

QUANDO A VIOLÊNCIA SACRALIZA A VÍTIMA

Perspectivas do mito em René Girard

WHEN VIOLENCE SACRALIZES THE VICTIM

Perspectives of the myth in René Girard

*Vinicius Santos Santana*¹

RESUMO

A proposta do presente artigo é, mediante a perspectiva do historiador René Girard, estabelecer o diálogo existente entre os conceitos de sacralidade e violência. Tais conceitos são pertinentes nos principais mitos da Antiguidade Clássica. A partir da peça *Édipo Rei*, do dramaturgo grego Sófocles, será possível observar uma estrutura na narrativa mitológica que se repete ao tempo que denuncia a realidade de uma violência social. Isto significa que o mito pode apontar por meio de seus simbolismos para a própria realidade. A partir dessa interpretação, até mesmo o sentido de mito como simples narração fantástica das origens (cosmogonia e teogonia) ou ensino moral-religioso expande-se numa semântica de mito como também denúncia de uma violência real. René Girard denominará esse fenômeno que estrutura a narração dos mitos como “bode expiatório”.

Palavras-chave: Mito. Sacralidade. Violência. Bode Expiatório.

ABSTRACT

The purpose of this article is, through the perspective of historian René Girard, to establish the existing dialogue between the concepts of sacredness and violence. Such concepts are relevant in the main myths of Classical Antiquity. From the play *Oedipus Rei*, by the Greek playwright Sophocles, it will be possible to observe a structure in the mythological narrative that is repeated at the same time that it denounces the reality of social violence. This means that the myth can point to reality itself through its symbolism. From this interpretation, even the sense of myth as a simple fantastic narration of origins (cosmogony and theogony) or moral-religious teaching expands into a myth semantics as also a denunciation of real violence. René Girard will call this phenomenon that structures the narration of myths as “scapegoat”.

Keywords: Myth. Sacredness. Violence. Scapegoat.

¹ Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal da Bahia, professor de História do Ensino Fundamental II. E-mail: viniciussansantana@ufba.br.

1. LINHAS GERAIS ACERCA DO CONCEITO DE MITO

Na *Arte Poética* do filósofo grego Aristóteles a expressão *mythos* é empregada no sentido que em geral atualmente se entende: uma narrativa fantástica (Arist. *Poetica Pol.* 1, 1451b24). Do ponto de vista filosófico, segundo o italiano Nicola Abbagnano (1901-90), é possível apontar três significados para o termo: 1) o mito como forma atenuada de intelectualidade; 2) o mito como forma autônoma de pensamento ou de vida; e, finalmente, 3) o mito como instrumento de estudo social. A primeira definição que descreve o mito como forma atenuada de intelectualidade lega à sua narrativa fantástica uma forma imperfeita de expressar a realidade; “a ele era atribuída, no máximo, verossimilhança², enquanto a verdade pertencia aos produtos genuínos do intelecto” (Abbagnano, 2007, p. 673). Para Platão, constituía-se como “a via humana mais curta para a persuasão” (Pl. *Gorgias Hipparch.* 523a); o mito, portanto, não seria a verdade, mas a trêmula forma sob a qual ela poderia se manifestar.

De acordo com a segunda concepção que lega ao mito uma forma autônoma de se pensar, já não se pode, portanto, entendê-lo como um apoio imperfeito à verdade, mas um modo autêntico de produção de conhecimento por uma via distinta daquela encabeçada pela razão. Foi o filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) o primeiro a expressar esta concepção. Segundo ele, “as fábulas, ao nascerem, eram narrações verdadeiras e graves (donde ter

² O termo *verossimilhança*, apesar de mais conhecido pela sua conceituação associada à investigação científica, sendo popularizado pelo filósofo austríaco Karl Raimund Popper, guarda em um de seus principais significados a tentativa de uma solução a partir da comparação do conteúdo de verdade entre duas teorias; Popper define a verdade como correspondência, isto é, a teoria que melhor correspondesse à realidade, mais verossímil seria. (Rosário, Fernando Ruiz. *Racionalidade e verossimilhança segundo Karl Popper. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Minas Gerais, p. 12, 2018*). A própria multiplicidade de mitos, portanto, expressaria não só os variados contextos culturais, como também tentativas que, no decorrer de seu desenvolvimento, esforçavam-se em explicar o mundo. Joseph Campbell, em *The Hero with a Thousand Faces (O Herói de Mil Faces)*, publicado em 1949, explora de maneira exaustiva a variedade que um mesmo mito poderia obter, como que numa tentativa contínua de representar simbolicamente tanto o conhecido como o desconhecido. É neste sentido que se aplica o termo *verossimilhança*: uma tentativa continuada de expressar, através do mito, a realidade e experiências humanas em narrativas simbólicas.

a fábula sido definida como *vera narratio*” (Abbagnano, 2007, p. 674), e tais fábulas teriam passado por um processo de sete fases até serem transformadas em narrativa fantástica: nasceram como 1) verdades; em ato contínuo muitas delas se tornaram 2) obscenas e, por isso, 3) impróprias; adiante, a fim de ocultar tais impropriedades, ficaram 4) obscuras, daí 5) escandalosas, para que, finalmente, se transmutassem em 6) narrativas fantásticas que foram denominadas de 7) mitos. Portanto, a verdade que o mito quer transmitir não é através da via do intelecto, e nem estaria em seu objetivo servir de apoio à verdade intelectual; o mito assume-se, pelo contrário, como uma verdade autêntica, independentemente de ter um formato de linguagem distinto daquela conseguida pela razão.

Quanto à terceira concepção do mito como instrumento de estudo social, adentra, finalmente, as importantes contribuições de René Girard, ancoradas em estudos mais recentes da temática. Girard, inspirado na obra *O Ramo de Ouro* (*The Golden Bough* - 1980), de autoria do antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), definirá o mito dentro da moderna teoria sociológica, encabeçada não somente por Frazer, mas também por Bronislaw Malinowski (1884-1942):

O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou história, nem uma narrativa explicativa. Cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. [...] O mito não é uma narrativa histórica, mas a representação generalizada de fatos que ocorrem com uniformidade na vida dos homens [...]. (Abbagnano, 2007, p. 675).

Isto significa que, segundo esta perspectiva, o mito não se objetiva a narrar o real: sua missão estaria concentrada em representar o real. Girard irá mais adiante nesta conceituação. O antropólogo sugere, a partir da análise comparativa de muitos mitos da Antiguidade, uma relação de constância. Paralelos que se repetem. Haveria, segundo ele, uma estrutura que está a se replicar nestas narrativas, a saber: 1) o caos ou desordem extrema é o que inicia estes mitos; 2) esta grande desordem inicial jamais é entendida como natural; 3) o mal-estar social gera um conflito mimético: as *rivalidades miméticas*; 4) o todos

contra todos se reúne em torno de um *bode expiatório* para que a crise seja aplacada após o seu sacrifício; e, finalmente, 5) a paz é reinstaurada.

O dicionário *Houaiss* tem como primeira definição para mito a de “relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana” (Houaiss, 2022). A perspectiva girardiana se interessa eminentemente nestes “aspectos gerais da condição humana”. “O que o mito diz – supõe-se – não é demonstrável nem claramente concebível, mas sempre é claro o seu significado moral ou religioso, ou seja, o que ele ensina sobre a conduta do homem (Abbagnano, 2007, p.673), e é justamente como denúncia à conduta dos seres humanos em comunidade que Girard estenderá como a estrutura de plano de fundo dos mitos da Antiguidade.

Para René Girard, o mito é definido pela sua própria estrutura narrativa, isto é, a ordem e protagonistas parecem ter uma configuração que persiste, e, porque assim se apresenta, é nomenclaturado por mito.

Os mitos começam quase sempre com um estado de desordem extrema. Esse caos, na maioria das vezes, não é considerado “original”. Muitas vezes é possível detectar por trás dele uma espécie de perturbação ou inacabamento, seja na comunidade, seja na natureza, seja no cosmos (Girard, 2012, p.100).

O mito, portanto, desviaria do simples significado de narração fantástica, mas também sobrepujaria a definição de manifestação imperfeita da verdade. Quando o mito é interpretado dentro da perspectiva de *instrumento de estudo social*, René Girard o lerá percebendo que tem ele uma estrutura que se repete e, por isso, legitimado como mito. “O protagonista nos mitos arcaicos é a comunidade em sua totalidade, transformada em multidão violenta” (Girard, 2012, p.101). O vulgo, acreditando ser ameaçado por um indivíduo isolado – por sejam quais forem suas qualidades intrínsecas –, violenta unanimemente a vítima. “Os agressores precipitam-se como um único homem sobre sua vítima. A histeria coletiva é tal que eles se comportam literalmente como predadores” (Girard, 2012, p.101); Girard está a escrever não acerca de uma narrativa mitológica em especial, antes está a descrever uma estrutura que enxerga na multiplicidade dos mitos da *Antiguidade*: um tipo de configuração própria deste

gênero narrativo.

O fenômeno do *todos contra todos* é uma real ameaça para a comunidade. Segundo Girard este fenômeno se origina logo após a crise (que pode ser uma seca prolongada, uma guerra, epidemias etc.). O *todos contra todos* é uma forma de denominar o caos social que a crise suscita; é a ânsia inconsciente da comunidade por achar uma solução a partir da culpabilização do outro. A violência que este fenômeno germina minaria toda a sociedade; na ânsia de solucionar estas *rivalidades miméticas* que desencadeiam uma onda desenfreada de violências, o *todos contra todos* espontaneamente se modifica em um *todos contra um*, graças ao qual a coesão e unidade comunitária primária são retomados. “A vítima de um arrebatamento mimético³ é escolhida pelo próprio mimetismo, e ela substitui todas as outras vítimas que a multidão teria podido escolher se as coisas tivessem acontecido de forma diferente” (Girard, 2012, p. 48-49).

2. A VIOLÊNCIA DENUNCIADA NOS MITOS

A perseguição e a procura por uma vítima será a dupla complementariedade que Girard enxergará como o eixo de união que estrutura o mito em geral. Todavia, não basta apenas tais protagonistas para a narrativa ser entendida mitologicamente; é preciso, segundo o teórico, a justaposição de certos critérios:

1) as violências são reais, 2) a crise é real, 3) as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhes são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise, 4) o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade desta crise e de agir sobre ela destruindo tais vítimas ou ao menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem”. (Girard, 2004, p.37).

Se este esquema é universal, deveríamos, segundo Girard, encontrá-lo em todas as sociedades. “Os historiadores, com efeito, o encontram em todas

³ O *arrebatamento mimético* é o espírito que move a multidão. Aquém da racionalidade, a multidão agirá, segundo Girard, por *mimese*, isto é, todos os indivíduos se imitarão mutuamente. Este conceito é bastante trabalhado na obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, publicado pela editora Paz e Terra em 2012.

as sociedades que pertencem à sua jurisdição, ou seja, hoje sobre o planeta inteiro, e nas épocas anteriores, na sociedade ocidental e seus predecessores imediatos” (Girard, 2004, p.38). A tragédia mítica escrita pelo dramaturgo grego Sófocles (V a.C.), *Édipo Rei*, não fora só vastamente explorada pela psiquiatria desde o austríaco Sigmund Freud (1856-1939)⁴. René Girard esmiuçou a peça de maneira a extrair-lhe aqueles quatro critérios supracitados; a partir de então, é possível observar que *Édipo Rei* alcançara não somente o posto de mais uma das muitas obras que Girard encontrou seus critérios de definição do mito; mais que isto, *Édipo Rei* será parte da própria cosmovisão do teórico sobre outras mitologias, como as lentes com as quais lerá as muitas narrativas fantásticas a fim de encontrar a estrutura própria que para ele define o que é um mito. Suas interpretações constantemente se voltam à peça grega para dela se utilizar por modelo. A peça de Sófocles, sob os olhos de Girard, ergue-se, portanto, não como mais uma evidência de suas interpretações, mas, análoga ao que foi para Freud, torna-se o próprio modelo exemplar de interpretação dos seus objetos de estudo; é de um exame minucioso sobre *Édipo Rei* que René Girard explanará que um mito nada mais é do que “essa fé absoluta na onipotência do mal presente numa vítima; essa fé que liberta os perseguidores de suas recriminações recíprocas e forma, conseqüentemente, um mesmo todo com a fé absoluta numa onipotência da salvação” (Girard, 2009, p.43), a qual é somente alcançável pelo sacrifício da vítima. As recriminações recíprocas seriam o caos social, um correspondente da desordem primitiva experimentada pelo cosmos; o *bode expiatório* seria a única solução para reconstruir a ordem; o sangue precisa ser derramado. “Uma vez saciados dessa violência que Aristóteles qualifica de *catártica*, pouco importa se real ou imaginária, todos os espectadores voltam pacificamente para suas casas a fim de dormir o sono dos justos” (Girard,

⁴O complexo de Édipo constitui uma das problemáticas fundamentais da teoria e da clínica psicanalítica. Para a teoria psicanalítica, o momento crucial da constituição do sujeito situa-se no campo da cena edípica. Dessa forma, o Édipo não é somente o “complexo nuclear” das neuroses, mas também o ponto decisivo da sexualidade humana, ou melhor, do processo de produção da sexualidade. Será a partir do Édipo que o sujeito irá estruturar e organizar o seu vir-a-ser, sobretudo em torno da diferenciação entre os sexos e de seu posicionamento frente à angústia de castração. Freud irá remeter, na sua teorização sobre o Édipo, a autores e personagens clássicos da literatura mundial, como o “Hamlet” de Shakespeare e a trama do parricídio dos “Irmãos Karamazov”, obras que reencenaram o mito de Édipo da tragédia de Sófocles.” Cf. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 2, p. 219-227, mai./ago. 2004, p. 219.

2012, p.66). A expressão grega *kátharsis* abarca o sentido de “purificação, purgação; alívio da alma pela satisfação de uma necessidade moral” (Catarse, 2022).

A violência suscitada pela multidão tem o objetivo de fazer retornar a ordem, porém, é essa uma conclusão que se parte da narrativa mitológica, como em *Édipo Rei*. O desafio está em separar o quê numa documentação como a de Sófocles - mesmo referindo-se a uma dramaturgia – se mascara como tragédia, no sentido de gênero literário, ao tempo que escancara uma realidade social. Como escrevera o historiador Marc Bloch, “certos atos foram fabricados com o único fim de repetir as disposições de peças perfeitamente autênticas, que haviam sido perdidas. Excepcionalmente, uma falsificação pode dizer a verdade” (Bloch, 2001, p.97). Evocando o sentido de símbolo, segundo o teólogo Paul Tillich, como “parte efetiva e participante daquilo que aponta” (Tillich, 2009, p.99), é passível de que muito do que é narrado no mito possui, à vista disso, uma realidade nas relações humanas. Para exemplificar isso, Girard trabalha sobre um importante documento do poeta Guillaume de Machaut datado de meados do século XIV, intitulado *Julgamento do Rei de Navarra*.

Foi a Judeia, a odiada, a perversa, a desleal, que odeia e ama todo mal, que tanto ouro e prata deu e a cristã gente prometeu, que depois, rios e fontes, que eram claros e limpo, em muitos lugares envenenaram. E muitos suas vidas terminaram; [...], mas aquele que no alto se senta e de longe vê, que tudo governa e tudo provê, essa traição mais celerada não quis, [...] pois todos os Judeus foram destruídos, uns enforcados, outros queimados, outros afogados, outros decapitados pela cabeça com machado ou espada (Girard, 2004, p.7).

Guillaume nada inventou. O evento a que se refere tem causa evidentemente na famosa peste negra que suscitou muitas mortes no norte da França em 1349 e 1350. Sabe-se realmente que judeus foram largamente assassinados porque o historiador não lê o documento de Guillaume de forma isolada. “É verdade que as perseguições antisemitas da peste negra constituem um conjunto de fatos relativamente bem conhecido. Há sobre isso todo um saber já constituído” (Girard, 2004, p.12). Portanto é preciso admitir algo: o texto do poeta sugere uma opinião pública, e, sendo assim, pronta a acolher as mais

absurdas acusações contra os judeus; nas palavras de Girard, “é o imaginário específico de homens com sede de violência” (Girard, 2004, p.13). Para o teórico, esse “apetite persecutório se polariza de preferência sobre minorias religiosas, sobretudo em tempos de crise” (Girard, 2004, p.13). O século XIV tampouco possui substâncias químicas capazes de produzir efeitos tão nocivos e em grande escala. Há, assim sendo, uma opinião persecutória pronta a justificar uma violência por seja qual for a absurda acusação em desfavor de suas vítimas.

Qual seria, porventura, a relação entre o mito e a narração de Guillaume de Machaut? O primeiro é símbolo do segundo. Guillaume apenas estaria verbalizando uma estrutura persecutória já denunciada pela mitologia.

A tragédia *Édipo Rei* traça a história de uma criança que, apesar de nascida sob sangue real, recebe de um oráculo a sentença de que, além de assassinar seu pai, assumirá relações maritais com a própria mãe. A rainha Jocasta, sua progenitora, temendo o destino funesto, amarra os tornozelos da criança – o que o deixa um pouco manco - e lhe confia a morte nas mãos de um pastor de ovelhas. Este, ao invés de matar a criança como pela rainha fora ordenado, acaba encontrando um outro pastor estrangeiro para adotá-la, nutrindo a esperança de que o infante cresceria saudável, ao tempo que distante da terra natal. Pôlibo, o rei de Corinto, acaba adotando Édipo tratando-lhe como filho legítimo. Ao conhecer a antiga profecia do oráculo ao tempo que desconhecendo sua origem, por amor à vida de Pôlibo foge de Corinto para não assassinar a este que pensa ser seu pai. No caminho encontra uma pequena comitiva que fazia guarda de um passageiro em sua carruagem:

O arauto e o próprio passageiro me empurraram / com violência para fora do caminho. / Eu, encolerizado, devolvi o golpe / do arauto; o passageiro, ao ver-me reagir / aproveitou o momento que me aproximei / do carro e me atingiu com um dúplice agulhão, / de cima para baixo, em cheio na cabeça. / Como era de esperar, custou-lhe caro o feito: / no mesmo instante, valendo-me de meu bordão / com esta minha mão feriu-o gravemente. / Pendendo para outro lado, ele caiu. (S. *Oedipus Tyrannus Ph.* p. 962-972).

O homem que Édipo acabara de matar era Laio, rei de Tebas, e seu

próprio pai. Ao chegar em Tebas que estava a ser devastada pela maldição da Esfinge que propunha um grande enigma a ser respondido, Édipo consegue solucioná-lo, acabando com o terror. Aclamado pelos tebanos, ele assume o vacante trono, casando-se com a recentemente viúva Jocasta, sua mãe e rainha de Tebas. Acerca de seu parentesco, apenas no final da peça é que descobrirá a verdade. Enquanto nada sabe de seu passado, reina com grande prosperidade sobre a cidade; porém, um novo caos se instala:

Ah! Quantos males nos afligem hoje! / O povo todo foi contagiado / e já não pode a mente imaginar / recurso algum capaz de valer! / Não crescem mais os frutos bons da terra; / mulheres grávidas não dão à luz, / aliviando-se de suas dores; / sem pausa, como pássaros velozes, / mais rápidas que o fogo impetuoso / as vítimas se precipitam céleres / rumo à mansão do deus crepuscular. / Tebas perece com seus habitantes / e sem cuidados, sem serem chorados, / ficam no chão, aos montes, os cadáveres, / expostos, provocando novas mortes. (S. *Oedipus Tyrannus Ph.* p. 207-221).

Compadecido da situação calamitosa, Édipo se vale de um arauto do deus Apolo para responder-lhe à grande pergunta: o porquê de a cidade estar atraindo a ira de Ares, o deus que a fustiga:

Apolo revelou ao meu primeiro arauto / que só nos livraremos do atual flagelo / se, descoberto o assassino de Laio, pudermos condená-lo à morte ou ao exílio [...] / salva a cidade agora [...] / salva-me a mim também, afasta de nós todos / a maldição que ainda emana do rei morto. (S. *Oedipus Tyrannus Ph.* p. 364-373).

Nesse momento da peça, Édipo sequer sabe a verdade de seu nascimento. O arauto não revelou o nome do assassino, apenas esclareceu o motivo da peste que assola Tebas. Interpretando esses versos, dirá Girard:

A peste assola Tebas: é o primeiro estereótipo persecutório. Édipo é responsável porque matou seu pai e desposou sua mãe: é o segundo estereótipo. Para eliminar a epidemia, afirma o oráculo, é preciso expulsar o abominável criminoso. A finalidade persecutória é explícita. O parricídio e o incesto servem abertamente como intermediários entre o individual e o coletivo; [...]. Terceiro estereótipo: as marcas vitimárias. Em primeiro lugar, temos a enfermidade: Édipo coxo. Por outro lado, este

herói chegou a Tebas desconhecido de todos, estrangeiro de fato ou também de direito. [...] Quanto mais um indivíduo possuir marcas vitimárias, mais chances terá de atrair o raio sobre a própria cabeça (Girard, 2004, p.39).

Quando inicia por dar ordens para a procura do assassino do rei Laio, o próprio Édipo possui os estereótipos; chega a dizer que o criminoso “comunica mácula indelével” (S. *Oedipus Tyrannus Ph.* 285), estando terminantemente proibido de ser o tal recebido em casas ou mesmo compartilhar da água comum a todos. A expressão grega *amiantos* corresponde ao latim *maculae*, isto é, mancha natural (Mácula, 2022). O crime, portanto, não seria algo à parte do criminoso, mas consubstancial a ele, por isso indelével, aquilo que não se pode apagar. “Se o mito nos dissesse: ‘não podemos duvidar que Édipo matou seu pai, é certo que se deitou com sua mãe’, reconheceríamos o tipo de mentira que ele encarna”, ou seja, estaria claro o estilo dos perseguidores históricos: a crença. “Mas ele fala no estilo tranquilo do fato indubitável. Ele afirma: Édipo matou seu pai e deitou-se com sua mãe, com o tom que usaríamos para afirmar: A noite sucede ao dia” (Girard, 2004, p.57). O mal, portanto, é consubstancial ao criminoso e, por isso, o derramar do sangue é legitimado. Exilar Édipo é exilar o mal que assola Tebas.

Quando se põe em paralelo o *Édipo de Rei* de Sófocles e o *Julgamento do Rei de Navarra* de Guillaume de Machaut, enxerga-se, portanto, a realidade de uma violência há muito denunciada pela narrativa do mito. O que Sófocles faz é escancarar-la embalsamada de uma narrativa mitológica. É uma máscara que, ao tempo que esconde, revela a certeza de que há um outro ser por detrás a dar-lhe voz. Como esclarece Girard, “os mitos são demasiado numerosos ao salientar o mesmo modelo para que se possa atribuir a repetição deste modelo a algo diverso das perseguições reais” (Girard, 2004, p.41). Se por um lado Sófocles transporta o mito para a realidade, Guillaume transporta a realidade para o mito. Há uma dialética que ambos compartilham. O caminho é o mesmo, apesar de estarem trilhando fluxos contrários. Crise, crime, critério e crítica descendem da mesma etimologia grega *krino* (Crise, 2022), que significa não só julgar, distinguir e diferenciar, mas acusar e condenar uma vítima. O escrito de Guillaume “se enraíza em uma perseguição real, relatada na perspectiva dos perseguidores; esta perspectiva é forçosamente enganosa pelo fato de que os

perseguidores estão convencidos de que sua violência é bem fundada” (Girard, 2004, p.14). Em ambos os textos aqui trabalhados há crise, crime, critério e crítica caminhando numa mesma direção: a violência sacralizada.

Em sua publicação *O Sagrado e o Profano*, o historiador das religiões, Mircea Eliade, traça uma linha divisória entre os conceitos homônimos ao título. Apesar da multiplicidade de vivências religiosas que o homem antigo possui, Eliade percebe um eixo que intersecta todas essas experiências em um plano comum: a sacralidade se revela ao homem; “ele toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (Eliade, 2018, p.17). Logo, a questão que instiga Eliade não é propriamente uma diferenciação pormenorizada dessas vivências subjetivas a cada povo e tempo, mas “apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa” (Eliade, 2018, p.17), isto é, aquilo que se mostra mais como uma constante da vivência religiosa em si; é, portanto, um exame sobre a experiência do *homo religiosus*.

A etimologia latina deu ao termo “sagrado” a carga semântica que perpetuamos no entendimento atual. *Sacrātus* estabelece o sentido de “dar caráter sagrado” (Sagrado, 2022) a algo ou alguém; “manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (Eliade, 2018, p.18). A sacralização, portanto, unge o objeto de sentido, transmutando-o para além do ordinário – eis a ruptura com a homogeneidade do normal. Quando essa sacralização tem como objeto o indivíduo humano é porque suas qualidades intrínsecas extremas o fizeram separado, distinto. “O próprio termo ‘anormal’, assim como o termo ‘peste’ na Idade Média, tem algo de tabu; ele é, ao mesmo tempo, nobre e maldito, *sacer* [= sagrado] em todos os sentidos do termo” (Girard, 2004, p.29). Supõe-se, nesse sentido, que há um critério de seleção vitimária relativo a cada sociedade, mas que é transcultural em seu princípio. Girard salienta:

Quando as enfermidades ou as deformações são reais, elas tendem a polarizar os espíritos ‘primitivos’ contra os indivíduos que por elas são afligidos. [...] Aqui é a média que define a norma. Quanto mais a pessoa se distancia do *status* social mais comum, em um ou outro meio, mais crescem os riscos de

perseguição (Girard, 2004, p.30).

A deformação de Édipo não é somente física, mas também moral; é nesse sentido que ele “comunica mácula indelével”. Não há distinção entre Édipo quanto indivíduo e o crime cometido contra a sociedade. A sua simples presença em Tebas atrai a ira de Ares e toda a mortandade da terra em volta. Édipo, de herói vencedor da Esfinge, transmuta-se em sagrado [= separado], um indivíduo que carrega sobre si a ruptura com o ordinário, a distinção que de maneira irreconciliável o distancia da comunidade normal. É ante a essa sacralização que a violência contra Édipo se torna justificada. Um ponto importante a destacar da peça de Sófocles é que, em nenhum momento, o herói mítico acusa o oráculo de Delfos como culpado de sua maldição. Os vaticínios acerca de seu destino não são imposições dos deuses, mas uma revelação antecipada do próprio ser de Édipo. Há nele desvios da normalidade física e moral vigentes; “monstruosidade física e moral se sobrepõem uma à outra nos mitos que justificam a perseguição de um enfermo” (Girard, 2004, p.55). O exílio ou sacrifício de Édipo é, segundo se crê, a única alternativa para afastar a desgraça generalizada que se dissemina no meio social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante os escritos de Sófocles e Guillaume de Machaut, a violência, por seu caráter coletivo, ganha uma dimensão sagrada; tanto a ignorância da própria vítima convencida pela voz unânime do coletivo, tanto o fato de este mesmo coletivo transformar em teofania a própria unanimidade de decisão, corroboram para que o mecanismo do bode expiatório seja, por fim, efetivado; de certa forma, é a massa de indivíduos, guiados por um somente objetivo, que sacraliza o ato violento contra a vítima selecionada. Tal violência é também um resultado último de um constructo anterior: a sacralização do indivíduo (ou de uma etnia, como no caso de Guillaume). O esforço de René Girard é extrair dessas documentações uma realidade que está simbolicamente ocultada pela narração mítica: há uma perseguição e violência reais das quais os mitos da Antiguidade fazem incessantes referências. Guillaume crê sinceramente no envenenamento

dos rios pelos judeus. Onde, porventura, poderia vir esta crença? É a esta pergunta que o mito *Édipo Rei* de Sófocles sugere uma resposta; é a escolha do bode expiatório que, pelo procedimento da perseguição, unge de sacralidade (anátema) as vítimas que possuem certas características fora da normalidade social vigente. “Uma doença bem nomeada parece meia cura e, para se dar falsa impressão de controle, frequentemente se rebatizam os fenômenos que não são controláveis” (Girard, 2004, p.10); daí de a tragédia de Sófocles sair de “males que afligem” para nomeá-los de “Édipo”, ou Guillaume de “desgraça generalizada” para “Judeia”. A interpretação girardiana é, portanto, pertinente quando se avalia a quantidade de narrativas mitológicas que se encaminham para essa mesma estrutura: a desordem seguida do desejo de ordem justificando a ação persecutória do coletivo sobre uma vítima expiatória. O mito, portanto, estaria para além de uma narrativa explicativa do mundo de maneira imperfeita ou mero esforço pedagógico moral-religioso. O mito tem o poder de sacralizar a violência e, mais do que isso, a partir de uma interpretação de sua própria estrutura demasiado repetida, denunciar uma realidade social. O próprio Girard cita o etnólogo Lévi-Strauss como um dos primeiros a notar, a partir da comparação de etnografias diversas, certas constantes que parecem estruturar a narrativa mitológica de distintos povos; “da mesma forma que nas perseguições medievais, os estereótipos persecutórios se encontram sempre juntos nos mitos”, ou seja, a partir de um exame puramente estatístico isto já revelaria o caráter denunciador do mito.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CATARSE. *In: Houaiss, Grande Dicionário Online*. Uol, 2022. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2. Acesso em 24/03/2022.

CRISE. *In: Houaiss, Grande Dicionário Online*. Uol, 2022. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2. Acesso em 25/03/2022.

- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. – 4ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. Trad. Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- GIRARD, René. **O bode expiatório**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- Gomes, Adriana de Borges. **Erotismo: A plenitude anímica do amor**. In: HAZIN, Elizabeth. *Mitos*. Salvador (Ba): EDUFBA, 2001, pp. 135-151.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.
- MÁCULA. In: **Houaiss, Grande Dicionário Online**. Uol, 2022. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2. Acesso em 25/03/2022.
- MITO. In: **Houaiss, Grande Dicionário Online**. Uol, 2022. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2. Acesso em 24/03/2022.
- NASSETTI, Pietro. (trad.) Aristóteles. **Arte Poética**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- PEARSON, A.C. (ed.) Sophocles. **Oedipus Tyrannus Ph**. Cambridge: Oxford, 1917.
- PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Platão. **Górgias**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- SAGRADO. In: **Houaiss, Grande Dicionário Online**. Uol, 2022. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2. Acesso em 26/03/2022.
- SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- TILLICH, Paul: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editora, 2009.