqueles trechos de diálogo que serviam ao seu propósito teológico, deixando-nos, assim, com um relato incompleto e inadequado quando tentamos entender fora do nível teológico (BROWN, 1977, p. 103, tradução nossa)⁶⁰.

Porém, Rudolf Schnackenburg, um dos mais destacados teólogos do século XX,⁶¹ elabora uma explicação para a estranheza causada por esse diálogo:

will produce a thousand bunches of grapes, and a single bunch of grapes will produce a thousand grapes, and a single grape will produce a kor of wine.

⁶⁰ Some recent Catholic authors are so impressed by the seeming inconsistencies of the narrative that, while they accept the basic action at Cana as historical, they characterize the dialogue between Jesus and Mary as the evangelist's creation inserted for theological purposes (so M. Bourke, CBQ 24 [1962], 212-13, and his pupil, R. Dillon, pp. 288-90). Other exegetes will prefer the suggestion that the dialogue was also part of the primitive tradition, but that the evangelist has given us only those snatches of dialogue that served his theological purpose, thus leaving us with an incomplete and inadequate account when we try to pry beneath the theological level.

⁶¹ Joseph Ratzinger, papa Bento XVI, escreveu em seu livro, *Jesus de Nazaré*, sobre Rudolf Schnackenburg: “[Ele] era, provavelmente, o mais proeminente exegeta católico da Alemanha na segunda metade do século XX”

[...] o mistério de Jesus é tal que, embora verdadeiramente carnal, ele não pode ser ligado aos apegos do sangue e da carne. Ele é o primeiro cuja verdadeira geração não é pelo sangue, nem pelo desejo carnal, nem pelo desejo do homem, mas por Deus (i 13). A recusa é educada; não há indicação de que Maria esteja sendo repreendida [...] o que está sendo negado é um papel, não uma pessoa. Jesus está se colocando além das relações familiares naturais, dá-se o mesmo em relação aos seus discípulos. (BROWN, 1977, p. 102, tradução nossa)⁶².

A explicação possui afinidades com a teoria girardiana. Jesus não atenderia o desejo de sua mãe, porque desejar com ela poderia mudar seu modelo. Apenas desejava de acordo com um único modelo, Deus. Sua recusa em atender à solicitação de Maria seria uma atitude para evitar a rivalidade mimética. Ela parece entender a postura de Jesus, pois não insiste em seu desejo, não o tenta convencer. Se no primeiro momento comenta que o vinho acabou; em seguida, nada sugere, esvazia a possibilidade de uma rivalidade de desejos. Apenas diz aos serventes: “façam o que ele disser”, ela se retira como modelo do desejo, renúncia instigar Jesus a desejar segundo ela. Para Girard, a atitude de imitar a Deus, de desejar o que Deus deseja, é a possibilidade de superação dos ciclos de violência. Ao ser perguntado se a única liberdade que temos é imitar Jesus para não entrar no ciclo mimético, o pensador francês responde:

Ou para imitar alguém como Jesus. Lembre-se do que Paulo disse aos Coríntios: "Exorto-o a imitar-me" (1 Coríntios 4.16). Ele o fez não por orgulho pessoal ou por auto-retidão, mas porque ele mesmo imita Jesus que, por sua vez, imita o Pai. Ele é apenas parte de uma cadeia interminável de "boa imitação", imitação não rivalizada, que os cristãos tentam criar. Os "santos" são os elos desta cadeia (ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 160, tradução nossa)⁶³.

Outro elemento importante na narrativa é a afirmação “Ainda não chegou minha hora”, que relaciona diretamente o primeiro sinal em Caná com o momento que antecede a prisão, quando Jesus declara: “[...] Pai, chegou a hora, dá glória a teu Filho, para que teu Filho te dê glória” (BÍBLIA, Jo, 17, 1). A transformação de água em vinho relaciona-se, também, ao símbolo do novo

⁶² As Schnackenburg, p. 30, states, the mystery of Jesus is such that, although truly flesh, he cannot be bound by the attachments of flesh and blood. He is the first of those whose true begetting is not by blood, nor by carnal desire, nor by man's desire, but by God (i 13). The refusal is polite; there is no indication that Mary is being rebuked for being out of order, any more than in Luke ii 49. Nor, as we stated in the NOTE, is there a rejection of her as mother-what is being denied is a role, not a person. Jesus is placing himself beyond natural family relationships even as he demanded of his disciples (Matt xix 29).

⁶³ Or to imitate someone like Jesus. Remember what Paul said to the Corinthians: 'I urge you to imitate me' (1 Corinthians 4.16). He did so not out of personal pride or self-righteousness but because he himself imitates Jesus who, in turn, imitates the Father. He is just part of an endless chain of 'good imitation', non-rivalrous imitation, that Christians try to create. The 'saints' are the links of this chain.

vinho, que se contrapõe ao velho vinho, o ensino dos fariseus, relatado nos Evangelhos sinóticos, pois ao dizer que não se colocam vinhos novos em odres velhos, há a sinalização da instituição de uma nova ordem em lugar das práticas antigas. Comenta Koester:

O símbolo principal neste episódio é a transformação da água em vinho, e os símbolos de suporte são as talhas de pedra que continham a água. O texto afirma que as talhas eram "para os ritos judaicos de purificação" (2:6). Se a declaração for considerada em sua plenitude e as talhas forem entendidos como representando os rituais judeus, então a transformação da água em vinho sinaliza o início de uma nova ordem, que transformará e substituirá as práticas judaicas. (KOESTER, 2003, p. 11, tradução nossa)⁶⁴.

Em uma perspectiva girardiana, entende-se que institutos sacrificiais não poderiam comportar uma visão de mundo não sacrificial. Uma nova ordem é necessária e em sua iniciação é se dá com vinho e sangue. Por isso, a transformação da água em vinho, primeiro ato público em João, aponta para Última Ceia, dado que Jesus declara: “Eu sou a videira verdadeira e meu Pai é o vinhateiro” (Jo, 15,1) e com a Crucificação na qual seu sangue é derramado. Na cena da Crucificação temos a segunda e última aparição de Maria no Evangelho de João, a primeira fora em Caná. Ela está com João e algumas outras mulheres. Estão cercados por uma multidão eufórica, mas, diferentemente da festa, agressiva; invertem-se os papéis, é Jesus que solicita algo para beber ao dizer “tenho sede” (Jo, 19:28); dão-lhe vinho azedo (*Óksos*, “vinagre”, “vinho azedo”), semelhante à descrição do Salmos 69:22. O vinho azedo foi dado com hissopo, a mesma planta utilizada para espargir o sangue do cordeiro na porta dos hebreus na noite que antecedeu a saída do Egito (Ex, 12, 22). Três dias depois, dá-se a Ressurreição. Em ambos os casos, na Ressurreição e em Caná, Jesus “manifesta sua glória e os discípulos creram nele” (Jo, 2:11). A integração das *Bodas de Caná* com os símbolos do *Antigo Testamento*, bem como com os acontecimentos que sucederam as bodas até a Ressurreição, indica-nos a tessitura de uma história na qual significativos símbolos da tradição judaica são estruturados para indicar não apenas a inocência da vítima, mas, também, sua origem divina, antes da condenação coletiva. É possível entender a simbologia joanina como contestação das acusações contra Jesus, como negação aos argumentos da culpabilidade da vítima, bem como da possibilidade de sua divinização após o assassinato coletivo. A vítima é inocente e já existia, antes do início do mundo, e estava com Deus.

⁶⁴ The primary symbol in this episode is the transformation of water into wine, and the supporting symbols are the stone jars that held the water. The text states that the jars were “for the Jewish rites of purification” (2:6). If the statement is given full weight and the jars are understood to represent Jewish rituals, then the transformation of water into wine signals the beginning of a new order, which will transform and replace Jewish practices.

6.2 Purificação do templo

Durante o período seminômade, não havia um local definido para adoração, apenas altares sacrificiais que, às vezes, eram marcados por uma coluna. Durante a travessia do deserto, no período descrito no *Êxodo*, um tabernáculo, construído por ordem divina (Ex, 25:8-9), torna-se o centro sacrificial (DOUGLAS, 1993). Essas informações parecem reforçar o argumento de Girard sobre a origem sacrificial do sagrado, do rito e do mito, a partir das religiões. O primeiro templo judeu foi planejado pelo rei Davi e construído por seu filho e sucessor Salomão. O Templo foi o centro da atividade religiosa judaica até a invasão pelo império babilônico, que incendiou o Templo e escravizou o povo judeu em 597 a.C. É o período de exílio, um dos marcos centrais na história judaica. Cerca de 70 anos depois, com a vitória de Ciro, rei da Pérsia, contra a Babilônia, os judeus são libertados e se inicia a construção do segundo Templo.

O império Persa foi destruído por Alexandre, o Grande, que, segundo o historiador Josephus, foi recebido com alta estima pelo chefe dos sacerdotes em Jerusalém, embora não haja registro disso no texto bíblico. Em 165 a.C., inicia-se uma perseguição aos judeus pelo rei da Síria, Antiochus, que, de acordo com Frye (2004), parecia compreender a religião judaica como um insulto pessoal e a atacou ferozmente, instalando, inclusive, uma estátua de Zeus no lugar mais sagrado do Templo, no santo dos santos, que provocou a rebelião de um sacerdote da tribo de Levi e de seus cinco filhos, que ficou conhecida como revolta dos Macabeus. Após essa revolta, os judeus conquistaram certo grau de independência e, anualmente, essa data foi celebrada como a purificação do Templo.

No ano de 62 a.C., Jerusalém foi tomada pelo general romano Pompeu e, como era o padrão de dominação romana, havia relativa liberdade religiosa, desde que não houvesse ameaças aos domínios de Roma. Esse é o contexto histórico do Templo no *Novo Testamento*, que é elemento central da religião, da história e da identidade judaica. Portanto, a ação de Jesus no Templo é, ao mesmo tempo, política e culturalmente impactante, além de repleta da simbologia do *Antigo Testamento*.

Após o casamento em Caná, Jesus e seus discípulos se dirigem ao Templo. A cronologia joanina se diferencia dos Evangelhos sinóticos, ao colocar a purificação do Templo no início do ministério de Jesus, ao invés de no final, como o fazem Mateus, Marcos e Lucas. João

define a cronologia da vida pública de Jesus a partir da Páscoa, pois ele será Crucificado na terceira Páscoa, a contar da Páscoa em que ocorre a purificação do Templo, que segue o casamento de Caná.

Como se aproximasse a Páscoa judáica, Jesus subiu a Jerusalém. Encontrou no recinto do templo os vendedores de bois, ovelhas e pombas, e os cambistas sentados. Fez um açoite de cordas e expulsou do templo ovelhas e bois; espalhou as moedas dos cambistas e virou as mesas; aos que vendiam pombas disse: - Tirai isso daqui, e não converteis num mercado a casa de meu Pai. Os discípulos se recordaram daquele texto: *O zelo por tua casa me devora*. Os judeus lhe disseram: - Que sinal nos apresentas para agir desse modo? Jesus lhes respondeu: - Derrubai este templo e em três dias o reconstruirei. Os judeus replicaram: - A construção deste templo demorou quarenta e seis anos, e tu o reconstruirás em três dias? Mas ele se referia ao templo de seu corpo. Quando ressuscitou da morte, os discípulos recordaram que ele havia dito isso, e creram na Escritura e nas palavras de Jesus (BÍBLIA, Jo, 2:13-22).

A ação de Jesus, em termo gerais, vincula-se às ações da tradição profética registradas no *Antigo Testamento*. Assemelha-se, por exemplo, a Jeremias, que diz:

Vós vos iludis com razões falsas, que não servem e assim roubais, matais, cometeis adultério, jurais falso, queimai incenso a Baal, seguis deuses estrangeiros e desconhecidos, e depois entráis para vos apresentar diante de mim neste templo que leva meu nome, e dizeis: “estamos salvos”, para continuar cometendo abominações? Credes que seja uma cova de bandidos este templo que leva o meu nome? (BÍBLIA, Jer, 7:8-11).

A associação com a purificação do templo de Jesus e a acusação de Jeremias de que o templo foi transformado em um “covil de bandidos” é tradicionalmente aceita. Outra associação entre Jeremias e a purificação do templo, que nos parece mais direta, não é comumente mencionada, que é a crítica sacrificial. No livro já citado sobre o sacrifício no mundo antigo, vemos um dos possíveis alvos das críticas de Jeremias quando condena os judeus por “queimar incenso a Baal”:

Guiados pela leitura de Diodoro da Sicília e do Antigo Testamento, os estudiosos imediatamente batizaram este local de tofet. No entanto, este não é um termo fenício e sim, como vimos, hebreu, pois não aparece em nenhuma inscrição fenícia ou púnica. Por outro lado, ele é constante no Antigo Testamento, particularmente nos textos dos profetas. Nestes, fala-se do “local elevado” do tofet, no vale de Ben-Hinnom, onde meninos e meninas eram imolados pelo fogo em associação ao culto de Baal, ação fortemente reprovada pelo profeta Jeremias.

[...]

Dentre os achados do tofet de Cartago estão milhares de estelas e cipos, muitos com inscrições, que são mais recorrentes a partir do século IV a.C.15. A fórmula dessas inscrições é praticamente a mesma: primeiro é mencionado algo que foi dado, dedicado, feito, prometido ou ofertado; em seguida menciona-se o tipo de ato praticado (referindo-se a mlk + complemento), a “oferenda”; na sequência a divindade a quem se destina a

oferenda é, então, mencionada, majoritariamente o deus Baal Hamon, e a partir do século V a.C. a deusa Tinnit (quase que exclusivamente em Cartago), nomeada nas estelas e cipos como ‘face de Baal’ (Tinnit pene Baal), junto de Baal Hamon; depois faz-se alusão a quem faz a oferenda (o nome do ofertante, sua ascendência até, pelo menos, duas gerações e sua profissão); e então o fecho, indicando que o voto havia sido feito porque os deuses (ou deus) haviam ouvido a prece do dedicante ou, então, que este seria ouvido (KORMIKIARI; RAMAZZINA; PORTO, 2020, p.108-109).

Jeremias declara, em nome do Senhor dos exércitos:

Pois quando tirei do Egito vossos pais, não lhes ordenei nem falei de holocaustos e sacrifícios; esta foi a ordem que lhes dei: “Obedecei-me, e eu serei vosso Deus e vós sereis meu povo; caminhai pelo caminho que vos indico, e tudo irá bem (BÍBLIA, Jer, 7:21-23).

Para o profeta pré-exílio, o sacrifício tem uma conotação negativa, o elemento central é a obediência a Deus, expressa, principalmente, nos Dez Mandamentos, que, como já foi visto, são ordenações que evitam as crises miméticas. A primeira ação de Jesus, no relato joanino, é a expulsão do Templo, não de vendedores ou visitantes, mas dos animais destinados ao sacrifício. Parece haver uma interessante inversão nesse momento, pois Deus enviara um cordeiro para salvar Isaac do sacrifício, agora, o Filho de Deus, o Cordeiro de Deus, salva os animais que estão destinados à morte e termina por substituí-los. Essa substituição invertida se torna um dos elementos de denúncia das práticas sacrificiais, talvez mais radical que a do profeta Jeremias. Certamente, mais efetiva. Pensamos que esse é o ponto central da purificação do Templo: a condenação do sacrifício. Mas, não é o único.

A riqueza simbólica da purificação do Templo permite, como o próprio texto expressa, múltiplos níveis de intelecções complementares. Os discípulos entendem que o aspecto a ser destacado é o zelo ardente pelo Templo, por isso citam o Salmos (69:10). Os judeus que observam a cena indagam o que aquela ação significa. A pergunta em si é reveladora, se eles buscam entender o sinal é porque, pelo menos para eles, haveria um sinal: uma mensagem e uma prova de que Jesus fala em nome de Deus⁶⁵. A resposta dada reforça o tema inicial, a condenação do sacrifício, pois trata de uma comparação entre dois Templos: Templo sacrificial e o Templo-corpo. É uma comparação de superioridade, pois o segundo, ainda que destruído, é reconstruído em três dias. Comenta Kermode:

⁶⁵ Para uma definição mais completa de sinal, ver Douglas, J. D (org.), 1993).

Os antropólogos nos dizem que templos são sempre lugares liminares e que a purificação representa um momento decisivo de travessia, um confronto com o outro lado. O incidente [Purificação do Templo] cumpre uma profecia de Zacarias, de que no dia do Senhor nenhum mercador será visto no Templo (Zac, 14:21). O dia do Senhor verá a plenitude restaurada do ser, o fim da mudança. Desse modo, o episódio funciona como o milagre do vinho; uma hora chegou, uma escolha foi feita, e a hora e a escolha são elas mesmas de importância decisiva; mas elas também oferecem premonições poderosas do fim da história. [...] Aquele que empunha o açoitador será ele mesmo açoitado e o templo de seu corpo destruído; então, depois de uma pausa de três dias, o ser sobreviverá ao vir-a-ser. Tal é o sentido oculto dos sinais, o sentido conferido a eles pela plenitude do fim (KERMODE; ALTER, 1997, p. 483).

O açoitador usado por Jesus para libertar os animais do sacrifício foi utilizado para açoitá-lo, o que pode ser entendido como uma retaliação do sistema sacrificial, mas que amplia a denúncia, tornando-a completa. Koester⁶⁶ (2003, p. 87, tradução nossa) destaca a crítica sacrificial da purificação: “Ao interromper temporariamente o comércio necessário ao sacrifício, Jesus prefigurou a cessação permanente do culto sacrificial em Jerusalém e sua substituição por sua própria morte”.⁶⁷ O Templo corpo é açoitado para que não haja mais sacrifício. Sendo o Templo o corpo do Cristo, toda e qualquer punição e sacrifício é algo infligido ao Cristo. Extingue-se a justificativa de massacrar o outro, no Templo, para purificar a comunidade, porque toda punição causará dor no novo Templo, que é o corpo da vítima inocente. No Apocalipse joanino, verifica-se que na Nova Jerusalém não há mais templo, eis a descrição: “Não vi nela nenhum templo, porque o Senhor Deus Todo-poderoso e o Cordeiro são o templo” (Jo 21:22). Portanto, realizar o sacrifício seria, mais uma vez, ferir e matar o Cordeiro que é o Templo.

A análise girardiana destaca a importância da compreensão da relação da prática sacrificial com as disputas miméticas. Ao longo do *Antigo Testamento*, não há apenas a condenação das práticas sacrificiais, mas, também, a proposição de uma moral preventiva da rivalidade mimética por meio dos Dez Mandamentos, de avisos proféticos e de histórias como a de José do Egito. Isso parece ser adequado, dado que as práticas sacrificiais são, de fato, o resultado inevitável das rivalidades miméticas. Por isso, apenas condenar os sacrifícios e desvelar seu fundamento, que é a mentira que o sustenta, sem indicar modelo substituto do desejar, não conduz a resultados positivos; mas, possivelmente, à extinção da comunidade por privá-la do único mecanismo conhecido de controle da violência. A purificação do Templo, conseqüentemente, não pode ser

⁶⁶ By temporarily disrupting the trade necessary for sacrifice, Jesus foreshadowed the permanent cessation of sacrificial worship in Jerusalem and its replacement by his own death (KOEESTER, 2003, p. 87).

compreendida como uma condenação isolada do sacrifício, mas como parte de uma construção simbólica que almeja alterar o modelo do desejar humano de tal forma que o sacrifício não tenha mais lugar na sociedade.

CONCLUSÃO

Nesta conclusão, objetivamos tratar, resumidamente, de dois temas: as possibilidades de continuação do estudo realizado e uma reflexão geral sobre os estudos literários da Bíblia. O primeiro objetivo é indicar cenas que poderiam ser estudadas de forma semelhante: *As Bodas de Cana* e a *Purificação do Templo*. O segundo é apresentar algumas reflexões sobre os impactos do desconhecimento do texto bíblico como literatura.

A rica intertextualidade na narrativa bíblica possibilitou a elaboração de um Evangelho, o de João, que se caracteriza pela centralidade da Escritura hebraica e por sua complexa integração simbólica entre símbolos que expressam uma visão de mundo ao mesmo tempo familiar e inovadora. Estudamos, por exemplo, como a transformação da água em vinho, símbolo central dessa cena, é ampliada pelo fato dessa transformação ocorrer em jarras de pedra de uso ritual. Na cena do Templo, a expulsão dos animais a serem sacrificados é tema secundário, ou melhor, é a consequência de algo mais radical, o estabelecimento de um novo Templo que passa a ser um corpo. Outras ações, igualmente ricas de significados simbólicos, que se incluem no denominado livro dos sinais ou bloco dos sinais, compreendido entre os capítulos 1 e 12, poderiam ter sido exploradas com a metodologia que utilizamos. Citamo-las a título de sugestão a estudos futuros:

- a) A cura do filho do oficial do rei (4,43-54);
- b) A cura de um paraplégico de Betesda (5,1-15);
- c) A multiplicação dos pães e peixes (6,1-15);
- d) Andar sobre as águas (6,16-21);
- e) A cura do cego de nascença (9,1-41);
- f) A ressurreição de Lázaro (11,1-45).

Sobre os estudos literários da Bíblia, podemos afirmar que os textos do *Antigo Testamento* e do *Novo Testamento* são fontes valiosas de educação literária. Conforme a análise de Frye, a Bíblia não se resumiria a excelente literatura, mas seria um “algo mais” que se relaciona com os fundamentos da própria literatura, como um código estruturante, algo como “grande código” ou matriz da literatura ocidental (FRYE, 2004). Narra o autor que, no início de sua

carreira de professor, teve a incumbência de ministrar aulas sobre o *Paraíso perdido*, de John Milton, e ao narrar sua frustração, ao seu superior, com a incapacidade de seus alunos em compreender o texto, obteve como resposta que não é possível esperar compreensão dessa obra sem cultura bíblica. Esse episódio foi o início dos estudos bíblicos desse renomado crítico literário (FRYE, 2004).

Talvez, essa experiência do estudioso canadense seja reveladora da crise de significado hoje enfrentada em todo o mundo. Uma vez que abandonamos a grande fonte de narrativas do ocidente, em que o distanciamento ou mesmo a ignorância do texto fundador da literatura ocidental se torna aceitável ou, ainda, sinal de formação intelectual superior, por conta do distanciamento de “assuntos religiosos”, observamos as Humanidades se fragmentarem e se tornarem tão confusas e incomunicáveis entre si que precisamos resgatar a imagem da torre de Babel para compreendermos a produção intelectual de nosso tempo.

A ausência de referências que nos façam desconfiar do perigo das rivalidades miméticas compromete a própria produção dos conhecimentos nas ciências humanas, que, muitas vezes, sequestradas pelo cálculo dos impactos sociais de suas futuras afirmações, instrumentaliza-se em função de determinadas visões de mundo mais do que como uma busca de compreensão do real. Aponta Giddens (1990, p. 15-6, tradução nossa)⁶⁸ sobre essa característica: “O conhecimento sociológico espirala para dentro e para fora do universo da vida social, reconstruindo tanto a si mesmo quanto a esse universo como etapas integrantes desse processo”. Com a perda ocasionada pelo distanciamento do texto bíblico, poderemos estar perdendo, também, a capacidade de lidar de maneira, ainda que não totalmente, satisfatória com as rivalidades miméticas e, com isso, comprometendo a própria produção do saber nas ciências humanas, que dependem, acima de tudo, da capacidade de compreensão narrativa dos pesquisadores.

Outro aspecto relevante em relação ao estudo da narrativa bíblica é o temor, talvez inconsciente, que causa a muitos, do estudo literário bíblico transformar espaços dedicados à ciência em instituições de finalidade religiosa. Esse fato, porém, ainda que o risco sempre possa existir, como existem riscos de corrupção em todos os empreendimentos intelectuais, não nos parece ser o distanciamento temerário dos estudos literários da Bíblia a atitude indicada, dado que

⁶⁸ Sociological knowledge spirals in and out of the universe of social life, reconstructing both itself and that universe as an integral part of that process.

tal postura é impotente para se evitar as graves consequências de uma formação cultural alienada de seus próprios fundamentos, bem como o favorecimento, por omissão, de leituras ideologizadas, sectárias e militantes do texto fundante. Parece-nos que a única resposta efetiva à leitura limitadora do texto bíblico é o estudo sério, metodologicamente competente e uma atitude de respeito a um texto que, como toda literatura, sempre diz algo a mais do que somos capazes de compreender.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Penguin Companhia, 2017. Edição Kindle.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997.
- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2000.
- ANSPACH, Mark R. **Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade**. São Paulo: É Realizações, 2012. Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo.
- ANSPACH, Mark R. **Édipo Mimético**. São Paulo: É Realizações, 2012. Tradução de Ana Lúcia Costa.
- ANTONELLO, P.; ROCHA, J. C. C. **Evolution and conversion**. Bloomsbury Publishing. 2008. Edição do Kindle.
- ARISTOPHANES. **Clouds, Wasps, Birds**. Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc.1999
- ARISTÓFANES. **As vespas; As aves; As rãs**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. Edição Kindle.
- ARISTÓTELES. **Poética**. [Lisboa]: Editora Imprensa Nacional-casa da Moeda, 2003. Tradução de: Eudoro de Sousa.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. [Lisboa]: Editora Imprensa Nacional-casa da Moeda, 2005.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental (Estudos)**. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2021.
- BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**, Volume I. Petrópolis: Vozes, 1986
- BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**, Volume II. Petrópolis: Vozes, 1987
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia King James**. Rio de Janeiro: BV Books Editora, 2021.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia do Peregrino**. Tradução de Luís Alonso Schokel. São Paulo: Paulus, 2018.
- CRAIG, S. Keener - **The Gospel of John**. A Commentary (2 vols), Michigan: Baker Academic, 2010.
- CULPEPPER, R. Alan. **Anatomy of the fourth Gospel: A Study in Literary Design**.

Minneapolis: Fortress Press, 1987.

CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote**. Salvador: Nostrum editora, 2014. Edição do Kindle.

D.HUGHES, Dennis. **Human Sacrifice in Ancient Greece**. London And New York: Routledge, 1991.

DAHLBERG, L.; LOZANO, R.; MERCY, J.; KRUG, G.; ZWI, A. **World report on violence and health**. Edited by Etienne G. Krug. [et al.]. World Health Organization, 2002. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/42495>. Acesso em: 02 abr. 2022.

DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F.; PACKER, J. I.; HILLYER, N.; GUTHRIE, D.; MILLARD, A.R.; WISEMAN, D. J. (org.). **New Bible dictionary**. Inglaterra: Inter-Versaty Press, 1993.

DE WAAL, F. **Chimpanzee politics: Power and sex among apes**. JHU Press: Baltimore, 1982.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-pierre. **The Cuisine of Sacrifice among the Greeks**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

DETIENNE, Marcel. **The Creation of Mythology**. Chicago And London: The University Of Chicago Press, 1981.

DOUGLAS, Mary. **Leviticus as Literature**. New York: Oxford University Press, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. São Paulo: Perspectiva,

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o Sistema Totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Zahar. Edição do Kindle, 1998.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. Edição do Kindle.

ELIADE, Mircea. **History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries**. Chicago: University Of Chicago Press, 2014. 1 v. Kindle Edition.

ELIADE, Mircea. **Myth and Reality**. New York And Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963.

ELSNER, Jas´; RUTHERFORD, Ian (Org.). **Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods**. Oxford And New York: Oxford University Press, 2005.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES; ARISTÓFANES. **O melhor do teatro grego: Prometeu Acorrentado; Édipo rei; Medeia; As nuvens**. Edição comentada. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Edição Kindle.

- EVANS, E. P. **The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals**. New York: E. P. Button and company, 1906.
- FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. São Paulo: Penguin-Companhia, 2011.
- FLANAGIN, David Zachariah. **The History of the Bible: Explore 2,000 Years of Biblical Interpretation and Cultural Impact**. Na voz de David Zachariah Flanagin. [s.l.]: Learn25, 2017. Audiolivro.
- FRANÇA, Leila Maria. O que é sacrifício? *In*: KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; RAMAZZINA, Adriana Anselmi; PORTO, Vagner Carvalheiro. **Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo**. São Paulo, 2020, p. 19-42.
- FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. **Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture**. Toronto Buffalo London: University Of Toronto Press, 2004.
- FRYE, Northrop. **O código dos códigos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature**. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1982.
- FRYE, Northrop. **Anatomia da crítica**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- GARRELS, S. R. Imitation, mirror neurons, and mimetic desire. Convergence between the mimetic theory of René Girard and empirical research on imitation. **Contagion**, v. 2-, p. 47-86, 2006.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.
- GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity**. Reino Unido: Polity Press, 1990.
- GILDERS, William K.. **Jewish Sacrifice: Its nature and function (According to Philo)**. In: KNUST, Jennifer Wright; VARHELYI, Zsuzsanna (Org.). **Ancient Mediterranean Sacrifice**. New York: Oxford University Press, 2011. Cap. 4. p. 94-105.
- GIRARD, René; SERRES, Michel. **O trágico e a piedade: discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres**. São Paulo: É Realizações, 2011
- GIRARD, René. **Aquele por quem o escândalo vem**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- GIRARD, René. **Deceit, Desire, and the Novel : Self and Other in Literary Structure**, Baltimore,

The Johns Hopkins Press, 1965.

GIRARD, René. **Dostoiévski: do duplo à unidade.** São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer.** São Paulo: É Realizações, 2011. Tradução de Lília Ledon da Silva.

GIRARD, René. **Shakespeare: teatro da inveja.** São Paulo: É Realizações, 2010.

GIRARD, René. **The Scapegoat,** Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1986

GIRARD, René. **Bode expiatório,** São Paulo, Editora Paulos, 2004

GIRARD, René. **Violence and the Sacred.** USA: The Johns Hopkins University Press, 1979.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOLSAN, Richard J.. **Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano.** São Paulo: É Realizações, 2014.

GOLSAN, Richard J.. **Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano.** São Paulo: É Realizações, 2014.

GIRARD, R. **The Scapegoat.** Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1986.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado.** Paz e Terra, 2008a.

GIRARD, R. **As coisas ocultas desde a fundação do mundo.** Paz e Terra, 2008b.

GIRARD, R. **Mentira romântica e verdade romanesca.** É Realizações, 2009.

GRIMAL, Pierre. **A concise dictionary of classical mythology.** Oxford, Inglaterra. Basil Blackwell Ltd, 1990

HARDIN, M.; HARDIN, L. **Reading the Bible with Rene Girard: conversations with Steven E. Berry.** Lancaster: Jdl Press, 2015.

HANS, Biedermann. **Dictionary of symbolism.** New York: Facts on File Ltd, 1992.

HORGAN, J. Anthropologist Brian Ferguson Challenges Claim that Chimp Violence is Adaptive. Cross-Check, set. 2014. Disponível em: <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/anthropologist-brian-ferguson-challenges-claim-that-chimp-violence-is-adaptive/>. Acesso em: 05 mai. 2022.

HUBBARD Jr., Robert L.; BLOMBERG, Craig; KLEIN, William W. **Introdução à interpretação bíblica.** São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017.

HUNT, L. **The Family Romance of the French Revolution**. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992

HICKS, Stephen R. C. **Explicando o Pós-modernismo**. São Paulo: Callis Editora, 2011. Edição do Kindle.

INFÂNCIA e adolescência dos índios - O infanticídio como parte da tradição cultural. Rádio Câmara, Brasília, 17 de dez. 2010. Disponível em: <<https://shre.ink/15iU>>. Acesso: 12 de janeiro de 2022.

JAMES, K. **Bíblia King James 1611: com concordância e Pilcrows**. Rio de Janeiro: BV Books Editora, 2020. Edição Kindle.

JO, P. J. **Introduction to the Literary Art of the Gospel of John**. Oregon, EUA: Wipf and Stock Publishers, 2022. Edição do Kindle.

JORG F.; JAN G. W.; RUBEN Z. (org.). **Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2006.

KLEIN, R. G.; BLAKE, E. **The dawn of human culture**. New York: Wiley, 2002.

KLAWANS, Jonathan. **Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice**. New Testament Studies. Cambridge, Uk, p. 1-17. jan. 2002.

KLAWANS, Jonathan. **Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism**. Oxford And New York: Oxford University Press, 2006.

KNUST, J. W.; VÁRHELYI, Z. (org.). **Ancient Mediterranean Sacrifice**. Oxford And New York: Oxford University Press, 2011.

KOESTER, Craig R. **Symbolism in the Fourth Gospel**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição do Kindle.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; RAMAZZINA, Adriana Anselmi. O sacrifício humano entre fenícios e púnicos. *In*: KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau; RAMAZZINA, Adriana Anselmi; PORTO, Vagner Carvalheiro. **Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo**. São Paulo, 2020, p. 101-130.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003

LORENZ, K. **On aggression**: a University Paperback. 1967.

MALINOWSKI, B. **Collected works volume III: crime and custom in savage society**. Londres e Paris: Routledge, 2013.

MALINOWSKI, B. **Crime e costume na sociedade selvagem**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MCCLYMOND, Kathryn. **Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.

MCKNIGHT, Scot. **Introducing New Testament Interpretation** (Guides to New Testament Exegesis): 1 . Michigan: Baker Publishing Group, 1989.

MESZAROS, Julia; ACHHUBER, Johannes Z (Org.). **Sacrifice and Modern Thought**. Oxford, Uk: Oxford University Press, 2013.

MICHAEL E. S; MATTHIAS H. **4 EZRA AND 2 BARUCH**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **The will to power**. New York: Vintage Books, 1968.

PARKER, Robert. **Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion**. Oxford And New York: Oxford University Press, 1996.

PETROPOULOU, Maria-zoe. **Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 bc–ad 200**. Oxford And New York: Oxford University Press, 2008

POMPEU, A. M. C. **Aristófanés: o dramaturgo da cidade justa**. São Paulo: Gisotri editora, 2019.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

RYKEN, Leland. **The Literature of the Bible**. Michigan: Zondervan Publishing House, 1974

SMITH, W. R. **Religion of the Semites: the fundamental institutions**. Londres: Adam and Charles Black, 1901.

STORR, A. **Human aggression**. New York: Atheneum, 1968.

TAYLOR, Kevin. **Christ the Tragedy of God: A Theological Exploration of Tragedy**. Taylor and Francis. Oxfordshire: Routledge, 2018.

TREMBLAY, R E. **Understanding development and prevention of chronic physical aggression: towards experimental epigenetic studies**. Phil. Trans. R. Soc., 2008. B3632613–2622. DOI: <http://doi.org/10.1098/rstb.2008.0030>.

TREMBLAY, R. E. Aggressive By Nature? | Richard Tremblay The Jordan B. Peterson Podcast - S4: E24. Youtube, 27 mai., 2021b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6vXVn8bK2wA&t=1569s>. Acesso em: 17 maio 2022.

TREMBLAY, R E. (org.). **The science of violent behavior development and prevention: contributions of the second world war generation**. Cambridge University Press, 2021b.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture Volume I:** primitive culture researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom. Dover Thrift Editions. Dover Publications. ANOa. Edição do Kindle.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture Volume II:** Primitive culture researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom. Dover Thrift Editions. Dover Publications, ANOb. Edição do Kindle.

VERNANT, Jean-pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Myth and Tragedy in Ancient Greece.** New York: Zone Book, 1990.

WADE, N. **Before the Dawn: recovering the lost history of our ancestors.** Penguin Publishing Group, 2006. Edição do Kindle.

WILLIAMS, James G. (Org.). **René Girard: The Girard Reader.** New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.

WEILER, N. **Tribal violence comes naturally to chimpanzees.** Mongabay, dez. 2014. Disponível em: <<https://news.mongabay.com/2014/12/tribal-violence-comes-naturally-to-chimpanzees/>>. Acesso em: 17 abr. 2022.

WILSON, M.; BOESCH, C.; FRUTH, B. **Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts.** Nature, v. 513, 414–417, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1038/nature13727>

WRANGHAM, R. W.; PETERSON, D. **Demonic males:** Apes and the origins of human violence. Houghton Mifflin Harcourt: Massachusetts, 1996.

KORMIKIARI, M. C. N.; RAMAZZINA, A. A.; PORTO, V. C. (Org.). **Um presente para os deuses:** o sacrifício no mundo antigo. São Paulo: Tikinet, 2020.

MICHAEL, Ferber. **A Dictionary of Literary Symbols.** Cambridge: New York. Cambridge University Press, 1999

WRIGHT, N.T. **The Day the Revolution Began:** Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion. São Francisco, Califórnia: Harper One, 2016.