



Marilande Martins Abreu

Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade

CAMPINAS

2013

i



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marilande Martins Abreu

Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (orientador)

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Doutora em Ciências
Sociais.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA MARILANDE MARTINS ABREU, E ORIENTADA PELO PROF.DR
OSWALDO GIACOIA JUNIOR.
CPG, 03/04/2013

**CAMPINAS
2013**

Ficha Catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau – CRB 8/338

Ab86s Marilande Martins Abreu, 1976-
Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade / Marilande
Martins Abreu. -- Campinas, SP : [s.n.], 2013

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior

Coorientador: Cristhian Hoffman.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sacrifício. 2. Ritual 3. Cultura. 4. Sexualidade. 4.
Agressividade. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Hoffman,
Cristhian. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Rite sacrifice, sexuality and social ties

Palavras-chave em inglês:

Sacrifice

Ritual

Culture

Sexuality

Aggressiveness

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutora em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior Carvalho [Orientador]

Rita de Cassia Lahoz Morelli

Nina Virginia de Araújo Leite

Eli Vagner Francisco Rodrigues

Glauco Barsalini

Data da defesa: 04-04-2013

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais



Tese de Doutorado

Marilande Martins Abreu

Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutora em Ciências Sociais, sob a orientação da Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 03 / 04 / 2013.

Comissão Julgadora:

Titulares:

Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Rodrigues Évora [Presidenta]

Prof^a. Dr^a. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Prof^a. Dr^a. Nina Virgínia de Araújo Leite

Prof. Dr. Eli Vagner Francisco Rodrigues

Prof. Dr. Glauco Barsalini

Suplentes:

Prof^a. Dr^a. Maria Suely Kofes

Prof^a. Dr^a. Amnéris Ângela Maroni

Prof^a. Dr^a. Fátima Siqueira Caropreso

Campinas
Abril de 2013

AGRADECIMENTOS

A solidão da escrita acadêmica se desfaz no apoio, carinho e compreensão de inúmeras pessoas e instituições envolvidas no decorrer desta caminhada, algumas pessoas e instituições nomeio abaixo:

De início, agradeço ao meu orientador, o professor Oswaldo Giacoia, cujos ensinamentos foram fundamentais neste trabalho.

A Maria Rita e Reginaldo, funcionários do curso de Doutorado em Ciências Sociais da UNICAMP, sempre disponíveis e acolhedores.

As pessoas que acompanharam mais diretamente esta escrita, lendo e fornecendo importantes sugestões, Flávio Reis, Roland Chemama, Marcelo Antunes, Vitórias Dias, Pedro Rodrigues.

A Escola de Psicanálise do Maranhão - EPM, pelo trabalho realizado com a Psicanálise.

A Association Lacannienne Internationale – ALI, por um importante ano de formação que contribuiu na escrita desta tese.

Ao meu orientador na Universidade Paris VI, Christian Hoffman, que me acolheu no estágio doutoral na Universidade Paris VII.

A todos os professores do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da UNICAMP, em especial aos professores Ronaldo Almeida, Ângela, Maria Filomena, Rita Morelli, Amnéris Marone e Margareth Rago.

Aos colegas do doutorado em Ciências Sociais da turma de 2008. Em especial aqueles que se tornaram mais próximos, Eduardo Viglio, Marcos Piccin, Rafael, Dio, Carol; e ainda, aqueles com quem compartilhei a vida campineira, Vanda Souto, Vitor, Rafael Pugliese, Maria, Rosa, Tomaz, Marcelo Foca.

Agradeço ainda, ao CNPq, que concedeu a bolsa de pesquisa, sem a qual esta tese não teria sido possível se concretizar. Do mesmo modo, agradeço o apoio da CAPES, que financiou o estágio doutoral em Paris-Fr.

A minha família, que compreendeu as constantes ausências em consequência deste trabalho.

Aos amigos, presentes em diferentes e diversas etapas deste trabalho, entre eles Clelma, Carol, Claude Gavary, Edu, Cássia, Silvio, Everaldo, Oiama, Lucivaldo, Keila Podavi e Fred.

A sociedade não é apenas um objeto que suscita, com intensidade desigual, sentimentos e atividades dos indivíduos. É *também um poder que os regula*.

(Emile Durkheim, *O suicídio*, 1897).

RESUMO

O presente estudo se propõe a delinear uma análise da realidade social a partir do conceito de sacrifício ritual, um fato social total à medida que apreende instâncias da vida política, religiosa, econômica e cultural. Para isso, os métodos tomados da Antropologia das Formas Expressivas e alguns conceitos da Teoria Psicanalítica, permitem problematizar e acompanhar legendas de narrativas míticas e rituais da Grécia Antiga através do simbolismo ritual que permite apreender a justaposição entre homem, deus e o animal, esse jogo se institui em correspondência e dependência da simbolização do feminino. O simbolismo ritual desvenda alguns elos entre laços sociais interdições sexuais, agressividade e sexualidade, permite ainda, interpretar o sacrifício ritual como imagem especular da ordem social. Estes temas remetem ao incesto e ao parricídio, fenômenos sociais implicados no sacrifício ritual e no jogo de justaposição entre homem, deus e o animal. Portanto, a partir de *Totem e Tabu*, de Sigmund Freud; *A Violência e o Sagrado*, de René Girard; e *Homo-Necans - ritos sacrificiais e mitos da Grécia Antiga*, de Walter Burkert, pretende-se interpretar algumas legendas míticas e rituais do politeísmo grego para evidenciar analogias e semelhanças entre sistemas sacrificiais de práticas religiosas de modernos e totêmicos, ou ainda, de monoteístas e politeístas. Essas imagens míticas e rituais repetem cenas de ordem e desordem associados à ação sacrificial, aproximam castração e ordem simbólico-ritual fálica, mito do Complexo de Édipo e pai da horda primitiva, tabu totêmico e tabu obsessivo, matriarcado e patriarcado. Jesus Cristo, Dionísio, Apolo e Hefesto se situam no jogo de justaposição entre homem, deus e o animal, associam-se ao campo masculino e ao patriarcado; do mesmo modo, divindades femininas como Maria, Deméter, Hera, Atena e Afrodite constituem imagens superpostas da mulher como mãe, virgem e amante, figuras situadas no campo feminino. O simbolismo ritual permite, assim, interpretar o advento do matriarcado em relação de dependência e polarização com o patriarcado, ambos repetem compulsivamente o jogo de superposições entre homem, deus e o animal que institui simbolismo ritual e transmite tradição cultural.

Palavras-chave: sacrifício ritual, cultura, laços sociais, sexualidade, agressividade.

ABSTRACT

This study proposes to outline an analysis of social reality from the concept of ritual sacrifice, a total social fact that measures and apprehends of political life, religious, economic and cultural life. For this reason, the methods taken from Anthropology of expressive forms and some concepts in psychoanalytic theory, allow problematize and accompany captions of mythic narratives and rituals of Ancient Greece through the ritual symbolism, which enables to seize the juxtaposition between man, God and the animal, which is establishing in correspondence and dependence of symbolization of the female. The ritual symbolism uncovers some links between social ties sexual prohibitions, aggression and sexuality, also allows, interpret the sacrifice ritual as specular image of the social order. These issues relate to the incest and the “parricidio”, social phenomena involved in ritual sacrifice and in the game of juxtaposition between man, God and the animal. Therefore, from *Totem and Taboo*, Sigmund Freud; *The violence and the sacred*, of René Girard; and *Homo-Necans - sacrificial rites and myths of Ancient Greece*, of Walter Burkert works, we want to interpret some mythical legends and rituals of the Greek polytheism to highlight similarities and parallels between sacrificial systems of religious practices of modern and “totemicos”, or even, monotheistic and polytheist. These mythic images and rituals are repeated scenes of order and disorder associated with the sacrificial action, approach castration and order symbolic-ones, myth of *Edipus Complex* and *father of the primitive horde*, “*totenico*” *taboo and obsessive taboo, matriarchy and the patriarchy*. Jesus Christ, Dionysus, Apollo and Hefesto are situated in the game of juxtaposition between man, God and the animal, are associated with the male field and to the patriarchy; similarly, female deities as Mary, Demeter, Hera, Athena and Aphrodite are overlapping images of woman as mother, virgin and lover, figures situated in the countryside female. The ritual symbolism used to interpret the advent of matriarchy in relation of dependence and polarization with the patriarchy, both repeat compulsively the game of superpositions between man, God and the animal establishing ritual symbolism and transmits cultural tradition.

Keywords: sacrifice ritual, culture, social ties, sexuality, aggressiveness.

RESUMÉ

Cette étude se propose d'esquisser une analyse de la réalité sociale à partir du concept de sacrifice rituel, un fait social total dans la mesure où il comprend les instances de la vie politique, religieuse, économique et culturelle. Pour cela, les méthodes empruntées à l'anthropologie des formes expressives, et quelques concepts de la théorie psychanalytique permettent de problématiser et de suivre les légendes mythiques et rituelles de la Grèce antique à travers le symbolisme rituel, qui permet de comprendre la juxtaposition entre homme, dieu, et animal, qui s'institue en correspondance et en dépendance de la symbolisation du féminin. Le symbolisme rituel révèle quelque chaînons entre liens sociaux, interdictions sexuelles, agressivité et sexualité, et permet aussi d'interpréter le sacrifice rituel comme image spéculaire de l'ordre social. Ces thèmes renvoient à l'inceste et au parricide, phénomènes sociaux impliqués dans le sacrifice rituel et dans le jeu de juxtaposition entre homme, dieu, et animal. Donc, à partir de *Totem et Tabou*, de Sigmund Freud, de *La violence et le sacré*, de René Girard, et de *Homo necans – rites sacrificiels et mythes de la Grèce antique*, de Walter Burkert, on a l'intention d'interpréter quelques légendes mythiques et rituelles du polythéisme grec, ceci afin de mettre en évidence les analogies et les ressemblances entre les systèmes sacrificiels des pratiques religieuses modernes et totémiques, ou encore, monothéistes et polythéistes. Ces images mythiques et rituelles répètent les scènes d'ordre et de désordre associées à l'acte sacrificiel, rapprochent *castration* et *ordre symbolico-phallique*, mythe du *complexe d'œdipe* et du *père de la horde primitive*, *tabou totémique* et *tabou obsessionnel*, *matriarcat* et *patriarcat*. Jésus Christ, Dionysos, Apollon et Héphaïstos, se situent dans le jeu de juxtaposition entre homme, dieu, et animal, et sont associés au champ masculin et au patriarcat, et de la même façon, des divinités féminines comme Marie, Déméter, Héra, Athéna, et Aphrodite constituent des images superposées de la femme avec la mère, la vierge et l'amante, figures situées dans le champ féminin. Le symbolisme rituel permet ainsi d'interpréter l'avènement du *matriarcat* en relation de dépendance et de polarisation avec le *patriarcat*, l'un comme l'autre répétant compulsivement le jeu de superposition entre homme, dieu et animal qui institue le symbolisme rituel et transmet la tradition culturelle.

Mots-clés: sacrifice rituel, culture, liens sociaux, sexualité, agressivité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
 PRIMEIRA PARTE: CULTURA E SACRIFÍCIO: A PERSPECTIVA DA DIFERENÇA SEXUAL.....	 11
CAPÍTULO 1 Teorias do sacrifício ritual.....	11
CAPÍTULO 1.1 Sacrifício ritual: simbolizações de vida e morte.....	23
CAPÍTULO 2 <i>Totem e Tabu</i>: interlocuções privilegiadas.....	35
CAPÍTULO 2.1 Os elos entre ordem sacrificial e ordem social.....	53
CAPÍTULO 3 Ordem sacrificial e ordem social: agressividade, sexualidade e laços sociais.....	67
 SEGUNDA PARTE: DESTRUIÇÃO E NOVO INÍCIO: LAÇOS SOCIAIS, PARENTESCO E ORDEM SOCIAL NO POLITEÍSMO GREGO.....	 115
3.1 Simbolismo ritual e tradição cultural: a justaposição entre homem, deus e o animal.....	115
3.2 Imagens e repetições de simbolismo ritual: <i>O Festival de Thyeste</i> e o <i>Òraculo do Delphos</i>...	135
3.3 A simbolização do feminino e o <i>massacre ritual dos homens na antiguidade grega</i>.....	151
 CONCLUSÃO.....	 177
 REFERÊNCIAS.....	 197

Música: Lendas das Sereias

Letra: Vicente\Dione\Veloso

*Oguntê, Marabô,
Caiala e Sobá
Oloxum, Ynaê,
Janaina e Yemanjá
São rainhas do mar*

*Mar, misterioso mar
Que vem do horizonte
É o berço das sereias
Lendário e fascinante
Olha o canto da sereia
Ialaó, oquê, ialoá*

*Em noite de lua cheia
Ouço a sereia cantar
E o luar sorrindo
Então se encanta
Com as doces melodias
Os madrigais vão despertar*

*Ela mora no mar
Ela brinca na areia
No balanço das ondas
A paz, ela semeia
Ela mora no mar
Ela brinca na areia
No balanço das ondas*

*Oguntê, Marabô,
Caiala e Sobá
Oloxum, Ynaê,
Janaina e Yemanjá
São rainhas do mar*

Primeira Parte

INTRODUÇÃO

Nos estudos e teorias antropológicas sobre o sacrifício ritual existem duas correntes de pensamento, uma clássica que considera os pressupostos materiais do sacrifício ritual; e outra moderna, que se detém principalmente nos aspectos simbólicos do sacrifício ritual. No primeiro grupo estão os estudos de Robertson Smith e Joseph Maistre, que consideram a vítima expiatória, o sangue e a participação coletiva, importantes elementos materiais para a compreensão dos elementos simbólicos que constituem uma ordem sacrificial ritual. No segundo grupo, estão os estudos do sacrifício ritual que explicam os elementos materiais a partir das representações simbólicas; estas dão sentido e significações à estrutura da ordem sacrificial e o explicam independentemente dos seus aspectos materiais.

Nesse último grupo estão estudos os estudos modernos de Hubert e Mauss, autores que instituem os primeiros estudos simbólicos da Antropologia moderna. Esses últimos autores abstraíram o sacrifício ritual da realidade material e o explicaram como um *puro conceito*, desvendando as teias imaginárias e simbólicas do sacrifício ritual. Hubert e Mauss, assim, definem o sacrifício ritual como “um ato religioso que pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito”. (HUBERT; MAUSS, 1991, p. 205). Nessa definição moderna vamos alicerçar nossa caminhada por um tortuoso caminho, um caminho de encontro e desencontro entre práticas religiosas e normatização da vida na sua relação com a morte.

Com essa definição delimitamos o nosso objeto de estudo, o sacrifício ritual, conceito que permite acompanhar um *discurso de origem*, que aproximam e distanciam a Psicanálise e a Antropologia, duas formas de compreensão da vida humana que questionam o humanismo nascido da evolução, histórica, social e cultural que aprisiona o homem no tempo, no corpo, nas tradições que se transformam e se renovam como *espírito do tempo*. De algum modo, este trabalho tem como objetivo acompanhar uma teoria do sacrifício que sustenta uma discussão em torno da noção de *origem*, ou ainda, do que o homem encontrou até aqui na busca de sua *origem*, religiosa, mítica, social e moral.

Não têm-se aqui conhecimentos filosóficos o bastante para discorrer sobre as diferentes teorias que explicam a existência humana, contudo, através do sacrifício ritual pretendo acompanhar algumas narrativas míticas e rituais que aproximam dois conhecimentos

que, pode-se dizer, causaram um certo mal – estar a razão iluminista e racional que libertou Prometeu, o deus acorretando, que buscou sua liberdade com o pensamento.

O sacrifício ritual nos permite acompanhar algumas narrativas míticas que constituem imagens simbólicas da diferença sexual, esta se desenvolve na *ordem ritual simbólica fálica* em correspondência e polarização com a simbolização do feminino. É esta tese que pretende-se sustentar aqui acompanhando algumas narrativas mítica e rituais que apreende-se de diferentes do sacrifício ritual que transforma *ação violenta de morte* em *ação sacralizada*, *renúncia* em *reparação*, *destruição* em *novo início*. São essas imagens simbólicas que se encontram na estrutura do sacrifício ritual, que repete um jogo de justaposição entre homem, deus e o animal. Esta superposição se realiza em dependência à simbolização do feminino, que se define a partir de imagens superpostas da mulher na figura de mãe interdita, amante e virgem sacrificial destinada ao sacrifício.

A imagem especular une ordem sacrificial e ordem social. Esta imagem do sacrifício ritual refletida como ordem social é uma alusão aos *Seminários* e escritos de Jaques Lacan que na década de 1960, um período de grande efervescência intelectual e artística na França, elaborou alguns pensamentos sobre os laços entre Real, Simbólico e Imaginário. Elaborações que o levam ao diálogo com o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, antropólogo que no mesmo período de Lacan, retoma algumas análises sobre os mitos e a simbolização da vida. Pode-se dizer que os complexos, inconsistentes e existentes temas do incesto e do parricídio acompanham o encontro profícuo entre Psicanálise e Antropologia. Encontro simbolizado no livro *Totem e Tabu*, escrito em 1923 por Freud.

Apesar de tratar de mitos e rituais da antiguidade grega, pretende-se situar as questões deste trabalho em algumas discussões em torno da contemporaneidade, quando novamente o homem retorna para a busca de sua *origem* com as descobertas do GENOMA, DNA e células troncos. Então, não é de uma *nova origem* do humano que se trata na atualidade? Segundo Jaques Lacan (1968-1969) é na ordem da linguagem que um sujeito se estrutura num discurso. Um discurso simbólico que se institui com perdas, satisfações perdidas, gozo e desejo.

Freud apresentou uma *origem* mítica do animal humano a partir do *mito do assassinato do pai da horda primitiva*, esse mito se repete como um *novo início* a cada vez. Desse modo, as diversas análises teóricas do sacrifício ritual permitem interpretar cenas míticas e rituais da antiguidade grega pré-cristã relacionado-a com a contemporaneidade. As normas

religiosas, morais e sociais impostas pela ordem sacrificial implicam em laços sociais de repressão e liberação da sexualidade. Essa simbolização, como indicou Freud, se institui em decorrência dos inexplicáveis laços da sexualidade com a agressividade.

O simbolismo ritual transmite interdição do incesto, parricídio e laços sociais, fenômenos sociais que se definem em torno de interdições de sangue e símbolo. A Antropologia e a Teoria Psicanalítica têm em comum os temas do incesto e do parricídio em suas análises; esses fenômenos culturais foram interpretados por Freud a partir do conceito de inconsciente e do Complexo de Édipo. Essa narrativa, mítica, simbólica e ritual, estrutural como afirma Burkert (2005), está associada às figuras míticas dos irmãos inimigos, deusa-mãe e deus-pai, figuras presentes no simbolismo ritual que repete a justaposição entre homem, deus e o animal.

O simbolismo ritual tem aqui, a função de guiar-nos nas narrativas míticas e rituais que constituem teorias simbólicas, estas explicam o advento do modo de vida matriarcal na relação e dependência do modo de vida patriarcal. Dialética que J.J Bachoffen indicou ao elaborar uma análise das divindades femininas do politeísmo grego, seu trabalho se tornou a referência da discussão em torno do matriarcado. As primeiras teorias simbólicas que tentaram compreender os elos entre narrativas míticas e rituais foram iniciadas pelos estudos de Friedrich Creuzer, que entre os anos de 1810 a 1812 escreveu uma teoria simbólica dos mitos em obras como *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, em português *Simbolismo e mitologias dos povos antigos* (1812).

Os estudos de Creuzer influenciaram pesquisas posteriores, como aquelas de J.J Bachoffen que em 1861 escreveu a obra *O Matriarcado*, onde sustenta a tese que anteriormente ao modo de vida patriarcal existiu um modo de vida matriarcal. Desse modo, nos seus estudos sobre a mitologia, Creuzer afirmava que os primitivos que existiam anteriormente aos povos e culturas da Idade Média, utilizavam as imagens mais que a linguagem nos processos de educação e transmissão da tradição ritual.

Assim, segundo Creuzer, os sacerdotes da antiguidade anterior a Idade Média, acreditavam que somente o olhar era capaz de captar o mais obscuro e misterioso dos sentimentos humanos. As assimilações entre a imagem, a palavra, a pintura e o discurso era notável, uma vez que estes não se distinguiam, os estudos de Creuzer indicam a prevalência das imagens na organização simbólica que constitui a estrutura mítica e ritual da realidade histórica, temporal, marcada por fatos, acontecimentos, datas e rituais. A unidade simbólica constitui as análises do

simbolismo ritual que repete uma organização ritual. Os estudos de Creuzer indicam que nesse simbolismo ritual existia somente um universo moral, físico, religioso e coletivo.

Como crítico das concepções religiosas e históricas de sua época, os estudos de Creuzer sobre mitos e religiões da antiguidade situam sua análise nos rituais, um *phatos*, uma ação que se constitui de unidade imaginária e simbólica. Esta unidade fornece símbolos rituais dotados de sentido, significados e linguagem comuns sobre vida e morte, *renúncia* e *restituição*, masculino e feminino. Esses elementos constituem estruturas rituais, uma vez que as práticas rituais da vida cotidiana sustentam formas coletivas de vida. Para compreender alguns aspectos da instituição de formas coletivas de vida um dos autores clássicos dos estudos dos rituais, Victor Turner (1996), tentou compreender a unidade do símbolo-ritual, que ele define como um sentido unívoco de unir contrários.

A teoria da unidade dos símbolos rituais permitiu com que Victor Turner (1974), interpretasse diferentes aspectos sociais da cultura *ndembu* considerando os rituais coletivos, religiosos e sacrificiais dessa cultura. Firmando-se no conceito de símbolo ritual, Turner elaborou uma teoria moderna do simbolismo ritual que, como afirma Viveiros de Castro (2012, p. 103), o distanciou dos estudos de Meyer Fortes e Evans Pritchard, que explicavam a vida simbólica dos povos primitivos a partir dos elementos materiais e econômicos dessas sociedades. Com a unidade do símbolo ritual, Turner sustenta que a unidade social dos *ndembu* não é política, é moral, por isso, ele sustenta a tese que o pertencimento a um povo ou sociedade se constitui nos cultos rituais, sejam eles de passagem ou cura. (TURNER, 1974, p. 289).

A partir do conceito de simbolismo ritual, alguns estudiosos tentaram compreender os rituais coletivos como uma necessidade de *dramatização da vida humana* como o fez Victor Turner. Suas análises sobre o *drama social* podem ser utilizadas na compreensão do sacrifício ritual, marcado por uma unidade que apreende contrários. A esses contrários, Hubert e Mauss associam noções de *sacralização* e *dessacralização*. Esse simbolismo, para Burkert (2005), filólogo moderno, é uma *comédia de inocência* que o homem institui no processo de civilização. Um *status of dramatization* que se constitui através do simbolismo ritual composto de tragédias, mitos, rituais e epopéias, expressões simbólicas e rituais de dramas da existência humana que sustentam uma incessante busca de *origem*.

Os estudos do símbolo ritual de Victor Turner o levaram ao conceito de *drama social*, definição que apresenta analogias com os conceitos de *status of dramatization* e *comédia de*

inocência, conceitos que Burkert utiliza para definir o simbolismo ritual que transmite justaposição entre homem, deus e o animal em correspondência com a simbolização do feminino. Essas definições se aproximam ainda, dos conceitos de *performances* ou *metáfora do drama* que Clifford Geertz (2001) retomou a partir dos estudos de Turner; dos estudos de *linguagem teatral* elaborados por Erving Goffman (2009), para compreensão da introjeção de condutas dotadas de representações e sentidos coletivos na vida cotidiana; e ainda, das análises das *máscaras sociais* de Alba Zaluar. (ZALUAR, 1990).

Esses conceitos estão associados à noção de sacrifício e simbolismo ritual, fenômeno que apreende aspectos culturais da vida humana constituindo um *status of dramatization*, revivenciado como *drama social*. Nessa ação sagrada se repete uma *comédia de inocência* que transforma homem predador em vítima sacrificial. Para compreender essa subversão acompanharemos imagens - simbólicas, míticas, rituais e imaginárias - do simbolismo ritual que transmite o jogo de superposições entre homem, deus e animal. Imagens simbólicas e rituais que se repetem compulsivamente em narrativas míticas e rituais da antiguidade grega, com suas práticas religiosas pré-cristãs que permite apreender alguns laços entre transmissão da tradição cultural e sacrifício ritual.

Dissimulando a ação agressiva em rituais preparatórios e rituais festivos de encerramento, a comunidade sacrificial transforma a morte agressiva em ação ritualizada que gera vida, simbólica e ritual, natural e social. Com isso, o sacrifício ritual instituiu um modelo de simbolismo ritual que reproduz correspondências entre divindades femininas e divindades masculinas, modo de vida patriarcal e modo de vida matriarcal, masculino e feminino, contrários que se assimilam dialeticamente na ação sacrificial de morte violenta e sagrada. *Renúncia e destruição, castração ritual* e instituição de *ordem ritual simbólico-fálica* estão associados aos rituais sacrificiais da antiguidade grega, lugar de *origem* do pensamento moderno.

Os limites teóricos de um trabalho que busca compreender os elos entre imagens míticas e rituais da estrutura do sacrifício ritual existem, todo saber e todo conhecimento esbarram na impossibilidade do não saber. Por isso, este trabalho não tem a pretensão de comprovar as teorias racionalista ou relativistas que sustentam o humanismo contemporâneo, utiliza-se essas teorias, assim, para indicar, neste trabalho, alguns pensamentos que o homem moderno institui sobre o eu, eurocêntrico no encontro com o outro. Nesse sentido, os limites teóricos deste trabalho são evidentes, não há como ultrapassá-los no campo da razão esclarecida

que busca sua verdade. Contudo, esses limites não impedem que elaborem alguns pensamentos sobre a estrutura ritual que se repete no simbolismo ritual que se sustenta na ação sacrificial.

Aqui considera-se o sacrifício ritual uma ação simbólica e imaginária, para acompanhar seus meandros, utiliza-se os métodos da Antropologia das Formas Expressivas, e algumas idéias tiradas da Teoria Psicanalítica de Freud; além deste, este ensaio inspira-se no retorno de Jaques Lacan e outros autores ao pensamento freudiano, do qual alguns, ainda que por caminhos contrários, se dizem herdeiros. A Antropologia das Formas expressivas encontra nas pesquisas filológicas e arqueológicas, expressões materiais e culturais que considera realizações estéticas, artísticas e culturais que permitem aprender formas de vida de uma sociedade ou grupo cultural.

Desse modo, a compreensão de realidades culturais a partir de expressões simbólicas permite a reflexão sobre a forma como uma cultura elabora organizações simbólicas da vida, reproduzindo-as em realizações estéticas, musicais, literárias, entre outras. Nesse sentido, uma análise antropológica que se concentra na música pode, por exemplo, interpretar os saberes e fazeres musicais, como pode ainda, analisar os sons ou as *performances musicais* criadas a partir dessa musicalidade. No campo das expressões literárias, pode-se empreender análises da realidade social a partir de uma obra literária, buscando compreender os sentimentos e afetos envolvidos nessa narrativa. É possível ainda, escrever uma narrativa literária a partir da realidade cultural, esta obra, então, pode se tornar a verdade da própria realidade que influenciou a escrita literária.

Em relação aos estudos das formas expressivas a partir do *teatro*, pode-se realizar etnografias e análise sociais retiradas a partir de conceitos como *drama social*, *performance* ou *comédia de inocência*. Essas noções explicam os laços coletivos, revividos, reafirmados, consagrados e atualizados nos rituais de festividades que unem ritos cívicos, religiosos, matrimoniais à *ação do sacrifício ritual*, um *drama coletivamente encenado* no monoteísmo e no politeísmo. Parte-se destes pressupostos para ler-se *Totem e Tabu* para os nossos dias. De máquinas, técnicas de reprodução da vida e da superação do humano para advir o pós-humano. Que nova moral constrói esse *pós-humano* de passado humanizado pelo sacrifício ritual?

A encenação de um ato de morte que transforma o homem em animal, vítima sacrificial em divindade, ou ainda, homem em divindade ancestral, encontra correspondências com as divindades femininas do politeísmo grego, mães, deusas e amante, divindades pecadoras,

místicas e populares. Violentas e ardilosas não temem a divindade Dionísio, tampouco os homens, que foram massacrados em diversas cidades da antiguidade grega. As narrativas trágicas estão na origem do *teatro grego* e se vinculam a *etnografia da performance*, método de investigação que se detém nos dramas rituais coletivos. A Antropologia das Formas expressivas se utiliza deste método para interpretar imagens míticas e rituais de divindades, símbolos e signos que repetem cenas e imagens de uma mesma estrutura ritual.

O modelo de *etnografia da performance* como afirmou Geertz (2001), possibilita a análise de relações entre *estruturas expressivas* e *estruturas sociais*, por isso, permite interpretar formas de oralidade, linguagem mítica e ritual que se desenvolvem a partir de manifestações corporais, expressões simbólicas de comunicação ritual e tradição cultural que explicam o sacrifício ritual. Os estudos da Antropologia das Formas Expressivas, bem como as idéias apresentadas por Freud em *Totem e Tabu* permite com que, neste trabalho, privilegie-se os aspectos de subjetivação da vida humana coletiva e criativa.

Os estudos Antropológicos das Formas Expressivas persistem na busca de compreensão simbólica de ordens dialeticamente construídas a partir dos discursos de conflitos entre natureza e cultura; deus e Divindade; homem e mulher. Imagens míticas e rituais que existem para além da compreensão racional de estruturas opostas que se rivalizam e se correspondem na ordem do sacrifício ritual.

Desse modo, o presente estudo, inspirado nos recursos metodológicos da Antropologia das Formas Expressivas, pretende na primeira parte deste trabalho, apresentar um discussão oriunda de *Totem e Tabu*. Alguns autores como René Girard em *A Violência e o Sagrado* e a *Homo Necans* de Walter Burkert seguiram as interpretações e comprovações do sacrifício ritual, ação que se constitui como um discurso de *novo início* a cada ordem ritual erguida para ser destruída. Esses teóricos interessam aqui por que mostram desencadeamentos de análises modernas da ação sacrificial.

Desse modo, neste ensaio aborda-se algumas teorias modernas do sacrifício ritual a partir de três obras, a saber, *Totem e Tabu* de Sigmund Freud, que aqui se torna a trilha da qual parte-se na compreensão do simbolismo ritual com sua imagens de justaposição entre homem, deus e o animal. Nessa trilha, segue-se acompanhando *A Violência e o Sagrado* de René Girard e o *Homo Necans – ritos sacrificiais e mito da Grécia Antiga* de Walter Burkert, ambos publicados no ano de 1972.

A opção por seguir algumas teses apresentadas na teoria do sacrifício ritual de Walter Burkert, se justifica pela proximidade que seu trabalho de filólogo tem com os métodos de investigação da Antropologia das Formas Expressivas. E principalmente, se torna necessário utilizar algumas análises de Burkert mais longamente, devido às especificidades de sua teoria sacrificial, que se debruça na superposição entre homem, deus e o animal para afirmar sua dependência da simbolização do feminino, dialeticamente diferente e negadora desse jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

Para tornar um trabalho amplo, com afirmações generalizadas e impossibilidades de comprovações científicas, mais compreensível aos leitores que acompanham estes pensamentos, optou-se por dividir o trabalho em duas partes. A primeira, intitulada *Cultura e Sacrifício: a perspectiva da diferença sexual* se constitui de cinco capítulos, eles se complementam na tentativa de explicar as correspondências entre a ordem sacrificial e a ordem social através das imagens simbólicas e imaginárias do jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

Assim, no primeiro capítulo (1), intitulado *Teorias do sacrifício ritual*, apresenta-se algumas noções e conceitos importantes na compreensão do sacrifício ritual, como os conceitos de mito, ritual, práticas religiosas, crise sacrificial e vítima expiatória. Com esses conceitos é possível, no capítulo seguinte, (1.1) intitulado *Sacrifício ritual – simbolizações de vida e morte*, compreender-se alguns aspectos do sacrifício ritual a partir de algumas idéias retomadas por Freud, Girard e Burkert.

No capítulo dois (2), *Totem e Tabu e interlocuções privilegiadas*, problematiza-se de forma mais detalhada, as trilhas seguidas em *A Violência e o Sagrado* e *Homo Necans*. Este capítulo antecede o capítulo intitulado *Os Elos entre ordem sacrificial e social* (2.1), dedicado a explicar algumas relações entre interdições sexuais e ordem social. A partir daí, o capítulo três (3), intitulado *Ordem sacrificial e ordem social: agressividade, sexualidade e laços sociais*, aborda mais especificamente algumas questões culturais que envolvem os fenômenos sociais do incesto e do parricídio, duas leis simbólicas que remetem aos sistemas simbólicos de parentesco.

Na segunda parte deste trabalho, intitulada *Destruição e novo início: laços sociais e ordem social no politeísmo grego*, este ensaio se detém mais detalhadamente nos conflitos de diferença sexual simbolizados nas polarizações de matriarcado e patriarcado, ou ainda nos conflitos entre campo masculino e campo feminino, polarizações que se repetem nos rituais da antiguidade grega pré-cristã e fornecem imagens míticas e rituais sobre ordem e desordem,

conflitos e castração, morte do indivíduo, continuidade da cultura. Nos três capítulos que constituem a segunda parte deste trabalho, as descrições míticas e rituais da antiguidade grega pré-cristã ajudam a compreender as correlações e polarizações da justaposições entre homem, deus e o animal e sua dependência da simbolização do feminino

No capítulo 2.1, intitulado *Simbolismo ritual e tradição cultural: a justaposição entre homem, deus e o animal*, as narrativas míticas e rituais descritas em lendas gregas nos permitem apreender o jogo de superposições a partir dos conflitos rituais e sociais que encontram resolução na escolha de uma vítima sacrificial. A justaposição entre homem, deus e o animal é explicitada ainda no capítulo 2.2, intitulado *Imagens e repetições do simbolismo ritual: O Festival de Thyeste e o Óráculo do Delphos*. Dessa polarização advém uma simbolização do feminino que associa o matriarcado ao *extermínio dos homens*, como descreve o capítulo 2.3, denominado *A simbolização do feminino e o massacre ritual dos homens na antiguidade grega*, que trata da narrativa mítica que transmite o trágico acontecimento do *massacre dos homens* em algumas cidades da Grécia antiga.

A partir de figuras míticas como Dionísio, Apolo, Hefesto, portanto, compreende-se um simbolismo ritual que se institui, se mantém e se fortalece ao se fixar às práticas religiosas, como vemos se repetir nas estruturas míticas e rituais do *Óráculo do Delphos* e do *Festival de Thyeste*, ou ainda dos *Mistérios de Éleusis*, cultos da antiguidade grega realizados para a deusa mãe, Deméter. Com imagens míticas e rituais da antiguidade grega associadas aos pensamentos de alguns autores críticos da modernidade, encerra-se este trabalho com um último capítulo denominado *Conclusão*, onde retoma-se a simbolização do feminino e o jogo de superposições entre homem, deus e o animal a partir da imagem mítica e ritual de Deméter, a deusa-mãe, divindade do trigo e do cultivo da terra, cuja imagem é justaposta a imagem da sua filha Persèphone.

Com os *Rituais Éleusis* e a figura justaposta da mulher como mãe e amante concluímos alguns pensamentos despertados pela imersão nessas teorias do sacrifício ritual, estas permitem acompanhar os debates entre discursos humanistas e evolucionistas que até aqui se mantém instituindo a técnica como verdade. Uma nova história de origem do animal humano, que atualmente pode se reproduzir em laboratório com técnicas avançadas de conservar embriões, fecundar óvulos, parece se constituir a partir do discurso da *pós-modernidade*.

Mas, esta *origem* será imediatamente será negada pela própria razão esclarecida, que

enlouquecida e enfurecida diante da técnica avança para o nada, mostrando-se ela mesma, como uma forma irracional de atuação da razão.

PRIMEIRA PARTE - CULTURA E SACRIFÍCIO: A PERSPECTIVA DA DIFERENÇA SEXUAL

CAPÍTULO I - Teorias do sacrifício ritual

O que é o sacrifício ritual? Percorrendo algumas discussões e teorias em torno dessa instituição social tão misteriosa, obscura e simultaneamente coletiva e social, pretende-se interpretar algumas narrativas míticas e literárias seguindo a imagem especular do sacrifício ritual, elemento que une puro e impuro, sagrado e profano, morte e vida, agressão e culpabilidade. A definição do sacrifício que nos orienta, é aquela que nos fornece dois de seus importantes teóricos modernos, Hubert e Mauss, que definem o sacrifício ritual “como um ato religioso que pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito”. (HUBERT; MAUSS, 1991, p. 205).

A definição moderna do sacrifício ritual se constitui principalmente, a partir de um conceito abstrato que se distancia das análises do sacrifício ritual dos estudos clássicos, que situam suas explicações nos elementos materiais do sacrifício ritual como o sangue, a obrigatoriedade na refeição coletiva, o objeto com o qual se comete a ação de morte, a vítima sacrificial, etc. Por essa trilha seguiu Robertson Smith, um dos primeiros autores clássicos dos estudos modernos do sacrifício ritual. Ao analisar o sacrifício ritual, Smith se detém mais longamente nas refeições totêmicas, que para Smith, criam laços de transcendência sagrada, unem um indivíduo a seu grupo.

Os estudos clássicos de Smith foram criticados pelos trabalhos de Hubert e Mauss, que negaram as generalizações dos seus antecessores e construíram um conceito abstrato, um *puro conceito* para o sacrifício ritual. Eles destacam os aspectos simbólicos dessa instituição social, que se destaca principalmente pela sua capacidade de unidade, ou ainda, sua coerência em unir polarizações de vida e morte, sagrado e profano, sacralização e dessacralização. Nesse sentido, a constituição do sacrifício ritual se estrutura a partir dessa unidade dialética, que se institui de um *Início* labiríntico, cercado de privações, *Meio* assustador, que é a ação sagrada de morte, que se segue então, de um *Encerramento* festivo.

Não considerando os conflitos entre teóricos clássicos e modernos do sacrifício ritual, Freud, que não desconhece os trabalhos de Hubert e Mauss, pois, os cita em *Totem e Tabu*, utiliza

principalmente as análises dos estudos clássicos. Privilegiando, portanto, os aspectos materiais do sacrifício ritual, que considera uma *ação*, um ato que se repete compulsivamente. Essa ação está diretamente relacionada ao parricídio e ao incesto, ambos são fenômenos sociais que se situam na ordem sacrificial e se apresentam no jogo de superposições entre deus, homem e o animal sacrificial dele oriundo.

Em *Totem e tabu*, Freud elaborou uma análise das relações entre laços sociais, moralidade e culpabilidade, aproximando práticas religiosas modernas e primitivas, neuróticos e totêmicos. Freud situa o ponto de unidade na repetição compulsiva do sacrifício ritual. Ação que ocupa importante lugar nas suas análises, porém, é pouco compreendida por aqueles que frequentemente situam suas análises de *Totem e Tabu* em torno de discussões engessadas sobre a impossibilidade de comprovação científica de tais analogias. Não se irá aqui, seguir esse caminho, neste capítulo deter-se-á principalmente no sacrifício ritual como um simbolismo ritual que transmite tradição cultural através até mesmo das teorias que o explicam.

O simbolismo ritual transmitido nessas narrativas míticas e rituais não é estranho por que nele se repetem imagens míticas e rituais da ordem social e seus elos com o sacrifício ritual. Desse pressuposto, parte-se para compreender o percurso empreendido por Freud em *Totem e Tabu*. Pode-se pensar com Lacan (1969:1970), que o Real é inapreensível, mas, associado ao Simbólico e ao Imaginário se enoda na instituição do sacrifício ritual, que se constitui com a figura do pai ancestral, divindade e neuroses. Esses laços se tornam explicáveis para Freud a partir dos temas do incesto e parricídio, notadamente associados ao sacrifício ritual.

Desse modo, *Totem e Tabu* aproxima práticas religiosas monoteístas de práticas religiosas politeístas, patriarcado de matricarcado, deus e divindade, Complexo de Édipo e totemismo, forma de organização religiosa e social que se tornou objeto de estudo de diversos estudiosos clássicos. É importante ressaltar que, neste trabalho não estamos entrando na arena da discussão em torno do debate entre evolucionistas e relativistas. Estas polarizações se tornam aqui partes contrárias de uma mesma moeda, por isso, nos interessa compreender que a partir do sacrifício ritual se estabelece um discurso sobre a dialética entre natureza e cultura, vida e morte, prazer e desprazer.

A dialética que absorve a polarização entre natureza e cultura em *Totem e Tabu*, se desenvolve com os temas do incesto e seus elos com o parricídio, narrativas míticas e rituais que constituem estruturalmente o sacrifício ritual, instituição que retém violência, transformando-a

em ação sagrada.

Para analisar o sacrifício ritual, Freud parte do tema do incesto analisando algumas teorias antropológicas sobre os laços sociais totêmicos, ele mostra que nessas sociedades o incesto era considerado o mais grave crime, como descrevem e relatam diversos teóricos. Segundo Frazer, as instituições sociais desses grupos pareciam ter como objetivo único, evitar que tal hediondo crime fosse cometido, assim, “toda sua organização social parece servir a esse intuito ou estar relacionada com a sua consecução”. (FREUD, 1913:1976, vol. XIII, p. 09). Esses estudos sobre o totemismo que se concentravam principalmente em torno dos clãs australianos, era uma organização social que englobava as normas e regras de conduta moral e religiosa.

Dos laços sociais totêmicos advinham as prescrições, proibições e evitações rigorosamente seguidas por todos os membros de um clã, que se uniam em adoração a um totem. Este expressa um símbolo de transcendência divina, ele une os homens entre si, com as divindades e com os objetos de adoração instituídos por essas divindades. O que é um *Totem*? Podem ser várias coisas e talvez, por isso, nenhuma. Inicialmente, o totem é um antepassado comum do clã, é considerado um espírito guardião e auxiliar que envia oráculos. Embora perigoso para os outros, *os não pertencentes ao clã*, um totem reconhece e poupa *seus seguidores*, que obedecem as prescrições e injunções enviadas através do totem. Como recompensa os fiéis adoradores e seguidores dessas divindades, enviam numerosas dádivas, com os quais seus descendentes celebram a vida e a organizam como realidade de símbolos e signos, significantes e significados.

Os signos, objetos, significantes e valores compartilhados por todos os membros de um clã os tornam uma unidade, assim, os membros se reconhecem no animal totêmico, ou em outro objeto qualquer, eleito como totem. Assim, por exemplo, nas sociedades totêmicas o totem era herdado tanto pela linha feminina como masculina, a transmissão pela linhagem feminina era mais antiga que aquela transmitida por linhagem masculina, destas divisões se organizavam os laços de parentesco e interdições sexuais, por isso, Frazer afirmou que “o laço totêmico é mais forte que os laços de sangue ou de família no sentido moderno”. (FREUD, 1913:1976, p. 23).

Segundo os estudiosos clássicos, na grande maioria dos totens por eles pesquisados, existe uma lei rigorosa que proíbe as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem, e conseqüentemente proíbe terminantemente o casamento entre membros de um mesmo clã totêmico. Foi essa, aliás, a característica do totemismo que despertou a atenção do psicanalista

Freud, que questiona como essa lei, a *exogamia*, se tornou uma parte essencial do sistema social totêmico. Questão com a qual se deparam anteriormente os humanistas evolucionistas com os quais Freud dialoga.

Antes de seguir a análise de Freud dos textos e teorias antropológicas de sua época, é importante compreender que essas teorias utilizadas em *Totem e Tabu*, foram superadas por diversos estudos e teorias como aquelas de Levi-Strauss, que dedicou duas de suas obras, *Totemismo Hoje* de 1962 e *O Pensamento Selvagem* de 1966, ao tema do totemismo. Para isso, o antropólogo mostrou os erros dos seus antecessores, as fontes antropológicas as quais Freud recorreu. Essa discussão envolve a história da própria Antropologia como saber que constitui a diferença e o estranhamento, pois no encontro do “eu”, branco, europeu e moderno com o *bom selvagem* surgem conflitos de natureza e cultura.

Apesar de seguir nas trilhas do sacrifício ritual, revisitarei alguns aspectos desse profícuo debate que se situa nas teorias antropológicas que se constituem no debate entre teorias humanistas de cunho evolucionista e relativista. Ambas dialeticamente se constituem em dependência, como se observe em teorias clássicas e modernas que busca compreender os laços entre natureza e cultura, estruturas míticas e práticas religiosas que constituem a realidade de um grupo social.

A interdição do incesto era uma regra duramente cumprida e vigiada, quando essa interdição era transgredida era “[...] vingadas de maneira enérgica por todo o clã como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade ou como se se tratasse de alguma culpa que a estivesse pressionando”. (FREUD, 1913:1976, p. 23). O castigo infligido aos membros de um mesmo clã que mantém relações sexuais era a morte, imposta tanto aos casos amorosos que resultaram em filhos como aos casos passageiros. Ambos são punidos da mesma forma, com o mesmo rigor.

Para Freud, essa proibição e o rigor com o qual era considerada, não pode ser compreendida apenas por apresentar um fim prático como afirmam alguns estudiosos. Para ele, o engendramento de um complexo sistema de laços de parentesco totêmico que considera rigorosamente essas proibições, institui um sistema de classificação de parentescos que define diferenças e identificações entre membros de um mesmo clã.

Nesse sentido, Freud relata que os clãs não apresentam uma única forma de instituir proibições e alianças, o totem é transmitido hereditariamente e não se modifica com o casamento,

assim, nos clãs totêmicos onde a descendência se faz pela linha feminina, se um homem do totem *canguru* se casa com uma mulher do totem *emu*, todos os seus filhos, meninos e meninas, pertencerão ao totem *emu* como a mãe, por isso, os meninos estão terminantemente proibidos de manterem relações sexuais com as mulheres do totem *emu*, ao qual ele, sua mãe e seus irmãos de sangue pertencem como unidade de sangue.

Ora, é isso que chama a atenção de Freud, a proibição de casamento com mulheres do mesmo totem, esta proibição estabelece uma lei simbólica, a *exogamia*, ou as leis de casamento, que se associam a interdição de relações incestuosas com a mãe e as irmãs, proibidas ao filho e irmãos. Essa regra, em algumas sociedades totêmicas, se amplia a todas as mulheres com as quais um homem compartilha um totem através da sua linhagem totêmica. A lei de *exogamia* existe em relação oposta à lei do incesto. Para Freud, essa lei permite afirmar que a proibição de manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem visa e realiza mais do que a proibição de incesto entre filhos, pais, mães e irmãos. Essa lei simbólica, interdita algumas mulheres e simultaneamente define as mulheres com as quais os homens podem estabelecer laços de matrimônio.

Segundo as descrições dos estudos clássicos, o totem é fielmente considerado um antepassado comum a todos os membros de um clã, aqueles que descendem do mesmo totem, portanto, são parentes consangüíneos, formam uma única família e “nela mesmo o mais distante grau de parentesco é encarado como impedimento absoluto para as relações sexuais”. (FREUD, 1913:1976, p. 25). O horror ao incesto entre os grupos sociais totêmicos é simbolicamente importante, por isso, não somente a organização social totêmica substitui o parentesco consangüíneo pelo parentesco totêmico, como a linguagem se constitui em correspondência a esses laços que se estabelecem através dos rituais totêmicos.

A linguagem e os termos empregados por um grupo totêmico se definem em relação a essas relações de parentesco, estas não denotam apenas uma relação entre dois indivíduos, mas, entre um indivíduo e seu grupo. Desse modo, como descrevem alguns estudiosos como Frazer, um homem utiliza o termo pai não somente para o seu genitor, mas, para todos os outros homens do clã com quem sua mãe poderia ter se casado e poderia tê-lo gerado. Ele emprega a palavra mãe não somente para a mulher que o carregou no ventre durante nove meses, mas, para todas as mulheres da geração da sua mãe, que como ela poderiam o ter gerado. Do mesmo modo, chama de *irmãos* e *irmãs* não somente os filhos de seus genitores, mas, também todos os filhos daqueles

com quem mantém uma relação de *pais* a partir do parentesco totêmico.

A partir dessas características, Freud chega às duas leis totêmicas, não matar o totem (exceto em dias de festa) e não manter relações com mulheres do mesmo totem, regras comuns ao Complexo de Édipo, importante conceito da teoria Psicanálítica que norteia as discussões de Freud em torno do sacrifício ritual na obra *Totem e Tabu*. O conceito do Complexo de Édipo se tornou objeto de diversas análises, críticas, negações e comprovações. Segundo Freud, que se inspirou na tragédia grega *Édipo Rei* de Sofócles para defini-lo, nesse complexo se situa o núcleo das neuroses modernas. O Complexo de Édipo, modificado e revisto em diversos momentos do pensamento de Freud, permite com que ele encontre analogias entre os totêmicos, tal como os descrevem os antropólogos clássicos; e neuróticos obsessivos, tal como Freud os encontrou em sua escuta clínica.

Em ambos, neuróticos e totêmicos, Freud encontrou e identificou sentimentos ambivalentes, estes se caracterizam pelo conflito de afetos, ou ainda, por uma culpabilidade que constitui as práticas religiosas existentes entre obsessivos e totêmicos. Para compreender esses afetos e sentimentos ambivalentes de primitivos e modernos, Freud parte do termo *tabu*, uma única palavra polinésia que expressa sentidos contrários, sagrado e profano, puro e impuro; seu inverso é o termo *noa*, que significa comum, acessível.

Entre as diversas definições do termo *tabu* apresentadas em estudos e enciclopédias modernas, pode-se destacar que um *tabu* é relativo ao caráter - sagrado e impuro - de pessoas e coisas, um *tabu* é uma proibição que resulta das características de sacralização e impurezas atribuídas àqueles que seguem ou não, as prescrições *tabus*. De acordo com os estudos clássicos, as proibições tabus dos polinésios não são restrições religiosas ou morais e não se fundamentam em nenhuma ordem divina. Portanto, como indica Freud, os *tabus* se impõem por si próprio e diferem das proibições morais, pois, não se adequam a nenhum sistema que apresente motivos reais para tais proibições.

Nesse sentido, segundo os estudiosos clássicos, os *tabus* são resultantes do *mana*, um poder misterioso inerente a pessoa ou objeto, para estes se voltam as prescrições *tabus*, que podem ser diretos e indiretos. Eles são impostos para proteger pessoas e coisas consideradas importantes, existem diversos e diferentes *tabus*, aqueles voltados aos sacerdotes, de proteção contra o mal, proteção dos fracos - mulheres, crianças e pessoas comuns em geral - da poderosa força mágica de chefes, reis e sacerdotes; existem ainda os *tabus* relativos aos mortos, a ingestão

de alimentos e outras ações humanas.

Freud analisa esses tabus para encontrar homologia entre totêmicos e modernos. Não sem antes enfatizar que as possíveis e evidentes analogias entre tabus primitivos e neuroses obsessivas modernas, podem ser simples coincidências, uma vez que podem se assemelhar somente quanto às formas, enquanto o caráter essencial de um e outro, podem diferir radicalmente, apesar disso, essas diferenças ou distâncias, não impedem uma comparação.

Desse modo, em *Totem e Tabu* Freud discorre sobre as semelhanças entre tabus totêmicos e neuroses obsessivas, destacando quatro importantes analogias, “(1) O ato de faltar às proibições qualquer motivo atribuível; (2) o fato de serem mantidas por uma necessidade interna; (3), o fato de serem facilmente deslocáveis e de haver um risco de infecção proveniente do proibido; e (4) o fato de criarem injunções para a realização de atos cerimoniais”. (FREUD, 1913:1976, p. 29). A partir daí, Freud compara e descreve as expressões de sentimentos ambivalentes que associam *tabus* totêmicos e neurose obsessiva,

Qual a origem dos tabus primitivos que os estudiosos modernos tanto buscaram nas suas análises? Essa pergunta não tem sentido, diz Freud textualmente, quando afirma: “decorre dos nossos postulados que eles não sabem responder, visto que seu verdadeiro motivo deve ser inconsciente”. Entretanto, pode-se construir a história do *tabu* sobre o modelo das proibições obsessivas e, para fazer isso, Freud empreende uma comparação entre os *tabus* dos totêmicos e a neurose obsessiva dos modernos.

Ao se deter em alguns *tabus* de clãs totêmicos descritos nas obras de James Frazer, Freud se deteve em três tipos específicos de *tabus* relacionando-os com a neurose obsessiva, são eles, os *tabus* relativos a inimigos; *tabus* voltados a chefes e governantes; e por fim, os *tabus* relativos aos mortos. Nestes últimos, Freud se detém mais detalhadamente, mostrando-nos que é no encontro com a morte, no luto, que neuróticos obsessivos e *tabus* totêmicos mais se aproximam. Nesses desses três diferentes *tabus* totêmicos, Freud encontrou afetos ambivalentes, o que indica para ele, que tanto o sistema social totêmico e o obsessivo moderno tentam equilibrar em algumas situações comuns à condição humana, os acontecimentos da vida coletiva, que os fixa a uma determinada forma de vida.

Os primeiros *tabus*, voltados ao apaziguamento do inimigo, não deixam de surpreender os estudiosos, pois, quem diria que os *povos selvagens e semi-selvagens*, os não modernos, frequentemente descritos como bárbaros, selvagens e implacáveis com os inimigos,

pudessem instituir injunções que demonstram admiração, respeito e medo do inimigo morto? Frazer classificou três grandes grupos de *tabus* voltados àqueles que tiveram contato com a morte do inimigo: as restrições do assassino, que passa a ter seus movimentos restritos a um determinado lugar por um certo período; a obrigação de atos de expiação e purificação com a entrega de oferendas e sacrifício de animais; e por fim, as observâncias cerimoniais como, por exemplo, manter-se longe dos outros membros do grupo durante um certo período.

Todos esses *tabus* têm como objetivo apaziguar o inimigo morto. Apesar de felizes com a vitória do inimigo, choram sua morte, o pranteiam e o festejam, assim, aos inimigos mortos oferecem sacrifícios e oferendas. Para eles cantam, entoam gestos de arrependimento e culpabilidade, os transformam em guias protetores, fazendo de suas cabeças decepada um signo de vitória. Esse mesmo sentimento de ambivalência encontrado nos *tabus* voltados ao apaziguamento do inimigo morto, Freud encontrou nos *tabus* voltados aos chefes, reis e governantes. Esses *tabus*, indica Freud, se instituem devido ao *poder mágico* que emana da relação entre o governante e seus governados. Esses *tabus* exigem que os reis e chefes devem se proteger dos seus súditos da mesma forma que estes devem deles se proteger.

Desse modo, os primitivos instituem uma série de *tabus* e restrições cerimoniais que visam manter uma linha que delimita a relação e contato entre os governantes primitivos e seus súditos, daí se origina a corte cortesã como afirmou Freud, que discorre longamente sobre as proibições *tabus* de reis ocidentais, persas, africanos e aborígenes. Esses *tabus*, segundo ele, são decorrentes do fato de que as relações entre governantes e governados são complexas e não estão livres de contradição. O líder, portador de um fascínio mágico que a todos entorpece e transforma se defende de seus súditos, do mesmo modo que estes se defendem dele, assim, “Os núbis da África Ocidental, por exemplo, acreditam que morreriam se entrassem na casa de seu rei-sacerdote, entretanto, podem escapar à pena por sua intrusão desnudando o ombro esquerdo e fazendo o rei pousar a mão nele”. (FREUD, 1913:1976, p. 41).

E por fim, Freud se detém nos *tabus* relativos aos mortos, os poderosos soberanos, como afirmou Wundt (FREUD, 1913:1976, p. 46). Essas injunções *tabus* visam simbolizar a morte, esta pressupõe uma espécie de contágio expresso no corpo humano sem vida diante de seres com vida. De acordo com os relatos de Frazer, podem se distinguir dois grandes grupos de *tabus* relativos aos mortos; no primeiro grupo estão os *tabus* voltados a quem teve contato direto com o corpo do morto, preparando sua mortalha e o acompanhando nos últimos momentos de

vida. No segundo grupo, estão os *tabus* voltados às pessoas que choram e lamentam a perda do morto, geralmente seus parentes mais próximos.

As prescrições *tabus* voltadas aos mortos podem diferir de acordo com o lugar que o morto ocupava na comunidade, assim, em algumas tribos polinésias aqueles que mantiveram contato com o morto são proibidos de tocarem em comida e são obrigados a receberem alimentação das mãos de outra pessoa durante certo tempo. Outros *tabus* impõem que quem tocar num chefe morto, se torna impuro por dez meses; existem ainda *tabus* que proíbem pronunciar o nome da pessoa morta. Nesses *tabus* relativos aos nomes, Freud se deteve mais longamente para mostrar que a evocação do nome próprio remete diretamente a imagem do morto.

Algumas injunções relativas aos nomes próprios proíbem pronunciar o nome do morto durante um certo período de luto. Outros *tabus* exigem que o morto passe a ser chamado por outro nome, com o qual todos os membros da comunidade passam a se referir a ele; outros clãs instituem ainda, que todos os parentes do morto mudem de nome para que o espírito do morto não mais os reconheça pelo nome. Esses *tabus* se tornam mais compreensíveis se, como indica Freud, lembramos que essas sociedades encaram o nome como uma parte essencial da personalidade de uma pessoa.

Freud discorre longamente sobre esses *tabus*, dialogando com as diversas explicações antropológicas para explicitar uma espécie de projeção semelhante aquela que se apresenta na neurose obsessiva, que apresenta também uma peculiar relação com o luto, com nomes de pessoas mortas e com o pensamento sobre elas. Em ambos, neuróticos obsessivos e totêmicos, se concentra uma espécie de sentimento de culpa, mas, enquanto os totêmicos criam *tabus* que têm como objetivo apaziguar os sentimentos ambivalentes e contrários despertados pelo morto, os neuróticos obsessivos elaboram injunções e expiações individuais que ritualmente e cotidianamente repetem compulsivamente.

Contudo, uma diferença essencial se estabelece nas relações de totêmicos e obsessivos com seus mortos; os primeiros elaboram os *tabus*, injunções coletivas que visam apaziguar o sentimento de ambivalência dirigindo para o próprio morto os sentimentos contraditórios gerados pela sua morte. Enquanto os segundo, os obsessivos, contrariamente deslocam para si próprio o sentimento ambivalente, por isso, sofrem, se impõem injunções e *tabus* individuais, executados ritualmente e cotidianamente.

O que torna o totêmico tão egoísta a ponto de deslocar para a figura do morto o

sentimento de ambivalência, enquanto na neurose obsessiva ao contrário, esse sentimento retorna para o próprio obsessivo? Essa diferença, para Freud, se baseia fundamentalmente no fato de que os *tabus* são injunções coletivas, portanto, sociais; o castigo pela transgressão emana da sociedade, enquanto na neurose obsessiva, um mal individual, as injunções se tornam exclusivas de um único indivíduo. Essas analogias, como destaca Freud, podem ser apenas coincidências, uma vez que tais comparações são improváveis e não compráveis. Porém, os afetos que se repetem nas diferentes estruturas míticas que envolvem o totemismo e o obsessivo permitem com que Freud circule entre neurose obsessiva e sistema social totêmico.

As comparações entre totêmicos e modernos elaboradas por Freud são audaciosas, ele retorna dos *tabus* primitivos às neuroses obsessivas, ou ainda, dos clãs totêmicos aos atos obsessivos. Não se limitando a explicar essas analogias somente partindo do totemismo para a neurose obsessiva. Freud realiza um percurso contrário ao se deter na análise da fobia de uma criança moderna comparando-a a traços e imagens da ordem social totêmica. Assim, Freud se detém na história de um menino de cinco anos, Árpád, um pequeno paciente de Ferenczi, que fora acometido de uma fobia quando:

[...] tentara certa vez, nas férias de verão, urinar no galinheiro e uma galinha bicara ou dera uma bicada na *direção* de seu pênis. Um ano depois, quando de volta ao mesmo lugar, ele próprio transformou-se numa galinha: seu único interesse era o galinheiro e o que lá se passava, tendo trocado o falar humano por cacarejos e cocoricós. Na ocasião em que a observação foi feita (quando estava com cinco anos), tinha recobrado a fala, mas seus interesses e sua conversa relacionavam-se totalmente com galinhas e outros tipos de aves domésticas. Eram os seus únicos brinquedos e somente entoava cantiga que fizessem menção a aves de quintal. (FREUD, 1913:1976, vol. XIII, p. 111).

Nesse ritual do menino com os animais de sua fobia, se apresenta do mesmo modo que nos rituais totêmicos e obsessivos, um sentimento de ambivalência. Árpád tanto amava como odiava os galos e galinhas do seu precioso objeto de satisfação, o galinheiro. Por eles, tinha amor e ódio, por isso, uma das suas brincadeiras preferidas era brincar de matar galinhas num teatrinho que realizava com seus brinquedos, animais de plásticos que utilizava para encenar uma matança de animais num festival regular, nele estrangulava o pescoço das aves e dançava em volta dos corpos dos animais mortos por horas a fio, num estado de intensa excitação; logo em seguida, o menino beijava, acariciava e, por fim, limpava, acariciando as aves de brinquedo que anteriormente ele havia brincado de matar.

Considerando os rituais totêmicos da criança a partir dessas descrições, Freud mostra que seu interesse por seus animais de estimação tinha correspondência com o seu mundo

cotidiano. Assim, Árpád transportava para a sua vida, o cotidiano do galinheiro, uma das primeiras fantasias sexuais que elaborou foi “Agora sou pequeno, sou um frango. Quando ficar maior, serei uma galinha e quando for maior ainda, serei um galo”. Entre outras coisas, ainda, o pequeno Árpád teorizou que “queria comer um fricassé da sua mãe”. (FREUD, 1913:1976, p. 112).

Com essas comparações Freud chega ao Complexo de Édipo, um conceito polêmico de sua teoria psicanalítica que tem relação com o incesto e o parricídio, assim, esse complexo se caracteriza pela rivalidade com o pai e pela proibição de manter relação sexual com a mãe, uma estrutura mítica e imaginária que se repete em diversos mitos de origem que constituem a estrutura de um discurso. Um discurso que não é só linguagem, mas, acima de tudo é marcado pela linguagem.

Para instituir o mito do Complexo de Édipo, Freud retornou ao mundo grego, inspirando-se na tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, que descreve a história de Édipo, filho do rei de Corinto, que visitou um oráculo como era comum naqueles tempos, e este revelou-lhe que Édipo mataria seu pai e casaria com sua mãe. Por isso, ele decidiu partir de Corinto. Mas, ao empreender fuga encontrou o destino profetizado pelo oráculo, pois, no caminho encontrou uma comitiva comanda pelo rei de Tebas, Laio. Anos antes esse rei visitou também um oráculo, este ordenou-lhe que matasse o filho que sua mulher carregava no ventre, pois, essa criança estava condenada a matar o pai e casar-se com a mãe.

Assim, tempos depois pai e filho encontram-se na estrada, dois homens vindos de lugares distantes, iniciam uma discussão que se encerra com o trágico e inesperado assassinato de Laio. Assustado após o ocorrido, Édipo segue viagem e chega em Tebas, que está sendo ameaçada de destruição devido a morte inesperada de Laio. Édipo desvenda o segredo da esfinge libertando Tebas de destruição. Como prêmio ele ganhou trono, se tornou o novo rei da cidade e casou com a viúva de Laio, Jocasta. Ambos viviam felizes no castelo até que anos depois, Tebas encontra-se novamente ameaçada, pois, os deuses clamam pela vingança do assassino de Laio.

Nessas imagens míticas, Freud apreende cenas de incesto e parricídio, imagens míticas associadas ao sacrifício ritual de diversas práticas religiosas, monoteístas e politeístas, que se organizam em torno dos afetos ambivalentes derivados das relações dos animais humanos com os seus semelhantes, esses laços sociais até aqui foram movidos por afetos de amor e ódio, de reconhecimento e estranhamento do eu e do outro.

Essas descrições de incesto e parricídio se destacam na interpretação que Freud realiza da tragédia *Édipo rei*, sua inspiração para um dos conceitos mais emblemáticos da Psicanálise. Com esse conceito Freud interpreta os laços sociais fundados na repressão do desejo, este é marcado pela atuação das pulsões que se deslocam e se transformam a partir das renúncias impostas pelas normas sociais. Mimético, esse desejo se faz na identificação com o Eu, egoíco e com o Outro, o simbólico, encarnado no desejo da mãe e na interdição sexual a essa mulher, que se expressa na figura do pai.

O Complexo de Édipo norteia as discussões em torno dos laços sociais na Psicanálise, assim, a criança, segundo Freud, passa por fases sexuais, oral, anal e fálica. Essas fases associam-se a moções pulsionais e correspondem a busca de objetos que tentar repetir uma satisfação perdida. Essas análises permitem aproximar o Complexo de Édipo e o sistema social do totemismo, ambos se aproximam a partir de duas leis simbólicas, não matar o totem e não manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem.

Essa narrativa mítica e ritual se torna uma estrutura do simbolismo ritual esboçado em *Totem e Tabu*, obra que permite acompanhar uma homologia entre ordem social e ordem sacrificial através das leis simbólicas encontradas entre primitivos, totêmicos, gregos antigos e modernos. Nesse simbolismo ritual, Freud encontrou um elo entre obsessivos e totêmicos, ambos estão associados ao sacrifício ritual como ver-se-á no simbolismo ritual descrito em *Totem e Tabu, A Violência e o Sagrado* e *Homo Necans – rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*.

1.1 **Sacrifício ritual:** simbolizações de vida e morte

Com *Totem e Tabu* chegamos a uma narrativa mítica do pensamento moderno, o Complexo de Édipo, com esse conceito Freud circula com desenvoltura pelas tragédias gregas, sociedades totêmicas e neuroses modernas, a partir desse conceito segue desvendando a justaposição entre deus, o homem e o animal. Um jogo de substituições imprescindível ao simbolismo ritual que repete uma estrutura mítica de origem e socialização do animal humano, essa estrutura se impõem ao sujeito a através de práticas rituais, religiosas, morais e coletivas.

Destas ações sociais apreende-se a instituição de laços sociais que se constituem em sistemas de parentesco consanguíneo, simbólico, imaginário e real, na medida em que este real é a realidade do corpo. Um corpo fetichizado, sexualizado, dessexualizado, normatizado pelas leis da divindade, do trabalho, dos tabus e do mercado. Portanto, Freud indica como os laços sociais são impostos pela ordem sacrificial, através do jogo de superposições institui determinadas estruturas sociais míticas fundamentadas pelas leis simbólicas do parricídio e incesto, fenômenos sociais existentes em práticas religiosas totêmicas e obsessivas, no Complexo de Édipo, nas prescrições tabus, no monoteísmo e no politeísmo.

Totem e Tabu, assim, indica os elos entre sacrifício ritual e laços sociais a partir do debate que Freud empreende com os antropólogos modernos, estes tentam explicar a *origem* do totemismo e seus laços com a *exogamia*, uma lei de casamento que existiu em diversas sociedades totêmicas. Nesse sentido, Freud parte de uma questão posta por diferentes e diversos pensadores: “como foi que os homens primitivos vieram a chamar-se si mesmos (e a seus clãs) com nomes de animais, vegetais e objetos inanimados?”. (FREUD, 1913:1976, p. 135).

Para explicar a origem do totemismo, os estudiosos modernos seguem por diferentes teorias. Assim, as primeiras são as teorias nominalistas, que remetem às teorias do século XVII. Elas explicavam os *fenômenos sociais totêmicos* pela necessidade dos clãs de distinguirem-se uns dos outros pelo uso dos nomes. Tempos depois, no século XIX, essa tese foi reafirmada por Keane, que considerava os totens como *insígnias heráldicas* por meios das quais os indivíduos, famílias e clã se diferenciavam uns em relação aos outros. Nessa mesma direção, seguem os pensamentos de Max-Müller, para quem o totem “é uma marca do clã, depois um nome do clã, depois o nome do ancestral do clã, e finalmente, o nome de algo adorado por um clã”.

Um dos autores clássicos da antropologia evolucionista, Herbert Spencer, considerou

a atribuição de um nome como um elemento decisivo para a *origem* do totemismo. Mas, como mostrou Freud, inúmeras críticas foram feitas as teorias nominalistas. A primeira, como mostrou Fison, é que o totem é invariavelmente a insígnia de um grupo, jamais de um único indivíduo, assim, ainda que o totem se originasse do nome de um indivíduo, ele não poderia ter sido transmitido aos filhos individualmente. Uma segunda questão, é que as teorias nominalistas podem até explicar por que os povos totêmicos adotam nomes de animais para seus clãs, porém, não explicam a importância que o totem passa a ter entre os membros de um clã, ou dizendo de outro modo, como se institui um sistema social a partir dessa nomenclatura? E qual a sua relação com as regras de condutas sociais mais amplas no grupo, na educação das crianças?

Andrew Lang, um dos teóricos que tentou encontrar uma solução para essas questões considerava a atribuição do nome a verdadeira *origem* do sistema totêmico. Ele introduziu na sua teoria, dois interessantes elementos psicológicos, o recalque e a origem da consciência. Para Lang, é necessário pressupor que os totêmicos um dia despertaram e tomaram “consciência” de que levavam esses nomes e não podiam explicar como isso havia acontecido. Aqui “a origem do nome havia sido esquecida”. Devido a esse acontecimento, tentaram encontrar uma explicação especulando e pensando sobre o assunto, daí deriva a importância dos nomes, pois, eles compreenderam que neles estavam as ideias contidas no sistema totêmico.

Para os autores de teorias nominalistas e especialmente para Lang, o fato de que o homem primitivo porta o mesmo nome de um animal pressupõe a existência de um vínculo misterioso e significativo “entre ele, sua imagem e esse animal”. Para Lang, na *origem* do sistema social totêmico, se situa a nomeação e a classificação. E, continua Lang, que vínculo pode ser esse senão aquele de parentesco de sangue? A *origem* do totemismo, portanto, se baseia em três importantes aspectos: um nome animal grupal de origem desconhecida; a crença numa vinculação transcendental entre todos os portadores desse nome, e a crença nas superstições de sangue, elementos “necessários para dar origem a todos os credos e práticas totêmicas, inclusive a exogamia”. (FREUD, 1913:1976, p. 139).

Apesar dessas explicações, que de um lado remontam a *origem* do sistema social totêmico às necessidades psicológicas, relacionando-o diretamente ao esquecimento da *origem* dos nomes; de outro, explica como os nomes teriam surgido. Essas teorias nominalistas apresentam alguns problemas, pois, apesar de levantar importantes elementos sobre a *origem* do nome e relacioná-lo com uma herança esquecida, não se pode sustentar a tese nominalista que a

origem do sistema totêmico é somente uma necessidade prática. Alguns autores procuram explicar essa necessidade a partir das relações de troca com outros clãs, para estes o nome do totem era uma “denominação que provinha de fora”, surge das relações de troca com outros clãs. Para Freud, essas afirmações não se sustentam por que além de racionais e objetivas, não explicam como as interdições sexuais vieram a se unir com o sistema religioso totêmico.

O esquecimento da origem do nome do totem reaparece posteriormente nas teorias sociológicas, estas buscam outros caminhos para explicar a origem do totemismo e sua relação com a *exogamia*. Onde os nominalistas viam nomeação e esquecimento, os estudos sociológicos viam necessidades práticas e coletivas. Nessas teorias sociológicas, a *origem* do totemismo está ligada há uma espécie de consciência coletiva que segundo Reinach, *nada mais é que uma hipertrofia do instinto social*. Durkheim, seguindo nessa mesma trilha, afirma que o totem é o representante visível da religião social entre os povos totêmicos, por isso, ele corporifica a comunidade, que é o verdadeiro objeto de sua adoração.

Outros autores buscam compreender essa suposta consciência coletiva, por meio das trocas comerciais realizadas pelos clãs, nestas teorias, as trocas de animais e vegetais se tornam atributos de identificação dos clãs nas suas relações de trocas comerciais. A fome, portanto, uma necessidade prática, explica a *origem* do totemismo nessas teses. Definição que, segundo Freud, é a mais racional de todas. Crítica que já havia sido realizada por Frazer, um dos importantes teóricos que situa suas explicações sobre a *origem* do totemismo em torno de teorias sociológicas e psicológicas. Antes de conhecer alguns pensamentos de Frazer, conhecer-se-á o terceiro grupo de teorias que explicam a *origem* do totemismo, as chamadas teorias psicológicas.

As teorias psicológicas definem a origem do totemismo em torno de noções como espírito e alma, assim, o holandês G.A Wilken explica a *origem* do totemismo a partir da ideia de *transmigração de almas*. Hipótese semelhante às explicações de etnólogos americanos como Franz Boas e C. Hill-Tout, que pesquisando clãs de índios norte-americanos, afirmam que o totem foi originalmente um espírito guardião. Nesta explicação, um antepassado adquiriu o totem através de um sonho e o transmitiu a seus descendentes. Ideia que se aproxima dos estudos nominalista de Lang, mas, ambas, para Freud são facilmente refutáveis, uma vez que um totem não é herdado de um indivíduo isolado, mas de uma coletividade.

Nesse mesmo sentido, Wundt apresentou uma teoria psicológica baseada em dois elementos, o fato de que o totem mais comum e mais original é sempre um animal; e o fato que

os animais totêmicos mais antigos são como *animais com alma*. Essas teorias psicológicas, porém, incorrem no mesmo erro das outras teorias que tentam explicar o sistema social totêmico a partir de aspectos individuais, ou ainda, a partir da crença em um espírito individual que se transmite via ancestralidade. Para Freud, todas essas explicações são objetivas e racionais demais, pois, não consideram o lado afetivo das coisas, por isso, ele parte para as suas interpretações da *origem* do totemismo a partir dos seus vínculos com a *exogamia*.

De acordo com Freud, as confusas explicações da relação entre totemismo e *exogamia* tem como pressuposto a forma como os estudiosos explicam a *origem* do sistema social totêmico, assim, “a atitude assumida por um autor quanto aos problemas da exogamia, devem, naturalmente depender até certo ponto da posição que adotou em relação às diversas teorias sobre o totemismo”. (FREUD, 1913:1976, p. 147). Desse modo, continua Freud, existem dois pontos de vista opostos, no primeiro, se afirma o pressuposto de que a *exogamia* é parte inerente do sistema social totêmico; enquanto no segundo, ao contrário, se afirma que essa é uma união fortuita e casual.

James Frazer circulou entre as teorias sociológicas e psicológicas apresentando três explicações para a origem do totemismo e conseqüentemente para sua união com a *exogamia*. Para Durkheim, o *tabu* relativo aos totens envolve a proibição de relações sexuais com uma mulher do mesmo totem porque ambos pertencem ao mesmo sangue, são vinculados ao mesmo animal totêmico. Andrew Lang diferentemente de Durkheim e Frazer, acredita que a proibição de manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem é independente da imposição de um *tabu* de sangue, pois, para ele qualquer outro tabu como, por exemplo, um tabu que proíbe a um homem sentar sobre sua própria árvore totêmica pode ter instituído a *exogamia*.

Lang apesar de discordar de Durkheim, acredita que a *exogamia* é resultado de leis totêmicas. Neste aspecto ele concorda com Atkison, para quem inicialmente se institui uma lei: *nenhuma relação sexual entre aquelas que compartilham de um lar comum*, com o estabelecimento dessa lei surge o sistema social totêmico, no qual essa afirmativa toma uma nova forma, *nenhuma relação sexual dentro do totem*.

É difícil conciliar os dois diferentes pontos de vistas propostos por esses autores, no primeiro, se afirma que a *exogamia* é resultado de leis totêmicas, ou seja, se pressupõe que o totemismo é anterior a *exogamia*; no segundo, a *exogamia* é anterior ao totemismo e dessa lei advém, então, a proibição de relação sexual entre membros de um mesmo totem. Na

impossibilidade de sair da contradição, outros estudiosos como McLennan, tentam explicar essa união a partir de uma “engenhosa” ideia, na qual a *exogamia* se origina da *prática primitiva de casamento por captura*, no qual as mulheres eram capturadas para casar com os homens.

A partir da instituição social do casamento, institui-se regras e limita-se a sexualidade através da *exogamia*. Com isso, o enlace matrimonial entre pessoas do mesmo clã passou a ser considerado fora do comum. Outras teses, como aquelas de Spencer, Morgan e Westermarck explicam a *exogamia* como uma regra de prevenção ao incesto. Esta última sustenta a tese que a *exogamia* é decorrente do “horror natural” do animal humano ao incesto. Para esses autores, a *exogamia*, lei cultural e simbólica, foi instituída para reforçar o instinto natural de horror ao incesto, ideia compartilhada por Havelock Ellis, e ainda por Lang. Mas, dela discordam Freud e Frazer:

A lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam; o que a própria natureza proíbe e pune, seria supérfluo para a lei proibir e punir. Por conseguinte, podemos sempre com segurança pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos homens têm uma propensão natural a cometer. Se não existisse tal propensão, não haveria tais crimes e se esses crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Desse modo, em vez de presumir da proibição legal do incesto que existe uma aversão natural a ele, deveríamos antes pressupor haver um instinto natural em seu favor e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram a conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade. (FRAZER, 1910, 4, 97 e seg.)

Posso acrescentar a estes excelentes argumentos de Frazer que as descobertas da psicanálise tornam a hipótese de uma aversão inata à relação sexual incestuosa totalmente insustentável. Demonstrem, pelo contrário, que as mais precoces excitações sexuais dos seres humanos muito novos são invariavelmente de caráter incestuoso e que tais impulsos, quando reprimidos, desempenham um papel que pode ser seguramente considerado – sem que isso implique uma superestima – como forças motivadoras de neuroses, na vida posterior. (FREUD, 1913:1976, vol. XIII, p. 106).

Com esse encontro inusitado, se considera-se que na maioria das vezes, Freud discorda de Frazer em *Totem e Tabu*, chega-se aos estudos, análises e teorias de James Frazer sobre a origem do sistema social totêmico e sua união com a *exogamia*. Inicialmente, Frazer apresentou uma teoria psicológica na qual o totemismo se fundamenta na crença em *almas externas*, e por isso, o totem, explica Frazer, é uma espécie de refúgio, um lugar seguro no qual uma alma é depositada quando uma pessoa morre, assim, quando um homem morre sua alma é enterrada no lugar sagrado.

Essa primeira teoria psicológica foi abandonada tempos depois por Frazer, que encantado diante dos estudos de Spencer e Gillen sobre os aruntas, um clã totêmico australiano,

elaborou duas interessantes teorias sociológicas sobre a origem do sistema social totêmico. Em sua primeira explicação, ele analisa a cerimônia sagrada *intichiuma*, um importante ritual *arunta*; posteriormente Frazer abandona esse ritual e se utiliza do *mito de procriação dos aruntas*. Suas análises da *sociedade arunta* se baseiam nas descrições de Spencer e Gillen, que inspiraram os seus estudos. Nos seus trabalhos, esses autores descreviam entre outras coisas, as crenças, rituais e práticas sociais de um grupo totêmico denominado *arunta*.

Para Spencer e Gillen, os aruntas estavam divididos em clãs totêmicos como outros clãs australianos, mas, apresentavam diferenças em relação a eles. Nesse sentido, os rituais e narrativas míticas dessa sociedade não eram transmitidos de forma hereditária como em outros clãs. Seus laços de parentescos eram determinados pela mãe, esta indicava o lugar sagrado onde um espírito se apoderou do seu corpo e isso definia a linhagem de uma criança na *sociedade dos aruntas*. Além dessa peculiaridade, nos clãs que constituíam a nação *arunta* não existia a *exogamia* ligada ao totem, suas proibições e restrições de casamento se baseavam em outra divisão relativa a *classes matrimoniais*, não vinculadas ao totem.

Em consequência desses aspectos dos clãs aruntas, Frazer abandonou sua teoria psicológica de *transmigração das almas*, que passou a considerar racional e objetiva demais, e daí em diante, ele construiu uma primeira teoria sociológica baseada na cerimônia *intichiuma*, posteriormente elaborou outra teoria, na qual a *origem* do totemismo tem como base não a *transmigração das almas*, mas, o *mito de procriação dos clãs aruntas*. Desse modo, na sua primeira teoria sociológica centrada na análise do *ritual de intichiuma*, Frazer afirma que o totemismo é um sistema social eminentemente prático, voltado a atender a mais natural das necessidades humanas, comer e aplacar a fome.

Na teoria baseada no *ritual de intichiuma* o sistema social totêmico é uma espécie de sistema de magia cooperativa, Frazer sustenta essas afirmações ao se deter numa análise minuciosa desse ritual. Nesse ritual, cada um dos clãs que constituíam as *nações aruntas* se encarregava de garantir uma parte do abastecimento de um determinado objeto vegetal ou animal aos outros clãs, que procediam da mesma forma com os animais ou vegetais que produziam, nesse ritual se realizava uma cerimônia sagrada de troca, uma troca de reciprocidade simbólica mantida através desses objetos doados e recebidos.

Em relação aos totens perigosos, não comestíveis, que correspondiam ao vento, chuvas, trovões e relâmpagos, o dever de cada clã totêmico consistia em controlar a força natural

e contra influenciar sua influência funesta fazendo a elas, oferendas de vegetais e animais. Ora, as vantagens de um clã eram as vantagens de todos os clãs, se um clã abdica de comer parte do seu totem para oferecer a outro clã um pouco do seu próprio totem, em contrapartida ele é abastecido pelo que os outros clãs produzem e ofertam simultaneamente a ele. Ambos doam parte dos seus totens, simbolizados nos alimentos - vegetais ou animais - por que através desse gesto ritual se institui um dever social totêmico baseado numa reciprocidade coletiva.

De início, precebe-se que Frazer centrou suas análises no ritual cerimonial dos aruntas por que estes ao contrário de outros clãs, não proibiam a morte do animal sacrificial, ao contrário ele deveria ser morto para ser doado a outro clã arunta. Para Frazer, a não proibição de comer o próprio totem e a obrigatoriedade de doá-lo a outro clã, gera a imposição de produzir tanto quanto possível desse totem comestível para atender as necessidades dos *clãs aruntas*. Doar o seu totem a alguém parece reduzir o controle do totem sob o clã, mas, é isso que o fortalece, essa reciprocidade demonstra que poupando uma parte do totem e doando ao outro, um clã recebe também uma doação.

Para Freud, ainda que considere esses peculiares elementos, a teoria de Frazer não consegue conciliar as contradições decorrentes da sua análise da cerimônia *intichiuma*; além disso, essa primeira teoria sociológica de Frazer foi abalada por que, se para ele esse ritual indica o caráter primitivo das instituições aruntas, para outros autores como Durkheim e Lang, os aruntas nessas relações rituais mostram serem mais desenvolvidos que outros clãs totêmicos. Portanto, para esses autores, ao contrário do que afirma Frazer, os *aruntas* representavam uma fase do totemismo em dissolução e não um período mais arcaico e atrasado do totemismo.

Os mitos que tanto impressionaram Frazer, desse modo, eram efeito da dissolução e degradação desses grupos totêmicos e não a indicação de antiguidade como sustenta Frazer. Apesar dessas críticas, Frazer continuou na busca de *origem* do totemismo a partir dos clãs aruntas, por isso, posteriormente ele se deteve longamente no *mito de concepção* dos clãs aruntas. Esses grupos totêmicos organizavam uma peculiar teoria mítica sobre concepção e reencarnação. Esses clãs se constituíam de *centros totêmicos* e segundo os estudos, nesses centros os aruntas acreditavam que os espíritos dos mortos aguardavam a reencarnação.

Assim, quando uma mulher ficava grávida ela indicava de qual árvore totêmica saiu o espírito que penetrou no seu corpo. Nesse simbolismo, somente após a mãe comunicar em qual desses centros ocorreu a *encarnação do espírito*, se sabia a qual totem a criança iria pertencer ao

nascer. Seu totem, assim, era indicado pela mãe, que descrevia com detalhes o momento em que passou no *centro sagrado*, morada dos espíritos ancestrais e o espírito penetrou no seu corpo. Daí acreditar-se entre os *clãs aruntas*, que os espíritos - de mortos e de crianças - estavam associados a certos amuletos feitos com *churinga*, um tipo de pedra encontrada nos *centros totêmicos*.

A não relação entre a concepção e o ato sexual não somente se tornou para Frazer, uma prova da antiguidade dos aruntas, como se tornou a base de sua terceira e última explicação da *origem* do totemismo. Desse modo, para ele, a fonte suprema de origem do totemismo é a ignorância dos selvagens em relação ao ato sexual e mais especificamente, o desconhecimento do papel do homem no processo de fertilização. Esse desconhecimento, segundo Frazer, ocorreu entre outras coisas, devido ao longo intervalo entre a fertilização e o nascimento da criança, ou ainda, a primeira percepção de seus movimentos na barriga da mãe.

Para Frazer, portanto, o totemismo foi uma criação da mente feminina, e não da mente masculina, suas raízes são os doentios caprichos das mulheres grávidas, que se tornam impressionáveis no período de gravidez, facilmente deixando identificar um objeto (vegetal ou animal) com a criança em seu ventre, assim, “tais fantasias maternas, tão naturais e tão universais, parecem constituir a raiz do totemismo para Frazer”. (FREUD, 1913:1976, p. 145).

O pressuposto desse *mito de origem* é que inicialmente a mulher acredita que a planta, animal ou pedra, ou qualquer outro objeto com a qual ela estava ocupando sua imaginação entrou no seu corpo e, posteriormente esse objeto sagrado nasceu com uma forma humana. Seu totem é definido a partir do centro totêmico indicado pela mãe. Neste simbolismo ritual, a identificação de uma criança a seu totem se define num pressuposto real, a crença da mãe. Mas, para Freud, essa terceira teoria de Frazer não somente incorre nos erros já indicados por Durkheim e Lang a respeito da pressuposta antiguidade dos aruntas, mas, seus equívocos se apresentam na tese de que os clãs aruntas desconhecem o papel da sexualidade na reprodução da vida humana, conseqüentemente, disso deriva a ignorância da paternidade nesses clãs.

Para Freud, a negação da paternidade no mito de origem dos clãs aruntas não se fundamenta no desconhecimento do papel do homem na reprodução da vida humana, tampouco, na negação do ato sexual que gera vida humana. Essas simbolizações, para Freud, indicam que esses clãs renunciaram a paternidade em detrimento de uma tradição cultural que honra os antepassados e os ancestrais, o que se comprova no fato dos aruntas se utilizarem da

descendência através da linha paterna. Além disso, para Freud o mito *de procriação dos aruntas* apresenta analogias com o *mito de impregnação de uma virgem* pelo espírito santo, ambos sustentam um mito de reprodução da vida humana sem ato sexual.

Freud não aceitou nenhuma das explicações de origem do totemismo, criticou as teorias nominalistas, psicológicas e sociológicas. De acordo com ele, essas teorias não esclarecem alguns aspectos do sistema social totêmico, por isso, ele segue considerando que tudo parece enigmático no totemismo. Mas, para esclarecê-lo Freud se propõe a apresentar uma interpretação para a *origem* do totemismo e sua relação com a *exogamia* a partir do Complexo de Édipo, assim, ele associa esse complexo ao assassinato mítico do *pai da horda primitiva*, que instaura uma nova forma de civilização.

Não à toa, frequentemente se indicam as semelhanças entre o contrato social proposto por Hobbes e a ordem mítica fundada na culpa e no ressentimento descritos por Freud em *Totem e Tabu*. Dos sentimentos ambivalentes voltados para o pai, Freud constrói seu mito de assassinato de um pai déspota, que detém para si todas as mulheres, por isso, ele é assassinado pelos filhos e esse crime se repete como sacrifício ritual. Para analisar alguns aspectos dessas instituição social, Freud retorna aos estudos do sacrifício realizados por Robertson Smith.

As discussões em torno do sacrifício ritual e seus elos com os laços sociais elaboradas por Smith estão presentes na obra *Religião Semita* de 1889. Nessa obra, Smith se dedica a analisar a instituição do sacrifício ritual que, para ele, afirma e renova laços de sangue e símbolos. De acordo com Smith, assim, desde o início do totemismo uma cerimônia ritual peculiar, a refeição totêmica, fez parte do sistema social totêmico, para ele o sacrifício no altar foi uma característica das antigas religiões e remonta a causas mais gerais da condição humana.

Portanto, o sacrifício ritual é uma ação sagrada, um ato por excelência, *sacrificium*, *ἱερόπυρ*, termo que significa ofertar uma oferenda a divindade. Nesse simbolismo, se institui uma polarização entre vida e morte, *renúncia* e *restituição*, *dissolução* e *reparação*, ambivalências que se repetem numa busca de *origem* a cada discurso que transmite a justaposição entre homem, deus e o animal.

Como descreve Smith, os objetos ofertados são invariavelmente carnes, frutos, água, sementes e grãos, objetos advindos da natureza dos quais se alimentavam os clãs totêmicos. Nesse período, a matança de animais para ingerir a carne era proibida, exceto no sacrifício ritual e a refeição sagrada que o acompanha. A força da refeição totêmica repousa na antiga ideia da

significação de comer e beber juntos, ações coletivas que constituem um símbolo de companheirismo e obrigações sociais mútuas. Entre esses clãs havia apenas um só tipo de laço possível de se identificar como laços invioláveis, os laços de parentesco. Para Freud, a refeição sacrificatória em princípio, era um festim de parentes, se fundamentava numa lei que apenas parentes comuns comem juntos.

Smith descreve que não há reunião do clã sem um sacrifício animal, e principalmente, não há matança do animal totêmico senão nessas ocasiões cerimoniais e festivas, pois, a matança de um animal totêmico se encontrava entre “os atos ilegais” para os indivíduos e só podia ser justificada quando todo o clã compartilhava a responsabilidade. (FREUD, 1913:1976, p. 163). Essa lei se aplicava somente nas ações que envolvem a invasão do sangue tribal, ou seja, era relativa aos laços que se estabeleciam entre os membros de uma tribo a partir de suas relações totêmicas.

A obrigatoriedade de participação na refeição coletiva tem o mesmo significado, assim, compartilhar um pedaço da carne e beber o sangue do animal sacrificial em refeição sagrada, confirma os laços entre o indivíduo e seu grupo. Ou ainda do grupo e o animal totêmico, representando pelo próprio animal morto e pranteado, pois, como afirmou Freud, deus, o animal e a comunidade sacrificante continham o mesmo sangue e eram feitos de uma só substância. (FREUD, 1913:1976, p. 164). Na antiguidade mais remota, descreveu Smith, haviam duas classes de sacrifício, a primeira, era dos animais domésticos, e a outra dos animais extraordinários, de sangue impuro, cujo consumo era proibido, apesar disso, eles eram sagrados como os animais domésticos.

O mistério da morte sacrificatória “é justificado pela consideração de que apenas desta maneira pode ser conseguido o vínculo sagrado que cria e mantém ativo um elo vivo de união entre os adoradores e seus deuses”. (FREUD, 1913:1976, p. 165). Uma ideia desse tipo observa Freud, é pressuposto de todos os pactos de sangue como identidade de substância, por isso a necessidade de renovar e repetir esse pacto em refeição sacrificatória de tempos em tempos. Essa matança sacramental e a ingestão comunal do totem, Freud associa ao Complexo de Édipo e utiliza para constituir seu mito do *assassinato do pai da horda primitiva*.

E assim, reunindo a interpretação psicanalítica do totem, a refeição totêmica e a teoria darwiniana do estado primitivo da vida humana em *Totem e Tabu*, Freud estabelece uma série de correlações impensáveis. Essas correlações o levaram a descrever o *mito de origem* da

condição humana na civilização ocidental, ele indica que numa clareira escura um pai déspota, violento e ciumento guarda para si todas as mulheres e expulsa os filhos à medida que estes crescem, para impedi-los de satisfazerem seus desejos sexuais com as mulheres da horda. Certa vez, munidos de uma nova arma, uma nova tecnologia, os irmãos se uniram e retornaram a clareira escura para matar o pai e realizar seus desejos sexuais com as mulheres proibidas a eles pelo pai.

Porém, essa satisfação não foi possível, após a morte do pai, ou seja, após saciarem o ódio, matando-o, os irmãos sentiram saudade, culpa e remorso de terem matado o *pai primevo*, com isso, sentiram-se impedidos de praticar a ação que os levou a assassinar o pai e abdicaram uma vez mais, de satisfazerem seus desejos sexuais com as mulheres da *horda*. A partir daí, os irmãos decidiram em assembleia geral, manter as duas leis - não matar o pai e não manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem -, ou ainda, não cometer a transgressão do incesto e não cometer o parricídio.

Essa descrição, como lembra Freud, jamais foi objeto de investigação e jamais ocorreu de fato, como todo mito é uma narrativa ontológica, transmitida e enriquecida ao longo do processo de civilização da vida humana. Porém, é uma imagem que se repete com insistência na ação do sacrifício ritual, com ela se evidencia o jogo de superposição interminável entre o homem, deus e o animal. Para Freud, portanto, “A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, é uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião”. (FREUD, 1913:1976, p. 121).

Essa correlação permite com que Freud empreenda analogias entre a moral totêmica e a moral moderna, religião cristã e totêmica, leis de natureza e cultura, socialização de pulsões e socialização de desejo. No simbolismo ritual que repete a encenação de um ato de morte como ação sagrada, a culpabilidade é moral e individual, inconsciente e cultural. Com essa ação sagrada se institui um ato primeiro, fundador, que envolve agressão e socialização do desejo. *Totem e Tabu*, com suas cabanas primitivas e refeições sangrentas, expressa uma espécie de simbolismo ritual que remete aos totêmicos e modernos, aos mitos gregos e cristãos.

Freud, a partir dessas idéias centrais, acompanha algumas narrativas míticas e rituais do monoteísmo cristão e do politeísmo totêmico, ele aproxima Cristo do animal totêmico, mostrando como ambos expressam os esforços do filho em tomar o lugar do pai déspota. Desse

modo, Freud acompanha um sacrifício totêmico animal comparando-o com o sacrifício humano *teantrópico* da Grécia Antiga, deste destaca semelhanças com a eucaristia cristã, identificando em todas essas narrativas mítico-religiosas uma busca de *origem*.

Essas são algumas idéias gerais que Freud apresenta em *Totem e Tabu*, uma obra complexa que se tornou um emblemático ponto de divergência e união entre a Antropologia e a Psicanálise. Freud analisa teorias científicas, descreve a vida de clãs totêmicos, associa a neurose obsessiva ao sistema social totêmico, para finalmente, seguir as trilhas do sacrifício ritual a partir dos estudos de Robertson Smith. Assim, com o Complexo de Édipo, Freud retoma as discussões modernas em torno do sacrifício ritual, essas discussões acompanhar-se-à aqui, em duas obras que se desdobram a partir de *Totem e Tabu*.

A violência e o sagrado de René Girard e *Homo Necans – ritos sacrificiais e mitos da Grécia Antiga*, de Walter Burkert, publicados em 1972, ambos se inspiram nas análises de Freud sobre o sacrifício ritual. A escolha por esses dois autores se sustenta no objetivo deste trabalho, que é analisar a permanente relação entre ordem sacrificial e ordem social. Devido a essa escolha, não se deterá aqui de forma mais exaustiva, nas discussões posteriores sobre as diferentes e divergentes teorias antropológicas que desenvolvem estudos sobre os laços de parentesco. Assuntos e temas que interessam aqui por que permite compreender os elos por onde o sacrifício ritual se estabelece como modelo de ordem social.

Qual a importância de *Totem e Tabu* neste trabalho? Essa obra retoma uma análise da ação sacrificial a partir de seus aspectos míticos e rituais, eles estabelecem uma forma de unidade social e uma realidade simbólica que se constitui de símbolos, signos e significações que instituem formas de subjetivação dos sujeitos unidos pelos laços sociais. A busca da *origem* da vida humana levou Freud a estabelecer um mito do *assassinato do pai da horda primitiva*. Não é essa *origem* que se busca nas pesquisas sobre o genoma humano e o DNA? A possibilidade de fabricar vidas humanas em laboratório exige um novo discurso de *origem*, porém, este repete compulsivamente traços e imagens de uma mesma narrativa mítica e ritual.

CAPÍTULO 2 – *Totem e Tabu*: interlocuções privilegiadas

A partir de *Totem e Tabu* surgem alguns elos entre a agressividade e sexualidade, ou ainda, alguns pensamentos sobre laços sociais e regras de interdição sexual, fenômenos implicados na ordem sacrificial e nelas simbolizados a partir dos temas do incesto e do parricídio. Os autores aqui utilizados são interlocutores de Freud em *Totem e Tabu* em relação a noção de sacrifício ritual, cujas imagens se associam a ordem simbólica pelos temas do incesto e do parricídio, do desejo e da sexualidade. Fenômenos inerentes à vida humana que o sacrifício ritual, ao se associar as práticas religiosas, busca incessantemente controlar. Tanto Girard como Burkert, detém-se em diferentes leituras da ação sacrificial, seus desdobramentos festivos, comemorativos, agressivos e harmonizantes.

Desvendando o simbolismo ritual pela ordem do sacrifício ritual, Freud o anuncia como lugar de polarização de vida e morte, transgressão e interdição, para isso, segue tragédias gregas, relatos de religiões da antiguidade grega, descrições etnográficas modernas e práticas religiosas monoteístas. Do mesmo modo, o fazem René Girard e Walter Burkert, que seguem desvendando a estrutura do sacrifício ritual, seus elos com a imposição de laços sociais baseados em interdições sexuais e nas discussões empreendidas por Freud sobre o Complexo de Édipo.

Nesse sentido, acompanhar-se-à inicialmente, os pensamentos de René Girard em *A Violência e o Sagrado*, que seguindo as estruturas míticas e rituais descritas em *Totem e Tabu* apresenta importantes pontos de compreensão, análises e associações do sacrifício ritual. A teoria sacrificial apresentada nessa obra aborda um diálogo explícito com a Psicanálise e a Antropologia, e mais especificamente com as problematizações modernas em torno do tema do incesto e parricídio. Em sua teoria, Girard não cessa de mostrar os erros de todas as teorias sacrificiais anteriores a sua, ele exagera numa cega confiança de que com sua teoria sacrificial desvenda todos os *segredos e mistérios* do sacrifício ritual.

De algum modo, a teorias sacrificial de Girard, como tenta-se indicar aqui, associa a crise do pensamento moderno e suas instituições sociais à crise sacrificial que se institui a partir do momento em que a vida moderna parece romper com o pacto entre ordem sacrificial e ordem social, esta unidade que se constitui na polarização e ambivalência dos sentimentos que habitam o homem, o animal sacrificial e a divindade.

Para compreender a relação entre afetos ambivalentes e laços sociais, Freud em

Totem e Tabu, analisa as significações e significados atribuídos ao termo *tabu*, palavra que se tornou recorrentes nos estudos clássicos da Antropologia. Os *tabus* se definem principalmente pelos seus aspectos de unir contrários, acontecimentos cotidianos e extra-cotidianos se instituem em correlação com os *tabus*, fortemente associados ao sacrifício ritual eles apresentam um duplo aspecto – perigoso e sagrado – de unir contrários como vida e morte.

Hubert e Mauss analisaram os aspectos ambivalentes do sacrifício ritual na obra *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*, para eles essa polarização é decorrente do caráter sagrado da vítima; para esses autores, assim, é perigoso matar a vítima por que ela é sagrada. De acordo com Girard, a vítima não seria sagrada se não fosse morta em sacrifício, por isso, não se pode compreender a polarização em torno da vítima sacrificial sem considerar uma violência coletiva que encontra satisfação na ação agressiva de morte sagrada.

De acordo com Girard, para interpretar o sacrifício ritual é necessário considerar a violência existente no próprio ato do sacrifício ritual; para ele não existe sacrifício ritual que não possa ser descrito como uma criminoso violência, e em contrapartida, não existe ação violência que não possa ser descrita ou justificada em termos de um sacrifício necessário. A relação do sagrado com a violência é o ponto de origem da teoria de René Girard, que considera que a relação do sacrifício ritual com a violência não foi desvendada de uma forma explícita nos teóricos clássicos e modernos.

Para o autor de *A Violência e o Sagrado*, essa relação não se prestaria a um jogo de intimidade e substituições se o sacrifício ritual e a violência não fossem *aparentados*. Nesse sentido, uma violência é sempre vista como *irracional* na ordem social, mas, essa irracionalidade sempre encontra justificativas para irromper. Mas, essas justificativas, por melhores que sejam não se mantêm por muito tempo, pois, a própria violência vai descartando-as, e substituindo-as a cada momento que irrompem, assim, ela vai destruindo um objeto e se deslocando para outro numa fúria incontrolável, aplacada somente com o derramamento do sangue.

Se a violência se caracteriza por essa fúria destrutiva e mimética que irrompe a todo momento é por que ela se sustenta num jogo de substituição, assim, ela vai substituindo objetos num movimento desenfreado de destruição. Nesse sentido, a substituição funciona como um mecanismo que permite conter e transformar a violência, uma função que Girard atribui ao sacrifício ritual, instituição social que depende eminentemente do mecanismo de substituição que sustenta o jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

O mecanismo de substituição, para Girard, desloca uma violência intestina e fundadora da comunidade, desviando-a para uma vítima expiatória, por isso, o sacrifício se institui como discurso simbólico. Esse mecanismo, portanto, é acionado pela comunidade sacrificante na escolha de uma vítima sacrificial. Para ela se dirige a violência intestina que constitui toda ordem social. A vítima expiatória absorve, recebe e transforma uma violência intestina e má em uma violência fundadora, boa, pois, “a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa”. (GIRARD, 1990, p. 13).

Joseph de Maistre publicou a obra *Esclarecimentos sobre o sacrifício* em 1890, nela dedicou algumas notas sobre o funcionamento do mecanismo de substituição no ritual sacrificial, destacando principalmente a substituição de vítimas animais. Para Girard, as análises de Maistre sobre as vítimas sacrificiais humanas assim como aquelas elaboradas por Hubert e Mauss, apresentam um viés moralista. Além disso, essas análises, segundo Girard, dificultam a compreensão do sacrifício ritual, pois, é próprio do sacrifício ritual se utilizar do mecanismo de substituição na escolha das vítimas sacrificiais.

O mecanismo de substituição é encontrado não somente nos rituais de sacrifícios rituais, diversas descrições antropológicas de sociedades tradicionais definiram o mecanismo de substituição a partir de outras práticas sociais. Como fez, por exemplo, Godfrey Lienhardt em *Divindade e experiência – a religião dos Dinka*, de 1961; e Evans-Pritchard em *Os Nuer* de 1946. Ambos realizaram estudos nos quais tratam explicitamente do funcionamento do mecanismo de substituição, destacando uma evidente correlação entre a sociedade dos homens e a dos animais por eles pastorados.

Nas descrições dessas sociedades pastoris, de acordo com Girard, o mecanismo de substituição permite perceber que, a “organização social” dos animais apresenta uma correspondência simbólica com a organização social dos homens que os pastorava. Como resumiu Evans-Pritchard ao analisar a relação dos *nuer* com seus rebanhos e instituir que *na procura de um homem nuer procure sua vaca*.

Portanto, o elo entre sacrifício ritual e ordem social, para Girard, se faz a partir do funcionamento do mecanismo de substituição, esse vínculo pressupõe um desconhecimento por parte da comunidade sacrificante, que não percebe os mecanismos por onde funcionam essa substituição. Sua função na ação sacrificial é desviar de possíveis vítimas potenciais, uma

violência que é deslocada para uma vítima expiatória. Nesse sentido, para Girard, o sacrifício ritual tem uma função real numa sociedade. Assim, a questão de como se efetua a substituição de uma vítima por outra se coloca para toda a comunidade, é em termos de coletividade que o mecanismo de substituição deve ser compreendido, uma vez que:

A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germens de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial. (GIRARD, 1990, p. 19).

Com o mecanismo de substituições, assim, Girard chega aos objetivos do ritual sacrificial, que apresenta a função específica de desviar a violência intestina da própria comunidade de um objeto visado para outro, cuja morte pouco ou nada importa. Essa violência é intestina e inerente aos próprios laços sociais que nascem desse mecanismo de substituição. Para explicitar o funcionamento desse mecanismo Girard, que no decorrer da sua obra se detém principalmente no que ele define como *religioso primitivo*¹. Utilizando descrições etnológicas de pensadores modernos, seu “campo empírico” por excelência, Girard não se furta também de utilizar as tragédias gregas, textos bíblicos e outros relatos míticos que repetem simbolizações de ordem e desordem na narrativa mítica que busca a *origem* da vida humana.

René Girard utiliza dois sacrifícios rituais descritos na tragédia grega *Odisséia* e no livro bíblico *Genêsis*. Em ambos, para ele, se explicita e se oculta simultaneamente o mecanismo de substituição que institui o sacrifício ritual como fundamento da ordem social. Desse modo, na *narrativa bíblica Genêsis* a história dos irmãos Esaú e Jacó, os dois filhos de Raquel e Isaac, cuja história está associada a uma dupla substituição sacrificial. Essa substituição se inicia quando Isaac, doente, solicita que o filho bom, Esaú, mate um animal, um cordeiro do seu rebanho para preparar-lhe uma refeição que receberá das mãos do próprio Esaú, o filho que Isaac pretende abençoar antes de morrer.

Raquel arma um plano para que marido abençoe Jacó, o “filho mal e ardisoso” e, assim, após ouvir a conversa do marido com o filho mais velho, Raquel se antecipa e juntamente com Jacó arma uma trama, um irmão substitui o outro e oferece a refeição do cordeiro preparado pela mãe, a Isaac. Para garantir que sua simulação dará certo, Raquel sugere que Jacó cubra-se

¹ Essas são categorias usadas pelos próprios autores em suas teorias sacrificiais que deslizam por estruturas míticas, figuras rituais e atos sacrificiais que se repetem como ordem social.

com a pele do cordeiro morto. Com esse disfarce Isaac, que estava cego, velho, cansado e doente, recebe o prato das mãos do filho mais novo, ele até desconfia que esse não é filho que pretende abençoar, por isso, apalpa as mãos e o pescoço de Jacó, porém, dissimulado na pele do cordeiro se passa pelo irmão mais velho e recebe a benção do pai que acredita abençoar Esaú.

Nessa narrativa mítica se observa dois processos de substituição, no primeiro, um irmão é substituído pelo outro, Jacó por Esaú; no segundo, o animal substitui o homem, por isso, o cordeiro ofertado em refeição para Isaac, recebe a violência destinada a Jacó, para este se voltaria à ira de Isaac caso fosse descoberta a trama de mãe e filho. De acordo com Girard, apesar dessa dupla substituição, o texto bíblico reconhece somente um sacrifício, de um irmão pelo outro. Porém, para Girard, é na segunda substituição, naquela do homem pelo animal, que se observa mais visivelmente o funcionamento e o objetivo do mecanismo de substituição, cuja função é afastar a violência do homem por ela visado.

O mecanismo de substituição necessariamente, se institui num desconhecimento por parte dos envolvidos, caso contrário perde sua eficácia. Enquanto permanece vivo o sacrifício não pode tornar explícito o deslocamento no qual ele se baseia, assim, apesar do texto bíblico não revelar o mecanismo de substituição, ele tampouco o silencia e, por isso, indica o autor de *A Violência e o Sagrado*, essa narrativa bíblica possui uma significação sacrificial evidente, e talvez, é “provável que este texto contenha o mito fundador do sacrifício ritual”. (GIRARD, 1990, p. 17).

Após essa aproximação, Girard volta-se para compreender o mecanismo de substituição na tragédia grega *Odisséia* de Homero, mais especificamente ele se detém na legenda de Ulisses chamada *Ciclope*, na qual se observa claramente a substituição do animal pelo homem. Essa legenda descreve as aventuras de Ulisses que certa vez se tornou prisioneiro na caverna do monstro Ciclope, que a cada dia matava um dos seus prisioneiros. Num certo momento, um dos seus prisioneiros cegou o monstro. Enfurecido de raiva e dor o Ciclope bloqueia a saída da caverna para impedir a fuga de seus agressores caso eles tentem fugir.

Somente o seu rebanho de ovelhas tem permissão para sair da caverna, mas, a cada vez que o rebanho sai para pastar, o Ciclope, cego como Isaac que apalpou as mãos e o pescoço do filho, examina também o dorso de suas ovelhas para se certificar que somente os animais estão realmente saindo da caverna. Nesse contexto, Ulisses abraça o ventre de uma ovelha e consegue escapar sem ser descoberto pelo Ciclope. Nessas descrições, segundo Girard, nota-se a

substituição do homem pelo animal, assim, o animal se interpõe entre a violência e o ser humano por ela visado, caso fosse descoberto Ulisses receberia a violência que ameaçava destruí-lo e foi ocultada pelo fato do Ciclope não descobrir a substituição.

As duas narrativas, de acordo com Girard, se esclarecem mutuamente, a *Odisséia* ressalta a ameaça que paira sobre o herói Ulisses; essa mesma ameaça em *Genêsis* paira sobre Jacó. Mas, em relação a este, ela é obscura e sutilmente dissimulada como refeição ofertada a Isaac. Esse mesmo elemento que aparentemente dissimula o mecanismo de substituição na narrativa bíblica, permite evidenciar o caráter sacrificial dessa substituição em *Odisséia*. Nesta descrição, o mecanismo de substituição aparentemente se torna mais sutil, nela não há imolação de animal, tampouco, uma refeição oculta à ação violenta como em *Genêsis*, mas, é esse aparente distanciamento que permite perceber o funcionamento do mecanismo de substituição, pois, caso fosse descoberto o próprio Ulisses se tornaria o objeto da violência.

No funcionamento do mecanismo de substituição é notável que a operação sacrificial exige um certo desconhecimento. É devido a esse inerente desconhecimento que, segundo Girard, os teóricos anteriores tentaram elaborar uma distinção entre vítimas sacrificiais humanas e animais. Essa distinção, para Girard, é inexistente, ele considera que tanto vítimas animais quanto vítimas humanas, são vítimas expiatórias que substituem potenciais vítimas humanas. Ambos ocupam imagens míticas e rituais na estrutura do sacrifício ritual, ambos, portanto, substituem membros da comunidade sacrificante.

De acordo com a teoria sacrificial de Girard, vítimas humanas saciam a violência tanto quanto vítimas animais. Assim, por exemplo, em algumas tragédias gregas como *Medéia* de Eurípedes se observa de forma implícita, um ritual sacrificial com vítimas humanas quando Médeia substitui o verdadeiro objeto de seu ódio, Jansão, que permaneceu inatingível, pelos filhos, mortos pela mãe, Medéia, que queria se vingar do amante que a abandonou. Ainda na legenda *Clitemnestra* de Eurípedes, descreve explicitamente que uma vítima humana pode servir para salvar vidas.

Mas, apesar da presença visível de vítimas humanas em alguns sacrifícios rituais, esses sacrifícios são descritos pelos aspectos “mórbidos, assustadores e desumanos” em diversos relatos. Girard propõe eliminar as divisões explícitas ou implícitas, colocando “as vítimas humanas e animais no mesmo plano para apreender - caso eles existam - os critérios segundo os quais se processa a seleção de qualquer vítima, extraíndo-se assim - caso ele exista - um princípio

de seleção universal”. (GIRARD, 1990, p. 23).

Como funciona a escolha da vítima expiatória que substitui a vítima potencial na comunidade sacrificante? De acordo com Girard, esse é um tipo específico de substituição que não se baseia numa semelhança que se reduz a uma pura assimilação de características. E tampouco, pode se reduzir a escolha da sacrificial como uma escolha aleatória. Essa substituição se define e se institui num tênue equilíbrio onde as semelhanças entre comunidade sacrificante e vítima sacrificial nitidamente absorvem a diferença necessária para distinguir entre vítima potencial e vítima expiatória.

Essa substituição não pode ser total, é necessário manter uma diferença mínima, para sustentar uma alteridade mínima entre vítima imolada e comunidade sacrificante. Mas, simultaneamente entre a comunidade sacrificante e a vítima sacrificial não pode existir uma total e radical diferença. É necessário que a comunidade sacrificante se reconheça e se identifique de certo modo, com a imagem da vítima sacrificial, pois, nesse equilíbrio se sustenta o mecanismo de substituição.

Quando a vítima sacrificial é animal a diferença é evidente, isso impede qualquer confusão entre vítima sacrificial e comunidade sacrificante. Esta última busca eliminar essa nítida diferença identificando-se com o animal ao se adornar com suas penas, seu pêlos, imitar sons e movimentos no decorrer dos rituais. Em relação à vítima sacrificial humana, a diferença não é tão nítida quanto no caso de vítimas animais, com esse tipo de vítima sacrificial a substituição funciona a partir de outros critérios. Girard os indica a partir de uma lista heterogênea que inclui gregos antigos, sociedades tradicionais e modernas, na sua teoria sacrificial é possível distinguir dois grandes grupos de vítimas humanas sacrificiais.

No primeiro grupo, estão os prisioneiros de guerra, escravos, crianças, adolescentes, solteiros e indivíduos defeituosos, como diz Girard, a escória da sociedade como o *pharmakós* grego, jogado no meio do mar para morrer de fome e inanição. Do outro lado, encontram-se os reis, chefes ou governantes, pessoas que diferentemente da escória, ocupam posições privilegiadas em relação aos outros membros da comunidade. Ambos, escória e privilegiados, estão em posições diferenciadas em relação aos outros membros da comunidade sacrificante. Se a *escória* se diferencia *por baixo*, os *privilegiados*, os sacerdotes, chefes, reis e governantes, ao contrário, se diferenciam *por cima*.

A partir dessa distinção fica evidente que entre a comunidade sacrificante e as vítimas

sacrificiais certo tipo de relação social está ausente, “aquela que faz com que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que consideram seu dever vingá-lo”. (GIRARD, 1990, p. 25). Com o mecanismo de substituição observa-se a função do sacrifício ritual, é mediar, controlar e equilibrar a vingança de sangue que constitui os laços sociais. Em última instância essa vingança é sempre vingança de sangue. Suas formas violentas se expressam na comunidade sacrificante em formas de ciúmes, disputas e rivalidades cotidianas, assim, como vingança de sangue a violência intestina e ameaçadora se manifesta na comunidade sacrificante.

Com o mecanismo de substituição a coletividade escolhe uma vítima sacrificial com a qual transforma a má violência, intestina, destruidora de laços sociais, em uma violência sagrada, consagrada a um limite, o sacrifício ritual. Na simbolização da vingança como centro de violência, o sangue é a expressão material dessa violência, por isso, o único derramamento de sangue legítimo é aquele derramado em ritual sacrificial, uma violência sagrada, legítima e necessária à continuidade da comunidade sacrificial. De acordo com Girard, quando o sacrifício retira sua máscara de ritual sagrado, ele revela sua natureza violenta, nele habita o puro desejo de vingança de sangue, *blood feud*, pois, face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento de sangue do próprio criminoso.

O sangue é um elemento material presente na estrutura do sacrifício ritual, ele simboliza a sacralização e dessacralização em correspondência a polarização de vida e morte, por isso, expressa interdição da sexualidade e imposição de laços dessexualizados. A permanência da violência de sangue em diversos modelos de sociedade indica que não há diferença entre o sangue criminoso e o sangue vingado, por isso, uma vingança é sempre concebida como represália, cada represália aciona outra num jogo interminável onde muito raramente se distingue de onde teria se iniciado o ato de vingança.

Desse modo, se a interdição sexual e o parricídio, os laços de sangue e símbolo estão implicados na ordem social é por que estão presentes simultaneamente na ordem sacrificial. É para acompanhar essas ideias apresentadas em *Totem e Tabu* que Girard, seguindo as indicações de Freud, se detém numa análise comparativa entre a ordem sacrificial e o sistema judiciário. A análise comparativa do sistema sacrificial de sociedades tradicionais e o sistema judiciário dos modernos elaborada na teoria sacrificial de Girard, permite uma crítica ao pensamento moderno que rompe com formas tradicionais de vida e impõem novas técnicas de socialização e

normatização da vida humana.

Na convivência dos humanos em sociedade se impõem uma vingança de sangue que, segundo Girard, culmina num processo interminável de violência, esta leva facilmente a destruição, uma vez que face ao sangue derramado a única vingança satisfatória é o derramamento do sangue do criminoso. Com a teoria sacrificial de Girard, sabe-se que não há diferença nítida entre o ato punido pela vingança e a própria vingança, esta é sempre concebida como represália; e cada represália desencadeia outra num interminável jogo.

De acordo com Girard, o dever de nunca derramar sangue não é distinto do dever de vingar o sangue derramado; existe um ciclo vicioso de vingança em todas as sociedades. Contudo, se nas sociedades tradicionais esse ciclo de vingança é evidente, como mostram as descrições etnológicas, nas sociedades modernas, ao contrário, esse ciclo de vingança parece inexistente. Como isso é possível?

A tarefa de mediar ou mesmo anular qualquer possibilidade de propagação da vingança de sangue nas sociedades tradicionais cabe à instituição do sacrifício ritual, nas sociedades modernas essa mesma função cabe ao sistema judiciário. Ambos visam anular, afastar ou mediar à vingança de sangue, que Girard define também como vingança pessoal, definição que pressupõe uma vingança pública. Nessa distinção, se situa uma importante diferença na mediação da vingança de sangue entre modernos e tradicionais, ou ainda, entre a instituição do sacrifício ritual e o sistema judiciário. Nas sociedades tradicionais existe a vingança pessoal, por isso, cabe à vítima e seus próximos aplicarem o ‘castigo’ ao culpado. As sociedades modernas, contrariamente, instituem uma vingança pública, que visa eliminar a vingança pessoal.

Embora aparentemente não haja diferença entre vingança pública e privada, ambas são relativas à vingança de sangue, entre ambas existe uma enorme diferença no plano social, o que resulta em distinções notáveis entre sociedades modernas detentoras do sistema judiciário e sociedades tradicionais, detentoras do sacrifício ritual de animais. Para explicitar o funcionamento da vingança de sangue, Girard se detém no livro *Crime e costume nas sociedades selvagens* publicado por Malinowski em 1926. Segundo Malinowski a noção de um direito penal é ainda mais imperceptível que a noção de um direito civil nas sociedades primitivas, para ele não existiam instituições que “lembrasse nossa administração de justiça, que funcionasse segundo código e com regras imprescritíveis”. (GIRARD, 1990, p. 30).

Esses pensamentos estavam presentes também nas descrições do Robert Lowie que

em *Sociedade Primitiva* da década de 1950, tratou as leis simbólicas das sociedades tradicionais como uma forma de *administração da justiça*. Segundo Lowie, entre as sociedades selvagens, existiam aquelas que possuíam e aquelas que não possuíam uma *autoridade central*. Nas primeiras, que possuíam essa autoridade, o grupo de parentes detém o poder de arbitrar conflitos. Enquanto nas sociedades que não possuem essa autoridade, segundo Lowie, se exprime um livre espírito de vingança. Para Girard, essas análises não se sustentam, uma vez que não há “administração da justiça”, nem funcionamento de um livre espírito de vingança, tampouco, um sistema judiciário sem crença numa instância superior, capaz de arbitrar soberanamente os conflitos existentes numa sociedade.

Somente uma instância soberana, simbolizada pelos seus atributos de transcendência, permite anular um “livre funcionamento” da vingança de sangue, esta atua tanto nos laços sociais tradicionais como nos laços sociais modernos. Para Girard, tanto o sistema judiciário como o sistema sacrificial são responsáveis por mediar à vingança de sangue numa sociedade, ambos buscam evitar a vingança de sangue, pois, não é desta que surge uma contenção da violência, ao contrário, a vingança de sangue deve ser contida para que se anule a propagação da violência.

Não é a ausência de um princípio abstrato de justiça que se observa na mediação instituída através do sacrifício ritual, com este a ação legal está nas mãos da vítima e seus parentes próximos; enquanto nas sociedades modernas o sistema judiciário é responsável pela aplicação do castigo que visa eliminar a ameaça de vingança de sangue. Para Girard, se não existe um remédio definitivo ou uma cura única e “infalível” para a violência nas sociedades tradicionais, é por que nelas as sanções são punitivas e não curativas.

Assim, nas sociedades sacrificiais as situações críticas recebem uma resposta por meio do sacrifício, essas sociedades se baseiam num princípio de vingança pessoal que não apresenta nenhuma correlação com o princípio de vingança público do sistema judiciário moderno, responsável em racionalizar a vingança de sangue até suas últimas consequências. Desse modo, apesar de diferentes, ambos, sacrifício ritual e sistema judiciário, buscam evitar à retaliação subjacente à vingança de sangue. Mas, se as sociedades tradicionais utilizam medidas preventivas para impedir um ciclo contínuo de vingança, as sociedades modernas buscam reparar o erro já cometido e reclamado pela parte que se sente lesada. E o faz se tornando ele próprio, a instituição a impor a *última ação de vingança* que visa reparar o dano reclamado pela vítima.

Para Girard, o sistema judiciário como o ritual sacrificial desincumbe os homens da

terrível *tarefa do dever de vingança*, ambos se organizam em torno do desconhecimento de sua função real de mediar e controlar a vingança de sangue, ambos possuem um discurso de transcendência divina, por isso, se constituem de ações ritualizadas, assimiladas numa retórica de transcendência sustentada pelo ritual e pela linguagem. De acordo com Girard, aparentemente o sistema judiciário parece ser a forma mais racional de manuseio da violência, pois, diferentemente do sacrifício ritual que desvia a violência para uma vítima secundária, ele racionaliza o princípio de vingança transformando-o numa técnica eficaz de cura e prevenção.

Essa técnica se torna verdadeiramente eficaz e existe somente associada a um poder político realmente forte, pois, como afirma Girard, como qualquer outro progresso técnico, o sacrifício ritual se constitui como faces de uma mesma moeda, servem tanto a pressão quanto a liberação das forças espirituais de uma época. Racionalizar a vingança como faz o sistema judiciário moderno é possível, desviando-a para uma vítima expiatória, como o faz também o sacrifício ritual das sociedades tradicionais. Assim, segundo Girard, todos os procedimentos que permitem aos homens moderar a vingança de sangue são análogos entre si, nenhum deles é indiferente à violência.

De acordo com Girard, a identidade positiva da vingança, o sacrifício e a penalidade judiciária são três fenômenos aparentemente distintos, porém, por trás dessa aparente diferença ao mesmo tempo prática e evidente, se afirmam não diferenças. Isso não quer dizer, que o sistema judiciário substitui o sacrifício ritual. Primeiro, porque não é possível substituir algo que nunca existiu, o sacrifício de uma vítima expiatória anula exatamente a possibilidade de que um sacrifício real aconteça; segundo, por que na ausência de uma renúncia voluntária e coletiva a qualquer tipo de violência, o sistema judiciário é insubstituível em seu domínio e eficácia.

Apesar disso, é possível destacar as similaridades entre a identidade positiva da vingança de sangue, que se transforma num conceito puro, uma ideia de *justiça abstrata*, simbolizada tanto no sacrifício ritual como na penalidade judiciária. Para mostrar essas analogias, Girard recorre ao seu “campo empírico” por excelência, os estudos etnográficos do *religioso primitivo*, e mais especificamente se detém nos estudos etnográficos realizados por Robert Lowie na sociedade *chukchi*, uma *sociedade primitiva* que respondia as provocações dos inimigos, imolando eles mesmos um dos seus.

A cada vez que são provocados com ações agressivas os *chukchi* respondem não com uma agressão aos inimigos, mas, com a morte de um dos seus membros. Essa ação, como

qualquer ato sacrificial ou castigo legal, segundo Girard, tem como objetivo impedir um ciclo de vingança. Matando um dos seus, os *chukchi* evitam a propagação da vingança de sangue e tomam à dianteira, eles próprios oferecem uma vítima sacrificial para saciar e impedir retaliações e conseqüentemente, a propagação da vingança de sangue que se desencadearia se os *chukchi* não sacrificassem um de seus membros.

Matando um dos seus próprios membros, os *chukchi* convidam os inimigos a não se vingarem, e o fazem sacrificando e executando eles mesmos um ato de violência contra um dos seus membros. A ação de sacrifício praticada pelos *chukchi* cumpre o ato reclamado pela vingança ao tornar o culpado uma vítima, o ato violento é cometido não contra o inimigo, mas, contra a própria comunidade, esta ao imolar um dos seus anula a propagação da violência de sangue.

Imolando não o culpado, mas, um dos seus, segundo Girard, os *chukchi* rompem com a reciprocidade violenta do princípio de vingança e respondem a ação violenta com uma contra violência. Contudo, para que isso ocorra é necessário que a própria sociedade manipule a violência, como fazem os *chukchi* ao matarem um dos seus membros. Para Girard, essa obrigatoriedade indica que é impossível mediar à violência sem dela se utilizar, assim, por mais que se queira compreender a atitude dos *chukchi* como uma responsabilidade coletiva como o fez Lowie nos seus estudos, essa ação violenta não exclui o verdadeiro culpado, não é por não saberem distinguir o culpado que os *chukchi* o poupam, ao contrário, é enquanto culpado que o culpado é poupado.

Pode-se considerar que a retaliação e a anulação da violência entre os *chukchi* não é vingança, nem sacrifício ritual e tampouco, castigo penal. Porém, como afirma Girard, essa ação não é alheia a nenhuma dessas três formas de mediação de vingança de sangue, ela se assemelha a um castigo, uma pena ou um sacrifício. Essas assimilações, para Girard, confirmam que a catarse sacrificial impede a propagação desordenada da violência do mesmo modo que o sistema judiciário o faz. Desse modo, tanto o *religioso primitivo* como o sistema judiciário existem em diferentes e diversas culturas para mediar à violência.

Girard utiliza a semelhança entre sacrifício ritual e sistema judiciário para problematizar ainda, a função do mecanismo de substituição e da vítima sacrificial na transformação de uma violência má e destruidora em uma violência boa e sagrada. O sacrifício de Cristo, o sacrifício de um animal humano ou não humano se constitui com uma função de

origem. A teoria sacrificial de Girard se detém nos aspectos de unidade do sacrifício ritual, marcado por ambivalências e polarizações para indicar que o sacrifício ritual aciona e media a violência.

A partir dos laços entre sexualidade e violência, Girard como Freud, acompanha os laços entre sexualidade e agressividade, sacrifício ritual e interdição sexual, vítima expiatória e comunidade sacrificante. Segundo Girard, o sagrado é tudo o que domina o homem na medida em que o homem considera-se capaz de dominá-lo, em sua teoria o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado é a violência humana, que manipulada em ritual sagrado transforma sangue impuro em violência fundadora. Girard retoma com essa idéia, mais explicitamente, o discurso que se institui em torno da noção de *origem*.

Manusear a violência para buscar subvertê-la aos interesses da comunidade sacrificial é correr o risco constante de se deixar contaminar por ela. Daí, segundo Girard, as exigências de precauções, interdições e cuidados nos momentos que antecedem e sucedem a execução e encerramento da morte sagrada. Entretanto, apesar de todos os cuidados nem sempre é possível evitar se contaminar pela impureza da violência de sangue, assim, as mais meticulosas precauções podem fracassar e quando isso acontece, o sacrifício ritual entra em crise, as diferenças entre comunidade sacrificante, vítima potencial e vítima expiatória desaparecem e já não há distinção entre violência sagrada e impura.

Quando isso ocorre, segundo Girard, têm-se uma crise sacrificial que é também uma crise das diferenças que em última instância é também uma crise cultural. Se o sacrifício ritual fracassa na sua função de desviar a violência das vítimas potenciais para uma vítima sacrificial, ele se torna um centro propagador da violência e desencadeia uma crise que se apresenta, se expressa e é simbolizada de diversas maneiras. Para exemplificá-la em suas três formas - crise sacrificial, crise das diferenças e crise cultural - Girard se volta para as tragédias gregas, a literatura clássica e o *religioso primitivo*.

Girard interpreta a tragédia *A loucura de Hércules* de Eurípedes e indica que nessa narrativa, explicitamente, um sacrifício ritual destrói aqueles que deveria proteger. Assim, Girard parte da história de um herói, Hércules, que certa vez ao retornar do trabalho soube que seu inimigo Lico, o usurpador, aprisionou seu filho e sua mulher. Diante disso, Hércules não encontra outra saída a não ser matar Lico e libertar sua família. Após matar seu inimigo, Hércules é obrigado a se purificar do contato com a violência assassina que o levou a matar Lico, para isso,

inicia a realização de um ritual de purificação onde sacrificará um animal às divindades.

Contudo, no momento de preparação desse ritual de purificação, Hércules num acesso de loucura, em vez de matar o animal, subitamente se volta para sua mulher e filho e contra eles desfere os golpes mortais destinados ao animal sacrificial que o purificaria do contato com a violência. Ao preparar o ritual para se purificar do contato com a violência, portanto, se desencadeia a loucura assassina do herói, que após recobrar a consciência indaga atordoado “onde fui tomado pelo transe, onde ele me abateu”? Quando isso ocorre o sacrifício não é capaz de cumprir sua tarefa de proteger as vítimas potenciais, com isso, “o mecanismo de substituições enlouquece, e as criaturas que deveriam ser protegidas pelo sacrifício tornam-se suas vítimas”. (GIRARD, 1990, p. 57).

O funcionamento correto do sacrifício ritual se baseia em dois importantes princípios. De início, faz-se necessário uma aparente ruptura entre vítima sacrificial e comunidade sacrificante, mas, essa ruptura se constitui com uma simultânea aparência de continuidade. Assim, se uma grande ruptura entre vítima sacrificial e comunidade sacrificante se coloca, ou se ao contrário, a comunidade sacrificante se deixar assimilar totalmente pelas semelhanças com a vítima sacrificial, que não mais atrai para si a violência, se isso ocorre o sacrifício perde seu caráter de violência sagrada e se torna, ele mesmo, o propagador da violência entre os membros da comunidade sacrificante, com isso, chega-se a uma crise sacrificial que, para Girard, é uma crise das diferenças.

Do mesmo modo, a crise sacrificial como crise das diferenças se explicita na literatura, mais especificamente no discurso presente em *Tróilo e Créssida* de Shakespeare, que trata da questão da diferença nas ações humanas. Assim, o exército grego morrendo de fome e acampado sob as muralhas de Tróia, ouve um discurso cujo tema é *Degree*, termo grego que remete a diferença nas ações humanas. *Degree* é o que permite com que os seres humanos se situem uns em relação aos outros, permite com que a ordem das diferenças culturais sejam dotadas de sentido.

As diferenças demarcadas pelo *Degree* são necessárias à instituição de laços sociais, quando estes se rompem, desmorona simultaneamente o *Degree* que sustenta esses laços, se isso ocorre, têm-se a crise das diferenças. Esta é geralmente designada como um enfraquecimento dos laços sociais. Para Girard, o discurso proferido em *Tróilo e Créssida* mostra que uma crise das diferenças é uma crise de lugares entre membros da comunidade sacrificante e vítima expiatória.

Por isso, segundo a teoria sacrificial de *A violência e o Sagrado*, essa crise das diferenças pode ser compreendida também como uma crise cultural.

Para exemplificar os efeitos da crise sacrificial como crise cultural, Girard se detém nos estudos etnográficos de Jules Henry, *O povo da Floresta*, publicado na década de 1960, no qual o antropólogo descreve o modo de vida dos índios *caingangue* (botucudo) de Santa Catarina no Brasil. Nesses estudos sobre os *caingague*, Jules Henry descreve o modo de vida dessa sociedade destacando sua história mítica, ele descreve os problemas e dificuldades dessa cultura em manter seus laços sociais após a intervenção do Estado brasileiro, que a instalou numa reserva indígena.

Jules Henry visitou e documentou a vida *caingague* em dois momentos; no primeiro, quando essa sociedade era livre e desviava sua violência intestina para “os de fora”; e num segundo momento, após terem se tornado uma reserva indígena e já não conseguem manter relações com os diferentes. Em suas análises, Jules Henry afirma que os *caingague* estão em pleno *suicídio cultural*, eles apresentam um completo estado de anomia social como definiu Émile Durkheim. Por isso, Henry afirma que os *caingague* estão entrando numa espécie de *suicídio cultural* que se caracteriza por uma *pobreza notável tanto no plano religioso como técnico*.

Para escapar dessa crise, essa sociedade tenta se apegar a história mítica de seus antepassados, descritos como violentos, agressivos e impiedosos com os inimigos. Segundo Jules Henry, inicialmente, antes da instalação na reserva, quando já haviam se tornado um grupo reduzido, os *caingague* deslocavam sua violência intestina para os *diferentes*, seus rivais, que definiam utilizando um só termo, com o qual se referiam aos parentes próximos, aos brasileiros, aos mortos, aos seres míticos e demoníacos. Nessa fase, continua Jules Henry, os *caingangue* fortaleceram os laços entre si, a vontade de reconciliação do grupo se tornou visível, enquanto os conflitos com os *diferentes* foram marcaram por uma gigantesca agressividade.

As normas e regras internas do grupo foram flexibilizadas, o convívio se tornou ameno e nesse momento as “mais audaciosas provocações não são consideradas, o adultério é tolerado, apesar de provocar uma resposta imediata e sangrenta se ocorrer entre membros de grupos rivais”. (GIRARD, 1990, p. 73). Com essas ações os *caingangue* ainda controlam e transformam a violência intestina, transferindo-a para os *diferentes*. Contudo, essa tolerância excessiva com as faltas cometidas pelos próprios membros da comunidade se dissipa quando o grupo é definitivamente instalado numa reserva indígena e seus membros se tornam os últimos

sobreviventes da *espécie caingangue*.

Daí em diante, o grupo já não consegue transferir para o *diferente* sua violência intestina, e não podendo mais desviar essa violência intestina para o exterior, retorna para os próprios *caingangue*, eles começam a matar-se entre si, qualquer falta exige uma reação agressiva extrema de morte no próprio grupo. Com essas descrições, segundo Girard, Henry Jules notou claramente o funcionamento do princípio de vingança que se instalou entre os *caingangue*.

Mas, apesar de identificar alguns indícios e descrever nitidamente a crise cultural, para Girard, Jules Henry não compreendeu esse fenômeno, limitando-se a defini-lo em termos de *suicídio cultural*. Porém, o verdadeiro motivo de extinção dos *caingangue* é a crise sacrificial que se inicia com a degradação de um sistema sacrificial mais estável e chega a uma crise das diferenças culturais que ameaça a existência da própria comunidade, em franca destruição e dissolução. A violência agressiva dos *caingague*, nesse sentido, apresenta algo de sacrificial no mesmo instante em que demonstra ser mais um esforço dessa sociedade em reter e distinguir entre *boa violência* e *má violência*.

Contudo, a teoria sacrificial de Girard afirma que, se a crise leva a destruição, em algum momento ela deve ter um fim. Como isso é possível? A crise sacrificial quando se instala se caracteriza principalmente pela perda da diferença; a violência se instala e se propaga na comunidade sacrificante, ela arremessa uns contra os outros num confronto incessante, privando os membros de uma comunidade sacrificial de qualquer distinção entre si. Quando isso ocorre à própria linguagem se encontra ameaçada e tudo se coloca em mera oposição, numa espécie de jogo de simetria interminável, ele leva a destruição.

Para conter a crise sacrificial surge o mecanismo de substituição e a função da vítima expiatória na ordem social e para comprovar essa tese, Girard se detém na tragédia grega *Édipo Rei* e elege Édipo, o mesmo que inspirou Freud a elaborar o seu conceito do Complexo de Édipo, uma vítima expiatória. Com essa escolha, é notável que onde Freud encontra rivalidade paterna, Girard institui uma vítima expiatória, onde Freud discute socialização do desejo e sua simultânea repressão, Girard institui um jogo de simetria e rivalidades que leva a escolha de uma vítima expiatória.

Na teoria sacrificial de Girard, o incesto e o parricídio são resultados de uma crise sacrificial anterior; para comprovar essa tese, Girard se debruça longamente na análise dos laços sociais e suas relações com o sacrifício ritual, ele analisa teorias antropológicas clássicas e

modernas que se ocupam em compreender os sistemas de parentesco. Além desse diálogo com a Antropologia, Girard circula pelas tragédias gregas e pela Psicanálise, sua teoria sacrificial pretende apresentar os elos entre o sacrifício ritual e ordem social a partir do mecanismo de substituição que permite com que Édipo, Jesus Cristo, o animal sacrificial e a vítima expiatória se substituam na estrutura mítica do sacrifício ritual.

É, portanto, a questão da *origem* tal como Freud a apresenta em *Totem e Tabu* que retorna em *A Violência e o Sagrado*, essa teoria sacrificial acompanha as mesmas estruturas míticas e rituais presentes na obra de Freud. Esse movimento é realizado também Walter Burkert em *Homo Necans*, mas, ao contrário da teoria sacrificial de Girard, a teoria sacrificial de Burkert analisa o sacrifício ritual e seus elos com a religião na história da civilização. Se no centro da teoria de Girard se situa o mecanismo de substituição, a vítima expiatória, e a crise sacrificial, na teoria sacrificial do *Homo Necans* evidencia-se os elos entre sacrifício ritual e transmissão da tradição cultural, como ver-se-à no próximo capítulo.

2.1 Os elos entre ordem sacrificial e ordem social

Homo Necans - ritos sacrificiais e mitos da Grécia Antiga permite compreender a noção de *origem* através dos laços que se estabelecem no sacrifício ritual, esses laços, para Burkert, se instituem e se transmitem tradicionalmente como estruturas míticas e rituais. As análises do sacrifício ritual da teoria do *Homo Necans* se apoiam em estudos filológicos, o que distancia essa teoria sacrificial de *A Violência e o Sagrado*. Ambos, Burkert e Girard, escrevem suas teorias do sacrifício ritual num mesmo período, problematizam os mesmos temas postos em *Totem e Tabu*, porém, ambos partem de diferentes referenciais teóricos e metodológicos para escreverem suas teorias, como afirmou Burkert:

Au même moment que *Homem Necans* parut le livre de René Girard dont le titre *La violence et le sacré* conviendrait aussi à *Homo Necans*. Les exemples et les interprétations des deux ouvrages sont partiellement comparables, puisque tous deux sont à la recherche «du crime» caché derrière les institutions existantes. Mais le postulat fondamental diffère: dans cette oeuvre, ainsi que dans les suivantes, René Girard ne part pas de chasse préhistorique mais d'un modèle d'agression dite «pure»: une «victime sacrificielle» est désignée, exclue et anéantie, ce qui permet aux tensions sociales provoquée par le «desir», de se libérer. C'est le modèle du bouc émissaire auquel Girard se réfère expressément. Il a l'avantage de donner d'emblée au processus socio-psychologique ici ébauché une composante spirituelle et sémantique, puisque, dans une soudaine «unanimité», un objet est désigné comme victime. Cette approche pourra se combiner avec de théories sémiologiques pour aboutir à une science humaine applicable à la théologie. Mais le modèle du bouc émissaire n'explique pas le rôle incontestable que joue le banquet festif dans la pratique des rituels liés à des sacrifices d'animaux. [...] En comparaison, le postulat de *Homo Necans* a une vantage: il part de la nécessité pratique de l'acte de tuer dans le monde des chasseurs, et non d'une situation de crise, peut-être évitable. *Homo Necans* centre le sacrifice sur le banquet sacrificiel, traçant ainsi une ligne de l'histoire des civilisations qui mène de la chasse des chimpanzés à l'eucharistie, via les autels de Zeus. (BURKERT, 2005, p. 386).

Desse modo, se distanciando do *bom emissário*, como define a vítima expiatória da teoria sacrificial de Girard, Burkert em o *Homo Necans – mitos e rituais sacrificiais da Grécia Antiga*, situa suas análises nas duas ações ritualizadas e sacralizadas no sacrifício ritual, *comer e matar*, ações que ele analisa a partir de narrativas míticas e rituais da antiguidade pré-cristã. Daí Burkert circular com desenvoltura em narrativas míticas e rituais de sociedades de caçadores, no politeísmo grego e no monoteísmo cristão.

A filologia se propõe a realizar, a partir de textos em grego antigo, interpretações sociológicas, biológicas e psicológicas dos fenômenos religiosos, transmitidos na tradição cultural ocidental. Em sua teoria Burkert recorre à pré-história, história antiga e moderna, para traçar uma linha que vai da caça pré-histórica a eucaristia cristã, desta as tragédias gregas. No

processo de civilização, ainda em curso, Burkert institui a origem do sacrifício ritual, uma ação humana. Ação, «action» *peçeyv*, *operari*, ou ainda, *Opfer* «sacrifício» na língua alemã. Segundo os gregos antigos, *Opfer* é uma espécie de eufemismo que designa o coração de uma *ação* sagrada, secreta e misteriosa.

Partindo não da crise sacrificial, mas, da simbolização da vida humana através do ritual sacrificial, Burkert afirma que os primeiros atos humanos ritualizados foram *matar* e *comer*, ações ritualizadas nas sociedades de caçadores. De acordo com Burkert, a ritualização dessas ações institui uma reorientação da agressividade, transformação que instituiu uma violência do homem contra outro homem. E por isso, para Burkert, a agressividade é um fenômeno que emerge do progresso da civilização e se torna um paradigma da vida moderna.

Desse modo, não basta evocar a educação individual e os efeitos repressivos dos grupos sociais para interpretar os elos entre civilização, repressão e agressividade, é necessário partir do pressuposto que toda ordem e toda forma de autoridade das sociedades humanas, repousam sobre uma violência institucionalizada, uma forma legítima de violência, instituída e transmitida como tradição cultural, está se transforma, se repete e se institui a cada ordem sacrificial erguida somente para destruída.

De acordo com Burkert, as práticas religiosas absorvem a ação do sacrifício ritual e transforma essa ação numa poderosa instituição social que transmite tradição cultural. Essa tese sustenta a teoria sacrificial de Burkert, que considera os fenômenos religiosos importantes forças de transmissão da tradição cultural. Nesse sentido, o *sacrifício é a forma arcaica do ato religioso*. As religiões como instituições históricas e sociais se tornaram mediadoras da tradição e da comunicação social assimilando a instituição do sacrifício ritual. Detendo-se nas transformações do antigo mundo helênico, Burkert elabora uma teoria funcional do sacrifício ritual.

Para Burkert, o Cristianismo forneceu uma versão distorcida de si mesmo no Ocidente, ao instituir que as práticas religiosas se interessam exclusivamente no encontro pessoal do homem com deus. Contudo, se o Cristianismo e as Ciências da Religião moderna definem a religião como um encontro do homem com o sagrado, ou ainda, a ação do homem em resposta ao sagrado, ambos desconsideram que quando se realiza o *encontro com o sagrado*, este se desenvolve sobre um método tradicional, visado e pedagógico, transmitido ritualmente pela tradição cultural.

Somente aquele que fornece a prova de um encontro com o sagrado dentro das regras

impostas pelos membros da comunidade sacrificial é nela aceito. Mas, como ocorre a experiência do encontro com o sagrado? O sacrifício ritual foi duramente criticado desde os pré-socráticos até o pensamento moderno, em ambos se afirma que as práticas religiosas são transmitidas via ancestralidade e tradição cultural, por isso, deus foi considerado um álibi para Heráclito e Hesíodo. As críticas ao sacrifício estão presentes em alguns estudos pré-filosóficos e filosóficos da Grécia Antiga, assim, no mundo pré-hêlenico, os *órficos* e os *pitagóricos* afirmavam que a vida de todos os seres humanos tem alma e deus não exige sacrifício de animais.

Empedócles foi um dos mais taxativos estudiosos ao estigmatizar a *loucura canibal* do tradicional banquete sacrificial, para esse autor, que acreditava na chegada de um reino do amor e não violência, somente a *purificação* da alma e consequentemente a eliminação do ritual sacrificial das práticas religiosas cotidianas define a relação do homem com a vida coletiva. Em toda Grécia antiga o sacrifício ritual foi negado, criticado e condenado, por isso, Theophraste um pré-socrático que escreveu a obra *Sobre a Piedade* compreendia o sacrifício de animal como herança do canibalismo do homem, por isso, essa ação, para ele, deveria ser eliminada da vida humana civilizada.

Theophraste considerava o sacrifício ritual um traço nefasto de canibalismo, uma monstruosidade que não correspondia ao homem, bom e sereno. A partir daí, como afirma Burkert (2005), qualquer defesa teórica dos costumes sacrificiais se tornaria inútil. Do mesmo modo, Varon e Sêneca estavam convencidos que os deuses não exigem sacrifícios sangrentos, mas, para Burkert, essa negação racional do sacrifício em vez de anulá-lo e destruí-lo, o tornou mais forte, pois:

Em même temps, l' idée de sacrifice fut placée au centre, et grandie comme elle ne l' avait jamais été auparavant. La mort du Fils de Dieu est le sacrifice unique et parfait, bien qu' il se répète chaque fois qu' on célèbre la Cène dans l' acte de rompre le pain et de boire le vin (BURKERT, 2005, p. 24).

É, portanto, dessa negação do sacrifício ritual, prática das religiões politeístas da Grécia Antiga, que se vislumbra a instituição de um ritual sacrificial humano como fundamento de novas práticas religiosas instituídas com o monoteísmo cristão. Para Burkert, a imposição de um deus único não foi aceita de forma imediata pelas antigas comunidades gregas, os costumes populares resistiram à cristianização e a ela sucumbiram somente diante da civilização técnica que se impunha naquele período. E mesmo após sucumbirem diante dessas novas práticas religiosas, a resistência continuou ainda que dissimulada entre os novos rituais cristãos que foram

assimilados as práticas locais. Assim, por exemplo, nas comunidades gregas isoladas em Capadócia, se celebrava o antigo ritual sacrificial animal até meados do século XX.

Os costumes ancestrais foram assimilados pelos costumes cristãos, impostos pelos colonizadores, para Burkert, os rituais cristãos se tornaram uma espécie de verniz que, entretanto, deixa transparecer a estrutura fundamental do sacrifício ritual sangrento anteriormente realizado nessa sociedade. Assim, qualquer que seja a maneira como as tradições culturais se interpenetram, se superpõem e se assimilam elas permitem apreender determinadas figuras simbólicas, míticas e imaginárias que superpõem ao longo de diversas práticas rituais que repete compulsivamente uma busca de *origem*.

De acordo com Burkert, na rotina cotidiana, o ritual sacrificial se torna apenas uma formalidade vazia de sentido. Porém, pela sua capacidade de assimilar e transmitir uma tradição cultural, ele se torna uma importante instituição social, rígida e simultaneamente imutável que realiza seleção biológica e cultural. Nesse sentido, o ritual sacrificial começa por preparativos e passa pela *ação indizível*, seu ponto central, que antecede o ritual festivo de encerramento. Essa estrutura se repete, porém, jamais se inverte, ela institui um simbolismo ritual que cria elo, junções e disjunções entre ordem sacrificial e ordem social.

Partindo, portanto, das ações de *matar e comer*, ritualmente executadas em todas as sociedades humanas, Burkert segue comprovando assimilações, destruições e reparações que instituem um novo início, uma nova ordem sacrificial e social. Para ele, os gregos tomaram para si particularmente as etapas de *iniciação*, os preparativos da ação sagrada. De acordo com Burkert, o sacrifício ritual conserva e talvez tenha adquirido sua função *puramente religiosa*, num contexto exterior a ordem religiosa, onde matar era uma imposição necessária à vida. E por isso, essa instituição precede e pelo menos inicialmente, independe da religião para existir e se instituir.

Mas, como se dá a união do sacrifício ritual com as práticas religiosas? Com a linguagem? Com o mito? Como veio a se tornar uma poderosa força de transmissão de tradição cultural e se constituir como simbolismo ritual, uma espécie de imagem na qual ordem sacrificial e a ordem social se tornam uma só imagem? Para responder essas questões, Burkert busca na própria história da civilização humana presente no pensamento Ocidental, a origem do ritual sacrificial. Ele circula entre teses evolucionistas e criacionistas, biológicas e estruturais para compreender os avanços do saber que o homem constrói sobre ele a cada tempo.

A noção de ritual é estreitamente atrelada à noção de sacrifício, inicialmente esse termo era utilizado para descrever as regras do comportamento religioso. No decorrer da história moderna, segundo Burkert, esse conceito se vinculou as Ciências Humanas e, por isso, sua análise pelas Ciências Naturais, parece provocar mal-estar. Ultrapassando essas polarizações, Burkert circula de teorias humanistas a teorias evolucionistas para compreender como a dimensão histórica dessas teorias está intimamente associada ao processo de civilização e domesticação do animal humano.

Utilizando teorias darwinistas e teorias sociais, Burkert segue mostrando os elos possíveis entre ritualização da vida e sacrifício ritual da vida humana. De acordo com ele, tanto a Biologia como a Sociologia, apesar de partirem de diferentes pressupostos, chegam a uma mesma definição do ritual: sua relação intrínseca com os diferentes e diversos sistemas religiosos ao longo do processo de civilização do animal humano. Ambos apesar de partirem de diferentes pressupostos teóricos compreendem o ritual como um esquema comportamental que perdeu sua função inicial, transformando-se em outra coisa ao se assimilar as práticas religiosas.

A união entre ritual e práticas religiosas evidencia duas importantes características do ritual, a repetição e a teatralização, tanto os estudos humanistas como as análises naturalistas destacaram esses elementos na ritualização de ações coletivas. Entre essas ações destaca-se a agressividade, um comportamento que, segundo Burkert, provoca atenção e excitação. Mas, ao se dissimular no ritual, esse comportamento pode ser controlado e simbolizado, assim, lavar as mãos, brandir ramos, armas ou tochas, cobrir os pés no momento em que se passa do ataque a fuga, cruzar ou levantar as mãos em gestos de súplicas, ajoelhar-se, prostrar-se; tudo isso, repetido exaustivamente serve para manifestar a participação do indivíduo na comunidade e ainda, o seu lugar nessa comunidade.

A repetição faz nascer o ritmo do ritual, que se torna também o ritmo do grupo. Ritualizando as ações como *matar e comer*, portanto, a coletividade transforma uma agressão *intra-específica*, comum a todos os animais humanos, ação ritualmente controlada e mediada pela própria comunidade e suas instituições sociais. Para Burkert, os estudos modernos demonstram que, somente as experiências de aprendizagem ou eventos marcantes particulares permitem as disposições inegadas se realizarem.

Assim, o encontro entre inegado e adquirido se constitui a partir de um contínuo jogo que possibilita afirmar que a propagação universal de numerosos comportamentos é revelador de

um substrato inegado, mas, esse inegável se mantém somente pela sua potencialidade de adquirir novos comportamentos, algo que depende diretamente da educação cultural, com suas formas específicas de transmissão. Essas características, assim, permitem aos grupos particulares se diferenciarem uns dos outros, se constituindo em diferentes culturas e sociedades.

Nesse sentido, os estudos de Émile Durkheim, pensador clássico da Sociologia que analisou o papel dos ritos nas sociedades tradicionais, mostram que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si. Para ele, as ações rituais de uma sociedade reafirmam a intervalos regulares os sentimentos coletivos que fundam sua unidade e sua personalidade como grupo. Essa tese se assemelha aos estudos culturais de A. A. Radclif-Brown, autor clássico da Antropologia que, como Durkheim, buscou um modo de apreensão funcional das instituições sociais.

Para ambos, uma sociedade se mantém pela existência de um sistema de noções e sentimentos comuns impostos e assimilados pelos indivíduos que instituem laços coletivos, estes inversamente se desenvolvem pela ação desses mesmos indivíduos. Nesse mesmo sentido, seguem os estudos comportamentais clássicos realizados por Konrad Lorenz, que indica também que o ritual atualiza a interação social e dramatiza a ordem existente, esse autor define o sacrifício ritual como um *status dramatization* de uma sociedade.

Para Burkert, os rituais são testemunhos impressionantes de uma continuidade que se estende a milhares de séculos, por isso, sua definição não se limita a estrutura ou influências psicológicas, tampouco, deve ser compreendido somente a partir de uma noção de representação. Sua continuidade, para Burkert, se deve a outros fatores, vinculados à seleção biológica e social em diferentes sociedades. Associando-se a ação do sacrifício ritual, os fenômenos religiosos iniciaram a domesticação do animal humano e transformaram o sacrifício simultaneamente uma importante força propulsora de transmissão da tradição cultural.

A *ação sagrada* foi assimilada por diversas práticas religiosas ao longo do processo de hominização do animal humano, assim, as práticas religiosas fortaleceram e transformaram o sacrifício ritual numa instituição coletiva e duradoura. Portanto, para Burkert, esses aspectos do sacrifício denuncia que sua função ritual é contribuir na seleção biológica e social que os grupos sociais realizam. Porém, como um ritual não pode persistir num grupo sem levá-lo a autodestruição, o sacrifício ritual se transforma simultaneamente com a tradição cultural que transmite.

Segundo Burkert, todas as culturas são marcadas pelas práticas religiosas e se estas existem em diversas realidades míticas e rituais, é por que apresentam uma vantagem seletiva evidente menos para os indivíduos e mais para a perenidade do grupo. A religião serve, assim, a todas as comunidades não religiosas, pois, impondo suas práticas rituais religiosas uma sociedade impõe a outra seu poder inerente de matar. Toda religião se constitui de práticas rituais transmitidas através de um longo processo de educação, que exige a atuação de duas importantes características do animal humano, a imitação e a identificação.

Assim, de tempos em tempos, as crianças são levadas a enterros e casamentos, mas, como lembra Burkert, isso não é suficiente para explicar a conservação e a transmissão do ritual religioso, que frequentemente guarda sua forma rígida e imutável por longos períodos. Para se consolidar, portanto, o ritual é estabelecido como sagrado. Um ritual religioso é sempre sério, sinal de um perigo, o despertar de um alerta, chamando atenção e criando um contraste com a vida de todos os dias. Com a participação no ritual, o processo de aprendizagem deixa marcas indelévels, desse modo, se o ritual agressivo é o que mais horroriza ele é também o que mais impressiona.

Contudo, a instituição do ritual como sagrado não é uma garantia para corrigir as diferenças entre os membros de uma comunidade sacrificante, faz-se necessário eliminar as diferenças eliminando aqueles que não se adequam às regras e normas do grupo. Com isso, o sacrifício ritual sagrado se torna um pressuposto sutil de seleção para inúmeras gerações, sua força inerente de transformar a morte numa ação sagrada, justifica sua existência mítica, ritual. Aqueles que não querem - ou não podem - se conformar aos rituais de uma sociedade arriscam-se a perderem todas as suas chances de sobrevivência no grupo e somente aqueles integrados aos rituais têm influência e ação efetiva na comunidade.

O caráter “sério” do ritual religioso se torna uma ameaça real, uma vez que a falha psicológica de afrontar o misterioso ritual provoca uma catástrofe pessoal. Assim, por exemplo, uma criança que não pode se impedir de rir nas ocasiões solenes não pode sobreviver a uma comunidade religiosa, por isso, “Apollonios de Tyane déclare un jour qu’ un tel garçon était possédé du démon, mais par chance, l’ esprit malin quitta proptement le gamim épouvanté. Au moyen-âge, des abbés combatteient le diable en le rouant de coups, et jusqu’ aux temps modernes um «fouet à diable» consacré était toujours à portée”. (BURKERT, 2005, p. 38).

Os estudos modernos dos fenômenos religiosos questionam qual é a origem das

práticas religiosas. Essa questão, como indica Burkert, não está presente somente no pensamento moderno, pois, desde a Grécia Antiga os pré-socráticos questionavam como a humanidade constituiu suas práticas religiosas. Para esses pensadores clássicos, essas práticas eram aprendidas a partir dos *costumes dos pais*. De acordo com Platão, as crianças crêem na existência de Deus observando o que fazem com grande seriedade os próprios pais por eles mesmos e pelos seus filhos fora do sacrifício e da prece.

Apesar da evidente relação entre transmissão de tradição e práticas religiosas, o pensamento moderno tentou compreender e explicar as práticas religiosas a partir da noção de representações. Mas, para Burkert, quaisquer que sejam as teorizações sobre representações sociais, não são suficientes para explicar a origem das práticas religiosas. Primeiro, por que essas representações se instituem a partir de uma realidade anterior que tem como base a transmissão das tradições culturais. Além disso, toda ação humana é associada a representações que se constituem de imagens e palavras, o que permite que se atribua uma noção de representação a toda ação humana.

Desde os estudos de Wilhelm Manhard e Robertson Smith, que se interessaram pela compreensão dos rituais sacrificiais nas sociedades primitivas, os estudiosos da Ciência das Religiões não estavam satisfeitos com as interpretações de tradições literárias, que passaram a ser vistas como secundárias e não confiáveis diante do saber antropológico, desse modo, os estudos da Ciência das Religiões voltaram-se para a compreensão das religiões tidas como *primitivas*.

Com essas análises, segundo Burkert, se admite no pensamento humanista, clássico e atual, que um ritual e mais especificamente um ritual religioso, depende de uma representação anterior, mas, apesar dessa evidente constatação, os estudos modernos insistiram em afirmar que as *sociedades primitivas* detinham práticas rituais que não mais compreendiam no *seu sentido profundo*, pois, suas verdadeiras práticas foram “perdidas e esquecidas”, e se manifestavam somente como representações religiosas que remetem as antigas e ancestrais práticas religiosas.

Essas análises denotam não somente um pré-julgamento racionalista, predominante nesses estudos, como instituem que “as origens das representações” se encontram nas raízes da *experiência* ou da *emoção profunda* e destas se produz o ritual sob uma forma *criadora e simbólica*. Para Burkert, essas definições não se sustentam, uma vez que as representações não produzem o ritual, antes é o ritual ele mesmo que produz e constitui as representações. Os estudos sociológicos clássicos sustentam que não são as emoções de instantes, sentidas em

ocasião de reunião e cerimônias que perpetuam os rituais, ao contrário, são as atividades rituais que suscitam e definem as emoções de uma coletividade.

Uma prática ou uma crença específica não representa uma resposta psicológica direta de indivíduos a um aspecto do mundo exterior, mas, expressa uma tradição cultural que se transforma e simultaneamente se mantêm. Desse modo, no interior de uma sociedade, o ritual sacrificial tem um objetivo evidente, ele apresenta funções múltiplas e variáveis, estas podem ser compreendidas a partir de duas perspectivas. Na primeira, pode-se afirmar que ele se constitui de ideias e revelações nele contidas, sua expressão e sua transmissão, manifestadamente expressam à realidade de um poder superior e transcendente ao homem. Na sua segunda função, o ritual sacrificial apresenta um caráter sagrado de simbolização da morte como possibilidade de renovação da vida.

A teoria do *Homo Necans*, que circula dos mitos da Grécia antiga ao monoteísmo cristão; de *Totem e Tabu* a vida civilizada contemporânea, sustenta a tese que o ritual sacrificial é um fenômeno de comunicação social. Daí, suas interpretações se constituírem de representações e elementos que se separam do fenômeno ritual e podem se fixar a linguagem mítica, religiosa, filosófica ou cotidiana. Abstraídos e transmitidos como representações sociais, os elementos que constituem o sacrifício ritual acompanham a narrativa mítica da experiência da participação nos rituais religiosos. Estes, devido ao caráter teatral e, sobretudo, a força de solenidade sagrada, se mantêm por si mesmo, existem anteriormente a linguagem e a ela fixam posteriormente, para melhor se instituir.

Para Burkert, o sacrifício ritual se transforma com a linguagem², pois, o advento da linguagem verbal, o sistema de comunicação mais performático dos humanos, o ritual sacrificial passa por profundas transformações. Na execução e na prática do ritual, portanto, a linguagem tem a função de transmitir um conteúdo concreto e se torna fundamental na construção de um modelo concreto de realidade ritual. A linguagem, como afirma Burkert, é um fenômeno essencialmente social, que estabelece e mantém um contato pessoal e recíproco entre os membros de uma comunidade, por isso, a linguagem ocupa importante papel no ritual sacrificial.

Tanto a comunicação verbal quanto a comunicação ritual são performáticas, ambas

² Apesar de destacar os pressupostos da linguagem no sacrifício ritual, este trabalho não tem como objetivo principal, discutir uma teoria da linguagem que explique ou justifique as teses aqui reunidas sobre o sacrifício ritual. Detendo-se no sacrifício ritual a partir da filologia, pretende-se somente compreender como a linguagem é indissociável da

mantém diversas e sólidas junções no sacrifício ritual, assim, nele se institui palavras de abertura, encerramento, chamados e contra-chamados. Esses signos e sinais estabelecem a comunicação entre a comunidade, vítima sacrificial e o mestre do sacrifício, que confirmam e reafirmam seus laços rituais. Com a união entre linguagem e ritual, portanto, a primeira denomina aquilo que se manifesta e se invoca no ritual, isso permite construir uma narrativa mítica sobre a solenidade sagrada. Narrando a experiência do encontro com a “experiência indizível”, se descreve mais ou menos diretamente, o que se passou no decorrer do ritual sagrado.

E, assim, a partir dos elos entre linguagem e ritual, a teoria sacrificial de Burkert se detém nas relações e uniões entre mito e ritual, fenômenos sociais implicados na instituição do sacrifício ritual. Esses laços se estabeleceram desde os estudos de Robertson Smith, um dos primeiros estudiosos a instituir a dependência do mito em relação ao ritual. A partir daí, diversas análises se ocuparam em demonstrar os elos entre mito e ritual nos estudos modernos, assim, Jane Harrison elaborou uma teoria na qual, o mito é tido como um ritual mal compreendido. Enquanto S.H. Hooke estabeleceu a unidade necessária na correlação entre mito e ritual.

Essas análises estabeleceram uma relação de dependência entre mito e ritual que chegou aos extremos com a *Escola Americana de Mito e Ritual*, que instituiu definitivamente a dependência do mito em relação ao ritual. Essa tendência não se inicia no pensamento moderno, pois, desde os pré-socráticos destacava-se essa união. Assim, Xénofantes sentenciou que os mitos eram criações da imaginação dos poetas. Contudo, para Burkert, qualquer tentativa de fazer do ritual a marca definidora do mito é incompleta, uma vez que existe mito sem ritual, e ritual sem mito explicativo tanto em culturas mais antigas como em épocas mais recentes.

Além disso, ainda que se possa supor que os mitos provêm de um ritual esquecido, não se pode desconsiderar que ele é mais fácil de ser transmitido que o ritual, pois, exige um menor investimento na medida em que depende unicamente da linguagem verbal. Enquanto o ritual, para ser institucionalizado como sagrado, pressupõe outros elementos, como um altar, uma consagração e um longo período de repetição. Assim, para Burkert, qualquer que seja a gênese do mito, sua função é ser portador de um recital e simultaneamente enriquecer essa narrativa ao longo das diferentes gerações para as quais ele é transmitido.

O mito apresenta uma força evidente, uma vez que sua origem não é tirada da

experiência humana que se constitui, se efetiva, se transforma e se finda com a ação do sacrifício ritual, segundo os autores aqui trabalhados (Freud, 1923:1976; Girard, 1972:1990; Burkert, 1972:2005).

observação pessoal nem de vida individual, e resta ainda sujeito a cauções e acontecimentos intercambiáveis que se sucedem de formas variadas, se transformam e se enriquecem. Os conteúdos dos mitos se repetem, apesar dos numerosos motivos fantásticos e paradoxais, ele circula em torno de conflitos e rivalidades. De acordo com Burkert, pode-se afirmar que o mito retorna continuamente deformado, seus elementos se repetem com uma imutável persistência.

Como o ritual, o mito é uma poderosa força de transmissão da tradição cultural, ambos, mito e ritual, se enriquecem mutuamente. Porém, essa união não permite afirmar que o mito faz parte do ritual, tampouco, que o ritual depende de uma narrativa mítica para existir. Mito e ritual são independentes entre si e se unem na medida em que se enriquecem mutuamente e fortalecem a tradição que ambos, a seu modo, transmitem. Para Burkert a independência entre mito e ritual não existe somente em relação ao mito, pois, a transmissão de um ritual independe do mito. Nesse sentido, é possível falar do ritual fora do contexto onde ele é realizado para descrevê-lo, prepará-lo ou explicá-lo, pode-se ainda, como fazem os gregos antigos, associar cada ritual a uma história, explicando em cada caso como se instituiu uma prática ritual.

Apesar disso, não se pode afirmar que todos os mitos reenviam ao ritual ou vice-versa. Os estudiosos dos mitos da Grécia Antiga, para explicar a união entre mito e ritual, elaboraram uma diferença entre *mitos etiológicos*, ligados ao culto; e *mitos autênticos*, aqueles sem ritual, mas, com exceção de alguns casos raros como o mito etiológico de Pélops, o instaurador dos Jogos Olímpicos, essa diferença não existe, uma vez que existem mitos que não são ligados ao culto, e rituais que não se constituem de narrativas míticas tanto na Grécia Antiga como em outras tradições culturais.

Para Burkert, a impossibilidade de classificação ou de explicação do mito pelo ritual, ou ao contrário, do ritual pelo mito, demonstra que o ritual não é apenas uma teatralização do mito, sua definição é clara se o compreendemos pela sua função de dramatizar a ordem da vida com meios de expressão próprios ao comportamento elementar humano, a agressão. O mito, do mesmo modo que o ritual clarifica a ordem da vida, ele funda e justifica as estruturas e instituições sociais existentes, fazendo com que a interação social funcione e, por isso, quando transmitidos conjuntamente mito e ritual se reforçam mutuamente.

Desse modo, se os temas prediletos dos mitos são as sensações, os rituais permitem vivenciá-las, se o mito discorre sobre agressão e sexualidade, estes são vividos no ritual sagrado como interdições e liberações, se as histórias mais fascinantes são aquelas que tratam dos perigos

mortais e da destruição, o ritual permite alcançar aquilo que a narrativa mítica descreve. A denominação mítica contribui para instituir uma pseudo-realidade, inacessível aos sentidos, assim, se a linguagem humana, por essência, se refere a objetos, a denominação mítica faz “nascer” o objeto mítico, descrevendo-o, narrando-o.

Nesse sentido, se os comportamentos humanos de agressão são desviados para um animal, o mito denomina a vítima de maneira humana, afirmando que ele é vítima sacrificial. Ou ainda, se os ritos preliminares servem para expressar medo, o mito, então nomeia uma pessoa que causa medo, um monstro, um deus, ou um herói. O ritual é marcado por gestos que exprimem culpabilidade e submissão, os mitos, então, narram o crime que originou a culpa. Com essa junção, observa-se que todas as linhas do mito entram em correspondência com as linhas do ritual, ambos transmitem a tradição que simultaneamente transformam e enriquecem.

De acordo com Burkert, com a união entre mito e ritual, um gesto de ameaça se transforma em morte, as queixas são simuladas em deplorações reais e um movimento erótico se transforma numa história de amor e morte, ou ainda, um copo de leite envenenado mata tanto quanto uma arma de fogo. O falso semblante do ritual se transforma em realidade mítica e inversamente, a realidade mítica se transforma num disfarce do ritual, ambos confirmam o conteúdo concreto do mito e com ele fortalecem e transmitem o simbolismo ritual.

Portanto, ambos, mito e ritual se reforçam e se tornam poderosas forças de transmissão da tradição cultural, mas, apesar disso, mito e ritual são diferentes e independentes entre si. O mito pode substituir o ritual particularmente quando há a função de exprimir a coesão e a estrutura de um grupo, as qualidades de precisão e flexibilidade dão a linguagem verbal uma grande superioridade em relação ao mito. Mas, devido a essa mesma flexibilidade é próprio da linguagem não criar laços de obrigação moral, por isso, os grupos humanos, por mais que se transformem, retornam continuamente ao ritual.

Para Burkert, somente as comunidades instituídas pelo poder inerente de matar e unir que caracterizam o ritual sacrificial puderam se impor e se manter ao longo do processo de civilização da vida humana. O sacrifício ritual expressa solidariedade, organização cooperativa e a instituição de uma ordem inviolável, nele a comunidade dos semelhantes encontra a coesão no *frisson sagrado* que desperta entusiasmo e transforma a realidade. Para executar o sacrifício ritual, os membros se isolam do mundo exterior e nele assumem uma função análoga as funções que os membros de uma sociedade ocupam na estrutura social.

Para Burkert, a comunidade sacrificial se torna um modelo de sociedade hierarquizada segundo a divisão do trabalho, por isso, a hierarquia que se configura no decorrer da festa torna-se de grande importância social, ela é tomada muito seriamente, sobretudo, na refeição coletiva que faz parte do sacrifício e cria a interação entre dar, distribuir, receber e obedecer às regras de uma ordenança sagrada. Com isso, a ordem sacrificial empresta seu modelo à ordem social, ambas são ordens instituídas para serem prontamente destruídas, erguidas somente para serem violadas.

E nessa contínua repetição se equilibra a polarização entre vida e morte, ordem sacrificial e ordem social, ambas absorvem os elos entre sexualidade e agressividade. Ambas conjuntamente ritualizadas e absorvidas pelo simbolismo ritual se tornam o elo que repete imagens de interdições e liberações, perdas e restituições, decorrentes da ação sacrificial sagrada. Imagem que depende eminentemente do jogo de superposições entre homem, deus e o animal na sua dependência da simbolização do feminino, como ver-se-á nos próximos capítulos que se propõem a problematizar os laços de sangue, símbolos e signos que tornam a ordem sacrificial uma imagem especular da ordem social, macarcada por *interdições e liberações, renúncias e restituições*.

CAPÍTULO 3 - Ordem sacrificial e ordem social: agressividade, sexualidade e laços sociais

Para compreender a união entre ordem social e ordem sacrificial deter-se-à, neste capítulo, em dois elementos inerentes a vida humana e ao sacrifício ritual, a agressividade e a sexualidade, ou ainda suas expressões no simbolismo ritual como interdição e transgressão, incesto e parricídio. Tanto Burkert como Girard sustentam com Freud, que sexualidade e a agressividade estão implicadas no sacrifício ritual que repete cenas da justaposição entre homem, deus e o animal. Divindade, homem e animal são constantes imagens do simbolismo ritual que transmite tradição mítica, cultural e religiosa.

O conceito de tradição se tornou paradigmático da modernidade, no livro *A invenção das Tradições*, Eric Hobsbawm e Terence Renger (1999), mostram alguns aspectos da construção da tradição no pensamento moderno. Esses historiadores propõem fazer um *strip-tease* do rei e mostrá-lo com tudo ou quase tudo de fora, para isso, analisam diversos acontecimentos históricos, mitos, narrativas e transformações que contribuem para instituir uma tradição como aquela em que se baseia o nacionalismo e outras ideologias políticas.

Nessas repetições míticas e rituais, percebe-se que o parricídio e incesto estão implicados na narrativa mítica, religiosa e ritual de modernos e totêmicos. Ambos se repetem na imagem especular da ordem sacrificial como ordem social. Sexualidade e agressividade unem-se nessas duas ordens - social e sacrificial - tornando-se cenas de uma mesma imagem. Para Freud, essas são imagens de ambivalência, repressão e desejo, transgressão e violência, vida e morte, gozo e desejo; para Girard, uma imagem dupla da violência, destruidora e fundadora. Para Burkert uma estrutura ritual e social que se transmite como tradição cultural.

Nas teorias do sacrifício ritual, os laços sociais são conhecidos a partir de diferentes perspectivas, assim, Girard se detém na análise de teorias antropológicas e sistemas de parentesco que se ligam as interdições e transgressões. Burkert sustenta que os laços sociais se instituem a partir da assimilação das práticas religiosas à ação do sacrifício ritual. Ambos, portanto, trilham caminhos já abertos por Freud, que circula entre esses mesmos temas também a partir de teorias antropológicas de parentesco, tragédias gregas e práticas religiosas modernas.

Por que a sexualidade e a agressividade são simultaneamente e conjuntamente reprimidas e provocadas na ordem sacrificial e social? Girard como Burkert, não escapa das discussões em torno das relações entre vida e morte, sexualidade e violência através dos temas do

incesto e parricídio, explicitamente colocados no centro do sacrifício ritual. Portanto, a grande maioria dos teóricos do sacrifício ritual não tem como questionar seus fundamentos sem observar que nele se situam encontros e desencontros entre sexualidade e violência.

Com seus dois importantes conceitos, crise sacrificial e vítima expiatória, Girard empreende uma interessante análise do sacrifício ritual situando seus diálogos com teorias antropológicas, psicanalíticas, filosofia e pensamento moderno. O que Girard indica em sua teoria? De início, Girard concorda com Freud que a sexualidade é absorvida pelo ritual sagrado devido às relações contínuas e duradouras, porém, não permanentes que mantém com a violência intestina. Como a agressividade, a sexualidade é um dos elementos do conjunto de forças que domina o homem, à medida que o homem busca dominá-la, por isso, a sexualidade está implicada no ritual sacrificial que repete e simboliza a polarização de vida e morte.

Girard parece ter posições ambivalentes em relação a *Totem e Tabu*, Freud e o Complexo de Édipo, sua teoria sacrificial esclarece a transmissão de simbolismo ritual utilizando dados etnológicos do *religioso primitivo*, mas, simultaneamente, sua teoria não poupa críticas aos estudos antropológicos que ele interpreta. Girard defende o Freud inspirador de *Totem e Tabu*, mas, critica o limitado Freud do Complexo de Édipo, critica os pensadores humanistas e a modernidade, ou ainda, a Psicanálise e a Antropologia para então, instituir sua própria teoria sacrificial. A teoria do sacrifício ritual de Girard apresenta interessantes interpretações, mas não se pode negar que ela se dilui nas análises teóricas que confundem debate teológico e crítica ao pensamento moderno.

A teoria do sacrifício ritual de Burkert como aquela instituída por Freud, situa o parricídio e o incesto nos elos entre sexualidade e agressividade. Nenhum dos teóricos do sacrifício ritual constrói seus pensamentos sem alusões ao tema dos laços sociais que se instituem na polarização entre interdições e transgressões, termos relacionais e correspondentes entre si. O que diferencia o pensamento de Girard dos outros teóricos? É que para o autor de *A Violência e o Sagrado*, o incesto e o parricídio se tornam meras reconstruções e reinterpretações do resultado da crise sacrificial, para Girard, esses fenômenos, portanto, podem desencadear ou finalizar crises sacrificiais.

Desse modo, o incesto e o parricídio são desfechos, justificativas ou resoluções da crise sacrificial. A sexualidade pode se tornar uma justificativa para a propagação da violência intestina, por isso, as *sociedades primitivas* visam evitar essa ameaça com rigorosas interdições

sexuais. Para Girard, os povos totêmicos sabem que onde há violência se instala a ameaça contínua de perda das diferenças, pois, se não existe diferença é a violência que se coloca.

Nas sociedades tradicionais, para Girard, as assimilações entre diferenças e não diferenças ocorrem de forma imediata, nessas sociedades as assimilações entre natureza e cultura se tornam visíveis. Ou dizendo de outro modo, nas sociedades tradicionais as diferenças culturais são pensadas em termos de diferenças naturais, e estas são elaboradas e assimiladas em termos de diferenças simbólicas. Repetindo as ideias de *Totem e Tabu*, Girard não tem como abordar interdição e transgressão sem tentar desenrolar seus laços com os sistemas de parentesco totêmico e moderno, portanto, sem pontuar os vínculos entre sacrifício ritual, sexualidade e agressão.

Para comprovar empiricamente a suposta completa assimilação de diferenças e não diferenças entre os laços sociais, Girard se detém em descrições antropológicas sobre os laços de parentesco tradicionais, como fez Freud em *Totem e Tabu*. Com isso, Girard explicita sua ideia de assimilações de diferenças e não diferenças em correspondência com assimilações de natureza e cultura. Como Freud, ele interpreta *tabus primitivos* para compreender alguns laços de interdições totêmicas, ele se detém na análise do nascimento de gêmeos, um acontecimento que causa surpreendentes reações em algumas sociedades tradicionais descritas por estudos antropológicos.

As sociedades tradicionais, como descrevem diversos estudos antropológicos, se defendem do acontecimento inesperado do nascimento de gêmeos matando um dos dois, ou ambos. Contrariamente, onde não são mortos, os gêmeos são considerados seres sagrados. Por que algumas sociedades tradicionais apresentam afetos ambivalentes com o nascimento de gêmeos? Ou ainda, por que cometem atos tão violentos com os irmãos gêmeos? Para Girard, como indicam os estudos antropológicos, o nascimento de gêmeos remete a questão do sistema de classificação das sociedades tradicionais.

Essas sociedades estabelecem seus laços de sangue e símbolo para definir diferenças entre os membros de um clã, de uma família ou de uma unidade parental. Para Girard, o nascimento de irmãos gêmeos e as ações trágicas a eles vinculadas, se relacionam diretamente a ameaça de perda das diferenças. Essa ameaça se coloca com o nascimento de duas pessoas fisicamente iguais, acontecimento que põem em suspense o saber e a verdade dos sistemas de classificação parentais dessas comunidades tradicionais.

O nascimento de gêmeos, portanto, simboliza a ameaça direta da perda de diferenças

- naturais e culturais - que sustenta os laços de parentesco firmados com os símbolos e signos do simbolismo ritual que orienta a repetição do sacrifício ritual. Nesse sentido, os gêmeos colocam em questão os limites entre diferenças e não diferenças, estas se definem através dos laços de sangue e símbolo; o nascimento dos gêmeos provoca uma violenta reação por que questiona a classificação predominante.

A ameaça da perda de diferenças que surge com o nascimento dos gêmeos, se confirma no fato de que os gêmeos nascem no mesmo dia e na mesma hora, ou ainda, *nascem dois quando um era esperado*, eles representam uma ameaça real porque apresentam mais semelhanças físicas que quaisquer outras relações que constituem e definem os laços de parentesco. Portanto, os gêmeos são a concretização de uma ameaça real, eles representam uma ameaça palpável de dissolução das assimilações entre diferenças e não diferenças. Segundo Girard, onde a diferença desaparece é a violência que ameaça se propagar, assim, a reação de algumas sociedades tradicionais diante do nascimento dos gêmeos simboliza simultaneamente uma reação à ameaça destruidora e uma forma imediata de deter essa mesma violência.

Além dos gêmeos, somente outra emblemática relação de parentesco parece conter tão visivelmente o perigo de ameaça de perda das diferenças, os irmãos inimigos, que aparentemente não representam uma ameaça de perda das diferenças do mesmo modo que os gêmeos. Segundo Girard, a repetição compulsiva de conflitos, rivalidades e disputas entre os irmãos rivais é tão frequente que, pode-se questionar o que de fato escondem os mitos, tragédias, relatos bíblicos e literatura que repetem a simbolização dos laços que unem e desunem os irmãos inimigos.

Do mesmo modo que os gêmeos, os irmãos inimigos expressam o horror da perda das diferenças, uma ameaça subjacente aos laços de parentesco e sistemas de classificações de modernos e tradicionais. Porém, se o nascimento de gêmeos representa uma ameaça real da perda de diferenças, os irmãos inimigos, ao contrário, parecem não constituir suas relações com essa ameaça. Entre os irmãos inimigos, essa ameaça se dissolve nas narrativas míticas que descrevem os conflitos de amor e ódio, poder e riqueza que liga os irmãos inimigos. Apesar de não serem fisicamente iguais, não nascerem no mesmo dia e hora como os gêmeos, os irmãos inimigos apresentam menos diferenças que qualquer outra relação de parentesco na ordem familiar.

Os irmãos inimigos como os gêmeos, têm o mesmo pai e a mesma mãe, o mesmo

sexo e frequentemente, a mesma posição na família. Em certo sentido, como lembra Girard, os irmãos gêmeos não são nada além de irmãos inimigos reforçados, entre eles a última diferença objetiva – a diferença de idade – é eliminada, tornando impossível distingui-los. (GIRARD, 1990, p. 83).

Mas, por que a ameaça da perda da diferença é mais visível no nascimento dos gêmeos que na relação dos irmãos rivais? Porque, segundo Girard, as rivalidades, disputas, ódios e rancores que caracterizam a relação destes últimos podem ser simultaneamente o ocultamento da ameaça da perda de diferença e a justificativa do desencadeamento da crise sacrificial. Assim, se o horror de ameaça da perda das diferenças que ameaça os irmãos inimigos parece não existir é porque entre estes aparentemente essas ameaças são dissimuladas e diluídas nas intrigas, brigas e disputas que os separam como irmãos rivais.

Essa rivalidade de um lado, esconde a semelhança entre os irmãos iguais; de outro lado, remete ao jogo de simetria e indiferenciação que os aproxima da ameaça da perda das diferenças que caracteriza o nascimento de gêmeos, aparentemente mais próximos da crise sacrificial que os irmãos rivais. A ameaça de perda das diferenças se coloca entre os irmãos inimigos tanto quanto no horror ao nascimento dos irmãos gêmeos, mas, como os conflitos e rivalidades dos irmãos inimigos ocultam a ameaça de perda das diferenças na relação fraterna, aparentemente normal, situada no interior da família com o papai e a mamãe, é bem mais difícil perceber os desdobramentos dessa ameaça, tão real quanto aquela que se apresenta no nascimento dos gêmeos.

A simbolização de intrigas e conflitos que definem as relações dos irmãos inimigos, oculta o perigo de perda das diferenças, o que impossibilita compreender se essas rivalidades subjacentes às relações entre os irmãos rivais são representações de uma disputa simbólica e ritual que se repete incessantemente para dissimular a violência ou se, ao contrário, essa disputa se institui como o “início de um futuro incerto” para acontecimentos reais advindos da resolução da própria crise sacrificial.

Para Girard, entre os irmãos inimigos existe uma impossibilidade de apreender se suas rivalidades são conflitos verdadeiros, ou se estes são apenas um simulacro sacrificial que, por seus efeitos de catarse, conseguem afastar a crise sacrificial, dissimulando-a nessas rivalidades e conflitos. Assim, o nascimento de gêmeos, bem como os conflitos e rivalidades que cercam os irmãos inimigos estão diretamente ligados às relações entre diferenças e não diferenças

assimiladas na simbolização dos laços de parentesco.

De acordo com Girard, num certo momento a crise sacrificial ameaçadora chega a um processo de indiferenciação, um processo violento que a todos domina. Nesse momento, a crise destruidora sofre uma subversão, ela cede lugar a um processo inverso, aquele da elaboração mítica que transforma a indiferenciação e a ameaça de crise sacrificial em inspiração trágica. Daí, a ordem social instituir pensamentos míticos e rituais que Girard considera formas de interpretação dos diversos acontecimentos decorrentes da crise sacrificial.

A notável junção e disjunção entre sexualidade e agressividade se repete no simbolismo ritual, nele a sexualidade é impura pelos seus elos com a violência. A sexualidade se associa a reprodução da vida e a sua finitude em consequências das situações funestas que abrangem desde doenças e epidemias sexuais até a gravidez, a gestação, o parto e o nascimento. Além disso, as dores do parto, a ameaça de morte da mãe, da criança ou de ambas, estão associadas à morte. E por fim, a sexualidade e a agressividade se associam de forma mais imediata, nos raptos, defloramentos, estupros e ciúmes que deflagram conflitos entre os membros da comunidade sacrificial.

É, portanto, pelos seus elos com a violência que a sexualidade está presa na imagem especular da ordem sacrificial como ordem social. De acordo com Girard, a ameaça da violência destruidora se coloca a cada vez que se foge da sexualidade socialmente aceita, aquela ritualizada e regularizada com o ritual de matrimônio, que se institui como uma regra contrária à regra de interdição sexual do incesto. Interdição e transgressão se alimentam da violência recíproca. Quem se ocupa da culpa senão os culpados?

É isso que de algum modo, Freud e tantos outros indicam quando tratam da questão da culpabilidade que parece fundar toda e qualquer ordem social e sacrificial. É através dessa culpa que Freud situa o advento da justaposição entre o homem, deus e o animal, por isso, a partir dela se pode vislumbrar que, tanto o incesto como o parricídio estão implicados na ordem sacrificial, que controla e ritualiza conjuntamente a sexualidade e a agressividade.

Relações e assimilações entre interdições e transgressões, diferenças e não diferenças, polarizações de natureza e cultura estão simbolizadas nos laços de sangue e símbolos. Destes temas Freud se ocupou em *Totem e Tabu* ao dialogar com os estudos antropológicos do seu tempo. Com estas mesmas questões, Girard se ocupa em sua teoria sacrificial, por isso, empreende um diálogo com os expoentes de teorias antropológicas modernas vigentes no seu

tempo. Assim, autores como Bronislaw Malinowski, Lévi-Strauss, Radcliff-Brow tornam-se interlocutores de Girard no seu propósito de compreender os laços sociais e seus elos com a vítima expiatória e crise sacrificial.

Tanto Malinowski como Lévi-Strauss, criticam Freud pelos motivos que interessam a teoria sacrificial de Girard, a saber, o Complexo de Édipo e suas significações paternas. Apesar disso, esses autores não são poupados de críticas, pois, segundo Girard, eles não percebem o funcionamento do mecanismo da vítima expiatória que funciona em todos os laços sociais que se estabelecem a partir da idéia de origem que se associa ao sacrifício ritual. Nesse sentido Malinowski, o antropólogo que fez do trabalho de campo o pressuposto metodológico da experiência antropológica; e Lévi-Strauss, o pai do estruturalismo francês que elabora importantes estudos de parentesco no campo da antropologia, entre outros são interlocutores de Girard na sua teoria sacrificial.

Malinowski foi provocado pelos estudos psicanalíticos de Freud em consequência de suas relações com o doutor Charles Gabriel Selegman, médico que participou de expedições de estudos de patologias e práticas médicas dos indígenas, ele estudou Psicanálise e orientou os percursos de Malinowski nos pensamentos de Freud. Assim, Malinowski retornou para uma segunda estadia nas Ilhas Trobriandesas levando na bagagem algumas parcas leituras e anotações sobre o Complexo de Édipo e outros conceitos psicanalíticos que ele apreendeu principalmente da obra *Os três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* de 1905 (SMADJA, 2009).

As pesquisas anteriores que Malinowski realizou nas Ilhas Trobriandesas renderam-lhe a publicação da sua célebre obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* de 1961, com esse livro ele fez do trabalho de campo, o método antropológico por excelência. Mas, onde chegou afinal Malinowski na sua empreitada antropológica de buscar comprovar a universalidade ou não do complexo de Édipo? Que desdobramentos teve tal *aventura antropológica*? Após retornar da sua segunda estadia nas Ilhas Trobriandesas, Malinowski escreveu e publicou alguns artigos para abordar conceitos psicanalíticos a partir dos seus estudos antropológicos sobre os trobriandeses.

Os resultados científicos da pesquisa de Malinowski foram publicados em revistas científicas e acadêmicas, assim, ele publicou *Psicanálise e Antropologia* na *Revista Nature* em 1923; esse texto teve outras versões nas *Revistas Imago* e *Psiche* nos dois anos precedentes. Ele publicou ainda, o artigo *Complexo de Édipo e mito no direito-materno* na *Revista Psiche* de 1925. As discussões apresentadas nessas publicações foram retomadas posteriormente na obra *À*

sexualidade e a repressão nas sociedades primitivas, de 1927, onde Malinowski aprofunda as ideias anteriormente desenvolvidas e discute mais longamente sua comparação entre as fases sexuais infantis de trobriandeses e modernos, tratando diretamente do Complexo de Édipo.

As definições de Freud para as fases da sexualidade infantil serviram de imagem para diversos estudos de sociedades, modernas e tradicionais; nesse mesmo período dos trabalhos de Malinowski, estudos antropológicos como *Sexo e Temperamento* (1935) de Margaret Mead e os estudos culturais de Ruth Benedict (1937), que claramente se afirma devedora dos estudos psicanalíticos, indicam a influência das descobertas psicanalíticas nos estudos culturais que relativizam a influência dos aspectos biológicos na constituição das formas de subjetivação da vida cultural humana.

O encontro entre Antropologia e Psicanálise não evitou confrontos, ataques e rivalidades, como expressa os pensamentos de Girard ao utilizar os estudos de Malinowski para confirmar ou atacar os pensamentos de Freud; ou ainda os estudos antropológicos de Lévi-Strauss, um dos teóricos que nega a teoria psicanalítica e o conceito de inconsciente, porém, simultaneamente institui o incesto como *origem* da cultura.

O que desperta a atenção nos estudos de Malinowski, segundo a teoria sacrificial de Girard, são as emblemáticas estruturas de parentesco que se estabelecem por regras de interdição entre filhos, mãe e irmão da mãe, o tio materno, figura que permite a Malinowski afirmar que nessa sociedade o pai não ocupa a mesma função que o pai da sociedade moderna. Nessa sociedade, segundo as descrições de Malinowski, o pai é considerado um *estranho*. Ele não participa da *unidade* que engloba a mãe, irmão e seus filhos.

O tio materno, portanto, ocupa posição emblemática no sistema de parentesco dessa cultura, seus laços matrilineares permitem definir os traços de um direito materno que é transmitido à criança do sexo masculino por esse tio materno. A ambos, a criança do sexo masculino e ao tio, se institui uma interdição sexual em relação à mãe e irmã respectivamente. De acordo com Malinowski, nessa cultura, os filhos de um homem recebem de bom grado a alusão à semelhança física com ele, o pai, o *diferente*. Este apesar de considerado um *estranho* pelos *iguais*, visto apenas como o *marido da mãe*, ocupa uma importante função na definição dos laços de interdição entre os iguais.

Malinowski não hesitou em mostrar a figura do tio materno como contrária às significações paternas, ele assim como Girard e Lévi-Strauss, critica o mito do Complexo de

Édipo de Freud. Nos laços sociais trobriandeses descritos por Malinowski, o pai, apesar de aparentemente não ocupar um lugar entre os “iguais de sangue”, marca uma diferença entre estes. Assim, as descrições de Malinowski sobre os laços de parentesco da sociedade matrilinear mostram explicitamente que o pai, o *estranho* ocupa uma posição definidora de assimilações, junções e disjunções entre diferenças e não diferenças entre iguais e diferentes.

Assimilações de natureza e cultura, sangue e símbolo que se desenrolam como sistemas sociais de laços de parentesco. A natureza é fruto da cultura como diz Lacan (1998), por isso, para desvendar-se as relações entre natureza e cultura não é necessário opor uma à outra, a natureza é fruto da cultura, e o contrário também pode ser verdadeiro. Nesse sentido, entre os trobriandeses como em outras sociedades, os laços de parentesco que se instituem a partir das regras de interdição sexual definem mulheres acessíveis ao ritual de matrimônio ou a realização do ato sexual, bem como define assimilações e relações entre diferenças e não diferenças.

Através do controle da sexualidade, o sacrifício ritual institui uma sexualidade legítima, aceita numa zona delimitada pelos laços sociais que se estabelecem a partir do ritual de casamento e da lei de *exogamia* que define os limites de uma sexualidade aceita por todos os membros da comunidade sacrificial. Para Girard, onde não há diferença entre os iguais é a face de violência recíproca e mimética que se instala, por isso, a alusão à semelhança física entre mãe e filhos, ou ainda entre aqueles que constituem a *unidade* não é bem vinda nas regras sociais trobriandesas, essa alusão gera constrangimentos porque está aparentemente *dada* no espírito e na realidade aparente.

Os valores sociais trobriandeses, portanto, expressa que a assimilação das diferenças entre os iguais de sangue, mãe, filhos e irmãos que constituem uma unidade, se definem em relação à alteridade e diferença entre os iguais. Essa diferença se constitui a partir da figura do pai, o *estranho* que define diferenças e não diferença entre os iguais de sangue, unidos por uma linhagem matrilinear. Assim, se a semelhança entre os iguais é vista como natural entre eles é porque seus laços de sangue e símbolos assimilaram as diferenças entre os membros dessa unidade como não diferenças.

É por que a unidade está no espírito, nos valores e condutas sociais dessa sociedade que ela não precisa se colocar na semelhança física entre os iguais de sangue; esses costumes sociais trobriandeses indicam que a unidade que constitui o *espírito* dos iguais de sangue é reafirmada na ordem da linguagem e do ritual. Estes sustentam ainda, a importância da

coletividade em reafirmar semelhanças físicas entre o menino e o diferente, o pai. Portanto, com os peculiares costumes trobriandeses a assimilação entre natureza e cultura está implicada nos laços de parentesco, a *unidade* de parentesco dos iguais se constitui como tal, a partir de vínculos com o diferente, o pai, que junto à mãe e a criança tem um valor de afirmação de diferença entre esses iguais de sangue.

Utilizando os estudos de Malinowski sobre os laços de parentesco trobriandeses, Girard explicita uma forma de assimilação entre diferenças e não diferenças, semelhanças e não semelhanças nos laços de parentesco e sistemas de classificação que absorvem distorções entre natureza e cultura. Estas polarizações se correspondem, se encontram e se desencontram no simbolismo ritual, que absorve para si a sexualidade e a agressividade para transformá-las conjuntamente e ritualmente, através da ação sacrificial.

Afastando a possibilidade de crise sacrificial uma comunidade estabelece laços simbólicos de diferença e não diferenças entre dois consanguíneos, iguais em relação à mãe, mas, dela se distinguem devido aos laços que mantém com o diferente. Enfatizar semelhança entre a mãe e filhos não desperta a mesma alegre comoção que surge na alusão entre as semelhanças de um homem com seu pai. Para Girard, esses pressupostos dos laços de parentesco trobriandeses demonstram que não seria necessário destacar as semelhanças entre diferentes, se essas semelhanças não fossem também absorvidas pelo *espírito*.

Além das análises de Malinowski, que utiliza em diversos momentos de sua teoria, Girard se detém nas teorias antropológicas escritas por Lévi-Strauss, que como Malinowski e Girard é um crítico do Complexo de Édipo, *Totem e Tabu* e da teoria das pulsões de Freud. Como Girard e Malinowski, Lévi-Strauss elabora sua teoria num diálogo crítico com a Psicanálise. As influências da sua teoria estruturalista são sua formação filosófica, de fundamental importância na sua atividade de etnólogo como afirmava; e os estudos do simbolismo de Marcel Mauss e Radcliffe Brow, teóricos que inauguram os esboços de uma teoria simbólica das relações culturais.

Além dessas influências, a teoria estruturalista é fortemente influenciada pelos estudos linguísticos fundados por Ferdinand Saussure e pelos conhecimentos de culturas não ocidentais, mais especificamente, pelos estudos que Lévi-Strauss realizou em comunidades indígenas da Amazônia e Mato Grosso entre os anos de 1935 e 1939, período em que morou no Brasil, ao aceitar o convite da missão universitária para lecionar na Universidade de São Paulo -

USP.

Essa junção de diferentes conhecimentos permitiu que Lévi-Strauss elaborasse uma teoria cultural moderna, um sistema de explicação abstrato da ideia de cultura que se fundamenta na noção de estrutura. A teoria estruturalista tem como objetivo compreender como os signos, símbolos e linguagem de uma cultura, ou ainda, uma sociedade ou uma religião, podem ser interpretados pelos elementos simbólicos que constituem sua estrutura como, por exemplo, uma instituição religiosa, uma família, ou ainda um sistema de parentesco.

Essas estruturas, portanto, constituem uma espécie de sistema dotado de sentido, legitimada como realidade simbólica que se transforma a partir de um dinamismo inerente a toda coletividade. Na junção e disjunção de signos, símbolos e linguagens as estruturas se constituem como narrativas míticas e rituais. A partir dessa noção de estrutura como fundamento da cultura, Lévi-Strauss sustenta que a interdição sexual do incesto define a ultrapassagem do estado de natureza para a cultura.

Para Girard, Lévi-Strauss como Freud, se equivoca ao situar a *origem* da cultura na interdição sexual do incesto, uma regra de interdição que gera laços de diferenças e semelhanças entre os indivíduos de uma sociedade por que é um desdobramento da crise sacrificial. Nesse sentido, na sua teoria sacrificial, o incesto e o parricídio se tornam justificativas para o desencadeamento ou resolução das crises sacrificiais; sua repetição como regra de cultura, ou ainda como exceção, define os laços que se estabelecem a partir dos sistemas simbólicos de parentescos, que se constituem a partir das regras de interdições sexuais.

Lévi-Strauss sustenta que a troca de mulheres foi uma forma primeira de organização de laços sociais, como interdição primeira, o incesto é uma lei simbólica vinculada estruturalmente à troca de mulheres. Essa troca pressupõe alianças, regras, laços de sangue e símbolo entre grupos sociais que rivalizam e realizam alianças. A teoria estrutural de Lévi-Strauss concede uma relevante posição ao incesto. Girard segue numa trilha oposta a essas explicações sobre as relações entre incesto e cultura, ele analisa essa interdição sexual não como uma regra que funda cultura, mas, como uma exceção que visa evitar a perda da diferença e a consequente propagação da violência recíproca no decorrer de uma crise sacrificial.

O que interessa a Girard, portanto, é que tanto como regra ou exceção, o incesto existe somente na relação com a crise sacrificial, com ele a comunidade sacrificial simultaneamente oculta justifica, resolve e ultrapassa a crise sacrificial e a violência intestina nela

desencadeada. O incesto, portanto, para Girard é uma transgressão que gera desordem na ordem dos sistemas de parentesco e na ordem social.

Os estudos etnográficos que relatam o incesto real ou simbólico nas festividades de entronação do rei em sociedades africanas são utilizados por Girard para demonstrar a função de definir assimilações entre diferenças e não diferenças da interdição sexual do incesto. Assim, a obrigatoriedade de um ritual no qual o futuro rei é obrigado a praticar incesto ritual com sua mãe ou irmã, o torna um destruidor da ordem social. Somente após transgredir a lei do incesto o futuro rei está apto a assumir seu trono e estabelecer a ordem ritualmente transgredida por ele na festividade de sua coroação. As exigências para que o rei descumpra a regra de interdição do incesto no decorrer dos rituais festivos de sua entronação permitem, assim, apreender que esse ritual instaura a desordem para permitir a entrada da ordem, que deverá ser mantida pelo novo rei.

De acordo com Girard, tanto como regra ou exceção, o incesto está implicado no sacrifício ritual, ele se vincula as narrativas de ordem e desordem que se constituem como narrativas míticas e rituais da crise cultural. Lévi-Strauss ao considerar o incesto como *origem* da cultura afirma que, a interdição sexual é uma espécie primeira de *dom*, uma vez que "a proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência". (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 522).

Uma diferença estrutural se coloca entre os pensamentos de Freud e Lévi-Strauss, como lembra Smadja (2009), para Lévi-Strauss, os sistemas de classificações simbólicos que instituem os laços de parentesco se tornam representações mais importantes que as interdições sexuais. Para Freud, os afetos de amor e ódio envolvidos nessas interdições, socializam e reprimem emoções ligadas aos representantes pulsionais. O incesto como *origem* é um ponto de aproximação entre a teoria libidinal de Freud e o pensamento estrutural de Lévi-Strauss, que não tem como elaborar uma teoria antropológica estrutural e simbólica, sem dialogar com algumas idéias de Freud.

Desse modo, além de se interessar pelo incesto, um tema tratado por Freud, Lévi-Strauss realiza várias outras incursões pelo pensamento psicanalítico, ele elabora uma comparação entre a prática psicanalítica moderna e o ritual religioso xamânico de sociedades tradicionais, práticas que, para ele, se aproximam e se assemelham em decorrência da eficácia

simbólica que possuem. Além disso, Lévi-Strauss retoma alguns aspectos de *Totem e Tabu* em obras como *Totemismo Hoje* de 1962 e o *O Pensamento Selvagem* de 1966³. Nessas obras, Lévi-Strauss aborda alguns conceitos da Psicanálise como inconsciente, pulsões e desejo, crítica às fontes antropológicas de Freud e elabora uma análise de *Édipo Rei* a partir da sua análise dos *mitemas*.

Para Lévi-Strauss, a mitologia, se constitui com uma lógica interna, composta de símbolos e signos que se constituem de um caráter sistemático, uma estrutura formal. Esses elementos compõem se constituem como *mitemas*, definição instituída por esse antropólogo para compreender as diversas possibilidades de interpretações sincrônicas e diacrônicas de uma narrativa mítica. Os *mitemas* são os fatos trágicos interpretados fora de uma ordem cronológica assim, cada momento ou cena importante pode ser abstraído e interpretado como um *mitema*, que podem ainda, ser interpretado de modo atemporal e independente de outros acontecimentos que constituem o mito.

Com a definição dos *mitemas*, o pai do estruturalismo francês acredita que as análises atemporais e não cronológicas dos acontecimentos revelam a eficácia simbólica ou não, do mito, que é um mito somente quando concebido como tal por aqueles que simultaneamente o alimentam e o transformam. Com essas definições, Lévi-Strauss distancia sua teoria do pensamento de Freud. Por isso, em *O Pensamento Selvagem* o antropólogo francês afirma que *Totem e Tabu* é “um círculo vicioso, que faz nascer o estado social dos procedimentos que o pressupõe” (LÉVI-STRAUSS, 1949).

Nesse modelo de crítica, Lévi-Strauss define seu distanciamento do pensamento de Freud e institui uma teoria estrutural, na qual ele define a *etnologia como uma psicologia*, uma psicologia cognitiva e não afetiva. Além disso, Lévi-Strauss critica às significações paternas e a teoria das pulsões de Freud. Contudo, essa crítica como afirma Smadja (2009), se justifica pelas definições de própria teoria estrutural e simbólica de Lévi-Strauss, cujos sistemas simbólicos não consideram os afetos e os sentimentos envolvidos na constituição desses mesmos sistemas.

O distanciamento dos afetos e sentimentos da teoria estruturalista de Lévi-Strauss se define em consequência do princípio metodológico estrutural, que sustenta a prevalência de uma

³ Estas breves considerações sobre o encontro entre a Psicanálise e Antropologia através das obras de Lévi-Strauss e suas referências ao pensamento freudiano, não pretendem esgotar ou anular esse profícuo debate presente no pensamento de Lévi-Strauss, Lacan, Michel Foucault, Delleuze e outros pensadores que problematizam o

estrutura de signos e símbolos de linguagem em detrimento de um sujeito afetado por emoções ou afetos pulsionais. Daí, o estruturalismo definir a noção de inconsciente, ou ainda, as pulsões e as emoções, como resultados da potência do corpo ou impotência do espírito. As críticas de Lévi-Strauss a Freud, portanto, desconsideram que pulsões e desejos não são sistemas causais irreduzivelmente individuais, pois, como afirma Safatle (2008), a teoria pulsional de Freud indica que, através da socialização de tais pulsões e desejos, internalizamos processos gerais de julgamento, valores e ações sociais.

Dizendo de outro modo, por meio de “tais processos de socialização, internalizamos padrões gerais de racionalidade que tendem a guiar o comportamento social, nesse sentido é incorreto afirmar que pulsões e emoções não explicam nada”. (SAFATLE, 2008, p. 116). Além disso, segundo Safatle (2008), por mais que Lévi-Strauss elabore uma teoria estrutural que explica a repetição de uma ordem simbólica através da estrutura linguística, ele não tem como sustentar que o desejo é efeito de um universo puramente simbólico social, ou ainda, simplesmente uma disposição produzida integralmente por esse universo e não sua causa.

Para os defensores da teoria pulsional de Freud é impossível criticar as ideias de Freud sem questionar as imposições e normatizações sociais que recaem sobre a sexualidade em consequência dos seus elos com as interdições sexuais e as transgressões sociais. A esses fenômenos sociais estão vinculados os laços sociais que se constituem como sistemas de parentesco. E para comprovar esse vínculo, a teoria sacrificial de Girard se detém na análise do conceito de *família elementar* de Radcliffe-Brown, um dos teóricos clássicos da Antropologia que como Freud, se tornou alvo das críticas de Lévi-Strauss.

Radcliffe-Brown foi dos primeiros estudiosos a elaborar uma teoria relativa aos laços de parentesco moderno no campo da Antropologia, em suas elaborações ele interpretou os laços sociais familiares a partir do conceito de *família elementar*, que define a partir de um conjunto de símbolos e signos - biológicos e culturais - que instituem laços de natureza e cultura, consanguinidade e simbolizações, identificações e rivalidade. Nesse sentido, para Radcliffe-Brown, os sistemas de parentesco são sistemas de classificação social que instituem laços que absorvem elementos biológicos e materiais como o sangue, mas, também elementos simbólicos, como o ritual de casamento e a aliança matrimonial, da qual surgem entre outras alianças, a

pensamento de Freud. Estas são basicamente breves considerações do pensamento de Lévi-Strauss que interessam na compreensão da teoria sacrificial apresentada em *A Violência e o Sagrado* de Girard.

filiação.

Segundo Girard, os cuidados metodológicos de Radcliffe-Brown são notáveis, ele não aprisiona suas elaborações do conceito de *família elementar* somente nos pressupostos de ordem biológica, pois, indica visivelmente os elementos simbólicos que atravessam a constituição das relações de consaguinidade da *familiar elemental*. Contudo, apesar disso, Lévi-Strauss não poupou críticas e atribuiu um viés *naturalista e biologista* ao conceito de *família elementar* do seu antecessor. Para Girard, o conceito de *família elementar* de Radcliffe-Brown não é uma unidade irreduzível em termos de *fator biológico* como critica Lévi-Strauss.

Radcliffe-Brown indica claramente que a *família elementar* como uma unidade social depende de alianças anteriores não situadas em pressupostos biológicos, ele indica que o conceito de *família elementar* estabelece alianças e laços simbólicos que antecedem ou precedem os laços de consanguinidade como marca de pressupostos simbólicos, desse modo, a *família elementar* “não é um ponto de partida, mas, de chegada, resulta de uma troca entre grupos cuja aproximação não depende de nenhuma necessidade biológica”. (GIRARD, 1990, p. 276).

De acordo com Girard, as teorias que propõem desvendar sistemas de parentesco não têm como elaborar uma análise dos laços de parentesco sem considerar os elementos naturais existentes em todo e qualquer sistema social de parentesco. Nesse sentido, por mais que Lévi-Strauss tente elaborar uma teoria que dispensa os dados de natureza, ele como seu antecessor manipula dados de *fator biológico* na compreensão dos *dados simbólicos* que constituem a cultura.

Desse modo, ainda que para isolar os dados de *fator biológico* em detrimento do *fator cultural*, Lévi-Strauss utiliza os elementos naturais na sua interpretação simbólica da cultura, como o faz também Radcliffe-Brown com o seu conceito de família elementar. Ambos, portanto, são obrigados a manipularem os dados de *fator biológico* na compreensão dos *dados simbólicos* da cultura. Segundo Girard, isso ocorre por que os *dados biológicos* constituem a verdade simbólica dos sistemas de parentesco, assim, por mais que Lévi-Strauss acuse Radcliffe-Brown de partir de pressupostos biológicos, ambos não se desembaraçam das relações entre *fatores biológicos e simbólicos*.

As críticas aos pressupostos biológicos do *conceito de família elementar*, para Girard, se tornam ingênuas se partimos do pressuposto de que o caráter primordial do parentesco humano é requerer como condição de existência, o relacionamento entre os termos envolvidos na

constituição da *família elementar*. Portanto, as análises dos sistemas de parentesco ainda que evitem, são obrigadas a considerar os *dados de natureza* na constituição dos *dados simbólicos* que constituem os sistemas de parentesco.

Um existe em correspondência e polarização em relação ao outro, assim, tanto as pesquisas de A.R. Radcliffe-Brown como aquelas de Levi-Strauss, segundo Girard, partem de um mesmo pressuposto, o *fator biológico*, isolando-o como um dado de natureza para buscar compreender as *relações simbólicas* dos laços de parentesco. Ambos não desvendam os sistemas de parentesco sem considerar os elementos naturais assimilados nesses sistemas simbólicos. Para Girard, em relação aos sistemas de parentescos não há distinção entre *fatores biológico e cultural*, pois:

Os homens não podem “levar em conta” senão os dados que já se encontram à disposição de seu espírito. A frase pressupõe que o parentesco biológico esteja à disposição do espírito humano fora dos sistemas de parentesco, ou seja, fora de qualquer cultura. Há aqui algo de inconcebível. Duas realidades distintas poderiam estar confundidas, como realmente estão: (a) o *fato* do parentesco biológico, os dados reais da reprodução humana e (b) o *saber* sobre estes mesmos dados, o conhecimento da geração e da consanguinidade. É evidente que os homens nunca são estranhos a (a) no sentido em que eles não podem se reproduzir contrariamente às leis da biologia. Isto vale tanto para o “estado da cultura” como para “estado da natureza”, de promiscuidade natural. O saber sobre estas mesmas leis biológicas é algo completamente diferente. O estado de natureza e a promiscuidade natural não comportam distinções necessárias à identificação das leis biológicas. (GIRARD, 1990, p. 278).

Portanto, para Girard, os dados biológicos são apreendidos como uma verdade biológica na explicação do fator natural de reprodução humana e isto se torna a verdade dos sistemas simbólicos de parentesco. Embora Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss tentem isolar os dados de *saber cultural* em relação aos dados de *saber biológico*, ou ainda, os elementos simbólicos em detrimento dos elementos naturais, eles retornam ao mesmo círculo que repete o simbolismo ritual da polarização entre diferenças e não diferenças, semelhanças e assimilações de diferença na instituição e confirmação de laços sociais que assimilam dados biológicos.

O privilégio a um ou outro fator, *cultural* ou *natural* apenas demonstra que os sistemas de parentesco por mais rígidos e artificiais que sejam, permitem garantir a identificação dos dados biológicos que se transformam na verdade biológica dos sistemas simbólicos de parentesco. Os temas do incesto e do parricídio estão implicados na ordem sacrificial e social através das relações entre sexualidade e laços sociais. Esses fenômenos remetem as teorias antropológicas problematizadas por René Girard, que a partir dessas teorias retorna para a

discussão da noção de *origem*.

Para Girard, tanto Freud como Lévi-Strauss, Malinowski e Radcliffe-Brown estão equivocados em relação às interdições sexuais e seus elos com a *origem* dos laços sociais. Para ele, as interdições sexuais como todas as interdições culturais estão enraizadas na violência destruidora que é também fundadora legítima e necessária. De acordo com a teoria sacrificial de Girard, a interdição do incesto, como todas as interdições sociais, existe somente se situada em relação à crise sacrificial e ao mecanismo de vítima expiatória. Qualquer que seja o motivo – mulheres, armas, terras, ideologias, guerras, religiões – se tornam meras justificativas, facilmente abandonadas pelos antagonistas, que facilmente se deixam encantar pelo mimetismo da violência cultuada e sacralizada na ordem sacrificial.

Tudo o que foi tocado pela violência no decorrer de uma crise sacrificial expressa sinal de perigo; para Girard, todos os objetos tocados pela violência são interditos porque remetem ao perigo da violência sangrenta. Para esses objetos se voltam tabus, interdições e mistérios. Devido aos elos explícitos e fantasmáticos da sexualidade com a violência, a primeira se torna um lugar de interdição e pressuposto de ritualização. Interditar é instituir limites e regras para as relações entre puro e impuro, diferença e não diferença, ordem e desordem, violência sagrada e violência profana.

É como se desiludidos, assustados e ameaçados, os antagonistas tentassem evitar qualquer contato com os objetos sacralizados em decorrência destes terem sido tocados pela violência destruidora no decorrer da crise sacrificial. Para Girard, as interdições sexuais são imposições de limite e ritualização da sexualidade em consequência de sua proximidade com a violência intestina. A cólera divina que surge no decorrer da crise sacrificial e seus efeitos nefastos na ordem sacrificial destruída, indicam a comunidade sacrificante como ela deve organizar seus laços em torno dos objetos interditos e sacralizados.

A partir desses objetos se definem diferenças, assimilações e identificações que indicam como a comunidade deve se organizar após os desfechos da crise sacrificial. Desse modo, para Girard, os laços de parentesco não são apenas engendramento simbólicos como pretende afirmar Lévi-Strauss. Ao contrário, “longe de se basear em quimeras, as interdições sexuais impedem que os próximos caiam na mimese violenta”. (GIRARD, 1990, p. 287). Por essas vias encontram-se os elos entre incesto e parricídio, ambos se associam a crise sacrificial e a vítima expiatória.

Girard considera o incesto e o parricídio resoluções de crises sacrificiais, esses fenômenos sociais dão sentido aos acontecimentos que desencadearam a fúria da violência sangrenta, que a todos destruiria se não houvesse a ação sagrada de morte da vítima expiatória. As interdições sexuais, como todas as interdições culturais, são formas de proteção sacrificial e afastam a sombra da violência destruidora.

As interdições sexuais, assim, em nada diferem da violência sangrenta, semelhantes e homólogas, ambas não escolhem suas “vítimas” entre aqueles que vivem juntos. Do mesmo modo, existe a interdição sexual aos *próximos* de sangue como existe também a interdição de sacrifício de parentes *próximos*. As interdições sexuais e suas liberações rituais e simbólicas, correspondem no simbolismo ritual, ao matrimônio como ritual sagrado intimamente vinculado ao sacrifício ritual e sua violência intestinal.

Nesse sentido, se a interdição do incesto proíbe o acesso a determinadas mulheres, as regras de matrimônio diferentemente indicam as mulheres com as quais é permitido a um homem manter relações sexuais, ou ainda, essas regras permitem realizar aliança de casamento sem com isso, desafiar a regra de interdição do incesto e a violência intestinal subjacente à transgressão dessa regra. Para Girard, o incesto, como regra de interdição sexual corresponde a formas de subversão da vingança de sangue.

Assim, a interdição do incesto como marca da violência intestinal, encontra sua forma ritualizada e contrária de funcionamento nas regras de matrimônio, que são opostas às interdições sexuais e simultaneamente análogas e correspondentes a elas. A troca matrimonial frequentemente se faz acompanhar de violência ritualizada. De acordo com Girard, é preciso proibir que a violência, como o desejo, se instale ali onde sua presença dupla de bem e mal se mostra como imagem de ameaça de violência e perda das diferenças.

As correspondências entre interdição sexual e regras de matrimônio instituem uma sexualidade legítima, aparentemente ausente de qualquer violência. Essa sexualidade legítima se define em termos de um discurso de sacrifício, submetimento às interdições sexuais, obediência às regras de matrimônio, filiação e alianças que dependem de regras de interdição. Com as regras de matrimônio se constitui uma espécie de sexualidade legítima, definida a partir de um conjunto de regras e proibições nas quais, “o incesto constitui apenas uma parte desse conjunto, embora, a mais essencial”. (GIRARD, 1990, p. 271).

Girard empreende uma análise das interdições sexuais para afirmar que incesto e

parricídio não são nada mais que resultados posteriores de uma crise sacrificial superada. Uma espécie de narrativa mítica que busca organizar as imagens assustadoras e aterrorizantes do que sobrou após a propagação da violência intestina e da sua posterior dissolução com o assassinato sagrado da vítima expiatória.

As inúmeras correspondências da imagem da sexualidade na ordem sacrificial e social demonstram as diferentes nuances nas quais a sexualidade assim como a violência é simbolizada como benéfica e fecunda, violenta e perigosa, destruidora e ameaçadora. Para Girard, as interdições sexuais - na ordem sacrificial e social - tem a função primordial de preservar no coração das comunidades humanas uma zona protegida, um mínimo de não violência para a sobrevivência e educação das crianças. Essas interdições sexuais e sociais não são benefícios de leis da natureza e, tampouco, se originam de elementos puramente simbólicos ou são dádivas enviadas pelos deuses. São antes, limites que visam conter o perigo de ameaça da violência intestina.

A *origem* das interdições sexuais é o ritual sacrificial, para Girard essa é a verdadeira *origem* e o fim de todas as coisas religiosas, científicas, humanistas e filosóficas. A crítica de Girard tanto a Freud, como a Lévi-Strauss é que ambos situam o incesto como *origem* da ordem social, enquanto o incesto como o parricídio, é mera justificativa ou desfecho de crises sacrificiais. Portanto, as interdições sexuais não são a *origem* dos laços sociais ou da cultura, mas, resultados posteriores de interpretações dos motivos que levaram a crise sacrificial e seu posterior desfecho.

O incesto e o parricídio, portanto, são desfechos da crise sacrificial porque um e outro se tornam justificativas para limitar e desviar a violência destruidora para um único indivíduo, um animal, um homem ou uma divindade. Pouco importa segundo Girard, como funciona esse jogo de superposições, pois, antes de tudo, as acusações de incesto e parricídio são apenas máscaras e dissimulações da violência destruidora, imagens semi-transparentes da crise sacrificial advindas da violência destruidora que com o incesto e o parricídio se transforma em violência fundadora.

De acordo com Girard, após a propagação da violência é necessário que a desordem chegue ao extremo, todos os rancores, ódios, calúnias e injúrias divergentes, disseminados em mil indivíduos diferentes convergem para um único indivíduo, Édipo, um animal totêmico, um ancestral. Girard elabora uma leitura peculiar de *Édipo Rei*, repetindo o movimento realizado por Lévi-Strauss que utilizou sua definição de *mitemas* para interpretar a tragédia que inspirou Freud

na elaboração do Complexo de Édipo.

Por que afinal todos esses homens se sentem tão fascinados por *Édipo Rei*, tragédia escrita por Sófocles na Grécia Antiga? Por que os críticos de Freud seguiram no encalço do *Complexo de Édipo* já que este não serve às suas teorias? O mito do Complexo de Édipo retorna na teoria sacrificial de Girard, que interpreta a tragédia *Édipo Rei* e transforma Édipo em vítima expiatória, que ele considera essencialmente:

[...] responsável pelo fato de que exista algo como a humanidade, pois, sabe-se a partir de agora que na vida animal a violência é dotada de freios individuais. Os animais de uma mesma espécie nunca lutam até a morte, o vencedor poupa o vencido. A espécie humana é privada desta proteção. O mecanismo biológico individual é substituído pelo mecanismo coletivo e cultural da vítima expiatória. Não há sociedade sem religião porque sem religião nenhuma sociedade seria possível. (GIRARD, 1999, p. 272).

Nesse sentido, Girard afirma que Édipo é uma vítima expiatória encontrada para desviar a violência intestina de Tebas, que se encontra ameaçada novamente nos conflitos que se expressam nas rivalidades entre Tirésias, Édipo e Creontes. Nessas imagens Girard situa suas análises para comprovar que o incesto e o parricídio cometidos por Édipo são meras justificativas para torná-lo uma vítima expiatória. De início, é necessário compreender que Girard encontra muitas e possíveis analogias entre a vítima expiatória e Édipo, ele não cessa de mostrá-las, compará-las e assimilá-las em sua teoria para definir os limites da crise sacrificial, seus efeitos e encerramentos.

De algum modo, pode-se dizer que Girard critica a definição triangular do pai, mãe e filho para constituir ele mesmo sua própria teoria sobre os laços de parentesco. Desse modo, ele se detém na rivalidade, no desejo mimético e na disputa de objeto interdito que caracteriza o complexo de Édipo para definir as características das relações entre vítima expiatória e comunidade sacrificial. O Complexo de Édipo, como indicam as teorias e análises de Freud, Girard e Malinowski, associa-se aos sistemas simbólicos de parentesco que se instituem através de interdições que visam evitar e afastar qualquer ameaça de perigo de destruição dos signos e símbolos que definem diferenças sociais, sexuais, culturais.

Freud trata da rivalidade entre pai e filho no Complexo de Édipo, Girard, por sua vez, trata da rivalidade entre modelo e discípulo, onde o primeiro trata de desejo pela mãe interdita sexualmente; Girard trata do objeto interdito, símbolo da violência. Objeto que desperta a rivalidade e o desejo mimético entre modelo e discípulo, pai e filho, tio e sobrinho. Essas relações, como mostrou Freud, giram em torno de afetos ambivalentes, relações de identificação,

estranhamento, imitação e mimetismo.

Os interstícios dessas relações se fazem na relação *estranho e familiar*, que se apresenta na constituição do eu, fundado no desejo. Um desejo mimético que apresenta sua face de rivalidade mimética e um desejo-modelo e desejo-discípulo.

Girard poderia analisar o sacrifício ritual sem se deter no Complexo de Édipo, mas é na comparação com o Complexo de Édipo e suas significações paternas que ele comprova sua teoria, seus conceitos e pensamentos, de algum modo, tão devedores e dependentes de *Totem e Tabu* e de Freud. Mas, afinal o que realmente distancia as análises da teoria sacrificial de Girard daquela de Freud? Para Girard, o Complexo de Édipo se constitui com traços da violência intestina, mas, Freud dissimulou essa violência nos temas do incesto e o parricídio.

Ora, Girard utiliza os estudos de Malinowski para contrapor-se ao Complexo de Édipo, mostrando que na sociedade matrilinear estudada por esse antropólogo, o conflito entre o modelo, o discípulo e o objeto de disputa não está simbolizado nas relações entre pai, mãe e filho, mas, na figura da mãe, do seu irmão e do seu filho. Girard considera que o Complexo de Édipo indica um elemento crítico e potencialmente catastrófico nas primeiras relações de uma criança com os seus pais, ou ainda, nas relações de rivalidade que se estabelecem entre o desejo-discípulo e o desejo-modelo.

A teoria sacrificial de Girard apresenta uma concepção radicalmente mimética do desejo, pensamentos presente também em Freud. Esse mimetismo permite apreender um desejo que circula do discípulo ao modelo, um desejo mimético que permite o desvio da violência. Portanto, na chave das afirmações freudiana “sejas como teu pai”, e simultaneamente “não sejas como teu pai” situa-se a relação entre o modelo e o discípulo. Esses dois domínios tem duas diferentes concepções, duas injunções contraditórias que exigem de um lado, que o discípulo seja como o modelo, de outro que ele não seja como esse modelo.

O modelo, portanto, designa o objeto de disputa ao discípulo, essas injunções ambivalentes Girard explica com o conceito de *double bind*, que aborda as questões do duplo monstruoso que constituem as relações entre o estranho e o familiar. Essas injunções ambivalentes são acompanhadas por Girard em diversos momentos da teoria psicanalítica, ele discute as noções de recalque, ego, super ego e pulsões para indicar que Freud não é alheio ao fenômeno de *double bind*, porém, para Girard, ele não avança nessas questões em consequência das significações paternas que permeiam sua teoria.

Com o Complexo de Édipo, Freud desenvolve suas análises em *Totem e Tabu* dando ênfase as significações paternas que Girard critica em sua teoria sacrificial, apesar disso, afirma que existem inúmeras analogias entre a vítima expiatória e o Complexo de Édipo. Em ambos, se trata da ameaça do duplo monstruoso, o *double bind* que comparece em todas relações e movimentos entre desejo-modelo e desejo-discípulo modelo. A rivalidade que institui essa relação se constitui de traços da violência intestina que acompanha toda e qualquer relação entre rivais - pai e filho, modelo e discípulo - que disputam um mesmo objeto.

Entre modelo e discípulo se situa o desejo mimético que caracteriza a relação entre pai e filho, termos rivais entre os quais se situa o mimetismo do desejo e da violência recíproca. A rivalidade mimética sustenta e dirige os dois desejos para o objeto de disputa entre ambos. Desde os escritos de Freud, as relações entre os termos pai, filho e mãe; modelo, discípulo e objeto não são compreensíveis sem considerar-se o fenômeno da identificação que acompanha a rivalidade mimética do desejo arraigado na violência intestina e na sexualidade que se aproxima e se distancia dessa violência. A dificuldade de interpretar as relações entre desejo, objeto e identificação de forma isolada nas relações rivais entre os termos, impossibilita tratar de desejo sem alusão a identificação ou a escolha de objeto, um termo remete imediatamente ao outro.

Nesse sentido, a rivalidade entre modelo, o pai e discípulo, o filho, não é fruto accidental de dois desejos que coincidem para um mesmo objeto, a mãe interdita. Ao contrário, esse objeto se torna desejável por que o próprio rival o deseja, ambos não possuem o objeto que disputam, mas, é ao desejá-lo que o modelo o designa ao discípulo como desejável. Portanto, o modelo é rival do discípulo não somente na maneira de ser ou nas ideias, mas no plano essencial do desejo. O objeto simultaneamente de interdição e desejo, assim, media os dois desejos antagonistas, estranhos, porém, familiares.

Com o conceito de vítima expiatória, Girard segue nas suas aproximações com a questão das significações paternas e sua crítica ao Complexo de Édipo. Com isso, ele pretende indicar os erros de Freud e, conseqüentemente, os equívocos de Malinowski nas suas análises dos laços de parentesco trobriandeses. Para Girard, tanto Freud como Malinowski não perceberam as relações miméticas entre pai e filho, tio e sobrinho. Malinowski, em seus estudos afirmou que na sociedade trobriandesa, o pai e o filho não têm uma relação de rivalidade, ou dizendo de outro modo, o pai não é o modelo rival do filho.

Contudo, na figura do tio materno a criança trobriandesa encontra a imagem da

interdição como lei matrilinear. É essa emblemática figura do tio que permite a Malinowski afirmar que, o pai não representa a figura de interdição junto à mãe nessa sociedade e tampouco, permite com que ele seja o modelo para o filho. Outro homem, o tio, representa a interdição da criança junto a mãe e ocupa a função de modelo, mas, apesar disso, Malinowski descreveu o papel do pai como definidor de diferenças entre os semelhantes que constituem a unidade dos laços matrilineares.

Entre os trobriandeses, segundo os relatos de Malinowski, a alusão a semelhanças físicas com o pai é considerada um elogio, enquanto a alusão à semelhança com a mãe, os filhos e o tio maternos não são socialmente aceitas. A partir dessas análises, Malinowski analisa a existência do triângulo edipiano moderno comparando-o com a figura do tio materno dos trobriandeses. Malinowski, assim, se propôs a realizar uma análise comparativa entre as fases da sexualidade infantil de crianças modernas e primitivas. Nessa comparação, Malinowski problematiza as fases da sexualidade infantil proposta por Freud no livro *Os três ensaios sobre as teorias da sexualidade infantil*. (FREUD, 1901-1904), no qual define a sexualidade infantil a partir de três fases: oral, anal e fase fálica ou genital.

Para Malinowski, essas fases da sexualidade infantil moderna não correspondem às fases da sexualidade infantil das crianças trobriandesas, assim, ele afirma que a fase genital não existe entre os trobriandeses, pois nessa sociedade, essa fase é marcada pela exclusão das crianças do convívio com os adultos. De acordo com Malinowski, nessa fase as crianças trobriandesas são colocadas num convívio coletivo entre elas, assim, meninos e meninas passam a viver numa residência coletiva, isolada dos adultos numa espécie de *república juvenil* onde impera uma certa independência infantil sexual, nela permanecem dos 10 aos 12 anos quando, então, retornam ao convívio com os outros membros da sociedade.

No retorno ao convívio com os membros da sociedade de outras faixas etárias, a figura do tio materno passa a ocupar o papel de transmissor da tradição cultural trobriandesa, com isso, o tio que até então, mantém uma certa distância do filho da irmã se torna mais próximo, passando ao convívio diário com o sobrinho para ensinar-lhe a arte de caçar e transmitir-lhe as leis e regras de interdição de suas tradições culturais trobriandesas. Para Malinowski (2001), portanto, a sexualidade infantil da cultura trobriandesa seguiria uma evolução continuada e gradual até a puberdade, sem que necessariamente houvesse um período de latência como descreve Freud em relação às crianças modernas.

Seguindo numa análise peculiar sobre a sexualidade infantil trobriandesa, Malinowski pretende mostrar como os traços libidinais do desejo que caracteriza o Complexo de Édipo, bem como suas significações paternas não existem na realidade primitiva por ele estudada, o que, para ele, invalida a suposta universalidade do conceito Complexo de Édipo. Diante dessas supostas diferenças comprovadas empiricamente entre a função do pai e do tio materno e entre as fases da sexualidade infantil de modernos e primitivos, Malinowski não somente critica a existência universal do Complexo de Édipo como propõe ainda, substituí-lo por um novo complexo, o Complexo Familiar, que contrário do Complexo de Édipo existe em todas as sociedades, e é relativo às relações de parentesco e interdições sexuais universais.

O Complexo familiar de Malinowski, ao contrário do complexo instituído por Freud, não se fixa em significações paternas, suas influências são os laços de parentesco trobriandeses com a emblemática figura do tio materno, que institui regras de laços sociais matrilineares. Malinowski comprovou mais do que pretendia negar o Complexo de Édipo, o que não foi algo difícil de se notar nas suas análises. Desse modo, imediatamente após os burburinhos que surgiram com suas publicações, alguns psicanalistas resolveram aceitar sua provocação e empreenderam uma análise das conclusões dos seus estudos.

Assim, Ernest Jones ainda em 1925 escreveu o artigo *Direito materno e ignorância sexual entre os selvagens*, nesse texto critica as análises de Malinowski e seus equívocos em relação ao Complexo de Édipo e suas significações paternas que, para Jones, estão presentes na relação da criança com o tio materno e a mãe. Problematicando a função do tio na interdição sexual da criança junto à mãe, Malinowski afirmar que as significações paternas do Complexo de Édipo não tem razão de ser, uma vez que a sociedade matrilinear trobriandesa não reconhece o pai na procriação.

Analisando as descrições de Malinowski, Ernest Jones indica seus equívocos nas análises das relações de rivalidade e mimetismo entre tio e sobrinho materno que levaram Malinowski a sustentar a ausência de significações paternas nessa sociedade. Para Jones, as descrições de Malinowski não encontram correspondências com essas declarações, pois, as relações entre o tio e o filho de sua irmã não excluem totalmente a figura do pai, ao contrário, esse *estranho* define distância entre os iguais.

Além disso, a figura do tio na relação com o filho de sua irmã apresenta características comuns à significação paterna, ele representa a lei de interdição junto ao filho da

irmã. Ernest Jones afirma, assim, que as descrições da própria obra de Malinowski desmentem sua tese de ignorância da paternidade biológica entre os trobriandeses, uma vez que, o desvio da rivalidade do pai para o tio materno indica a instituição de um direito materno e a imposição de interdições sociais a partir da linhagem materna. Mas, isso não pressupõe o desconhecimento da figura do pai nessa sociedade e tampouco invalida o processo de socialização das crianças trobriandesas a partir da repressão das emoções pulsionais.

A teoria sacrificial de Girard tem dois conceitos, crise sacrificial e vítima expiatória, a partir dos quais é possível encontrar diversas analogias com os conceitos psicanalíticos de Freud e os conceitos antropológicos de Malinowski e Levi-Strauss. Se com os estudos antropológicos desses autores, Girard empreende uma análise dos sistemas de parentesco é para realizar uma crítica aos fenômenos sociais do incesto e do parricídio que fundamentam as ideias apresentadas por Freud em *Totem e Tabu*.

Com as análises do incesto e do parricídio que caracterizam o Complexo de Édipo e as relações de parentesco, Girard empreende uma análise de duas tragédias gregas, *Édipo Rei* e as *As Bacantes* para sustentar sua que o mecanismo de substituição, a vítima expiatória e a crise sacrificial que caracterizam o sacrifício ritual têm como objetivo evitar a atuação da violência destruidora transformando-a em *violência fundadora*. A teoria sacrificial de Girard indica os traços do jogo de simetria e rivalidade com a teoria sacrificial de Freud, a comparação do conceito de vítima expiatória com o Complexo de Édipo é inevitável.

Girard, assim, realiza uma interpretação da tragédia *Édipo Rei* de Sófocles para comprovar sua tese que o parricídio e o incesto, ao contrário do que afirmam estudos psicanalíticos e antropológicos, não são a *origem* dos laços sociais e tampouco, a *origem* da cultura, pois, para ele, é a própria atuação do mecanismo da vítima expiatória que desvia para uma vítima sacrificial a violência transformando-a em violência fundadora, esta se institui como *origem* dos laços sociais e culturais.

A peculiaridade da interpretação da tragédia *Édipo Rei* elaborada por Girard não foi construir *mitemas* para decompor os mitos como o fez Lévi-Strauss, mas, eliminar as testemunhas, os escravos, que comprovam a *verdadeira origem* de Édipo. Sem a presença dessas testemunhas, Édipo não se tornaria vítima expiatória. Retirando esses dois importantes personagens, Girard reescreve a tragédia para sustentar que essas testemunhas ao entrarem na tragédia encerram o conflito e a ameaça de destruição que assola Tebas, que se encontra em meio

a um jogo de simetria e rivalidade entre os antagonistas Creontes, Édipo e Tirésias.

Nesse contexto, Édipo busca a verdadeira identidade do assassino de seu antecessor Laio, para evitar que a desgraça outra vez recaia na cidade como profetizou a esfinge. Em meio a esse conflito, ele ordena que venha a sua frente e de seus rivais, o servo de Corinto, que vem comunicar-lhe a morte do pai, e o ex - escravo de Laio, que aposentado se tornou um velho pastor. Os dois homens confirmam que anos antes se encontraram numa floresta no dia que o escravo de Laio daria cabo da vida do recém-nascido filho do rei, penalizado em matar a criança, ele a entregou ao servo do rei de Corinto, que levou Édipo ao casal real de Corinto, que o adotou e o criou como filho.

Qualquer um dos rivais - Édipo, Creontes e Tirésias - poderiam ser o assassino de Laio, mas, a entrada das duas testemunhas confirma que foi Édipo o assassino, com isso, se institui um desfecho que tira a cidade da ameaça de perda das diferenças, assim, se revela a descoberta da *verdadeira origem* de Édipo, diante dessa verdade, o conflito chega ao fim e Édipo arranca os olhos com as mãos. Para Girard, a entrada desses dois personagens na encenação trágica confirma as transgressões realizadas por Édipo e o torna uma vítima expiatória que recebe a violência intestina que ameaça destruir a cidade.

Desse modo, o testemunho dos dois escravos converge para o desfecho dos conflitos, não é Creontes, não é Tirésias, tampouco, o coro, mas, o próprio Édipo que busca a verdade que o aterroriza, ao solicitar o confronto dos dois homens que confirmam a história do seu nascimento. Essa verdade se insinua nas dúvidas e questionamentos do próprio Édipo, nas acusações que troca com seus rivais ou ainda, nos próprios conselhos de Jocasta, que em vários momentos clama para que o marido abandone tão perigoso assunto.

O que ocorre quando as duas importantes testemunhas que afirmam conhecer a *origem* de Édipo são eliminadas em *Édipo Rei*? Com a eliminação das duas testemunhas, Girard põe em questão as justificativas para o fim trágico de Édipo e principalmente, para os crimes de incesto e parricídio que fazem de Édipo o culpado pelas desgraças que ameaçam destruir a cidade, assim, segundo Girard:

Se eliminássemos os testemunhos que se acumulam contra Édipo na segunda parte da tragédia, poderíamos imaginar que a conclusão do mito, longe de ser a verdade que tomba dos céus para fulminar o culpado e esclarecer todos os mortais, seria apenas a vitória camuflada de um partido contra outro, o triunfo de uma leitura polêmica contra seu rival, a adoção, pela comunidade, de uma versão dos acontecimentos que pertencia no início somente a Tirésias e a Creontes, e que em seguida vai pertencer a todos e a ninguém, tendo se tornado a verdade do próprio mito. (GIRARD, 1990, 97).

Eliminando as testemunhas Girard pretende mostrar a insuficiência de explicações antropológicas e psicanalíticas que atribuem ao incesto e ao parricídio a *origem* dos laços sociais. Para ele, os crimes atribuindo a Édipo são meras justificativas para receber a violência intestina e encerrar a ameaça de propagação da violência recíproca que circula entre o rei, Tirésias e Creontes. O coro assiste a tudo assustado e em súplica lamenta por uma solução do conflito, os crimes de incesto e parricídio atribuídos a Édipo, assim, correspondem à transgressão das interdições - sexuais e sociais - na ordem sacrificial e social.

Desse modo, o *regicídio*, crime de assassinar o rei na ordem social como o fez Édipo, é um crime tão hediondo quanto o filho matar o pai na ordem familiar, como o fez também Édipo. Tanto na ordem social como na ordem familiar, o transgressor se torna um criminoso das diferenças, o verdadeiro crime de Édipo como afirma Girard, é assassinar as diferenças tanto na ordem familiar como na ordem social. Caso não houvesse interdição sexual haveria transgressão? Se não houvesse transgressão haveria violência legítima ou haveria ainda objetos interditos?

Os possíveis dependentes e visíveis elos entre interdição e transgressão se inscrevem no jogo de polarizações que refletem as junções e disjunções entre violência e sexualidade, sacralização e ritualização. Para Girard, a compreensão dos elos entre interdição e transgressão exige que se inscreva a transgressão sexual no quadro mais amplo do desaparecimento geral das diferenças estabelecidas nos laços entre os membros de uma comunidade sacrificial. A interdição expressa a simbolização da ordem instituída, enquanto a transgressão, por sua vez, simboliza a desordem advinda da transgressão da interdição.

De acordo com Girard, um dos fenômenos sociais que melhor simboliza a polarização entre ordem e desordem, interdição e transgressão é o ritual da festa. Uma transgressão ritualizada que encerra a ação sagrada e corresponde em ordem contrária às fases que antecedem e precedem o sacrifício ritual. Para Girard, as interdições sexuais e suas transgressões se apresentam nos rituais que antecedem a ação de morte sacrificial por que são desfechos de crises sacrificiais. Numa ordem como na outra, os rituais festivos ocupam importante lugar, por isso, os teóricos do sacrifício ritual não podem tentar interpretar o sacrifício ritual sem se deter no seu aspecto festivo.

De algum modo, como indica Girard e descreve Burkert, os rituais preparatórios cercados por interdições são correspondentes e análogos ao ritual festivo de encerramento da ação sagrada, ambos recobrem o início e o fim da ação sacrificial. Contudo, a diferença é que

para o autor de *A Violência e o Sagrado*, no momento de resolução da crise, após ser dado o golpe fatal contra a vítima expiatória, a violência intestina passa por um processo de subversão. Com isso, o mimetismo ameaçador que acompanha a crise das diferenças dá lugar a elaboração mítica que reconstrói, compreende, interpreta e institui *saberes* sobre o desencadeamento, os limites e resoluções da crise sacrificial e social estabelecida e finalizada com a morte de uma vítima sacrificial.

É possível simbolizar o encerramento da crise sacrificial como continuidade ou descontinuidade no decorrer dos rituais de preparação e encerramento. Nesse sentido, a festa é uma forma de continuidade com a crise sacrificial, uma espécie de comemoração pelo sucesso da ação sagrada que possibilita revivenciar a ação aterrorizante de forma amena e alegre, uma comemoração pelos efeitos positivos de ação violenta de morte sagrada. A festa, desse modo é uma transgressão ritualizada que permite a suspensão das interdições, uma transgressão ritualizada de interdições que, suspensas no decorrer do ritual festivo, simboliza uma rememoração alegre da crise sacrificial, supõe uma continuidade alegre e contagiante com a crise sacrificial.

O tema dos rituais festivos está presente na maioria dos teóricos do sacrifício ritual que indicam a impossibilidade de compreender o ritual sacrificial sem apreender o simbolismo do seu encerramento festivo. Por isso, os teóricos que tratam da função da festa na ordem cultural como Roger Caillois e Émile Durkheim ou ainda Bataille, afirmam que não é possível articular uma teoria da função social da festa sem recorrer a uma teoria do sacrifício ritual. Para ambos, a festa ritual tem uma função social porque, seja ela sagrada ou profana, não difere de outros ritos coletivos, sua função é criar uma identidade comum entre seus participantes.

Os teóricos do sacrifício não conseguem teorizar sobre o ritual sacrificial sem abordar o contexto da festa ritual de encerramento como demonstram os estudos de Smith, Maistre, Hubert e Mauss, Freud, Burkert e Girard. Ordem e desordem, interdição e transgressão se tornam imagens da ordem sacrificial e social no ritual festivo de encerramento de morte sagrada. A festa, como indicam esses estudiosos, é o momento em que a unidade da comunidade é mais completa, nela todos os participantes ocupam a mesma posição, por isso, a festa se faz acompanhar da ameaça de perda das diferenças.

Esta ameaça se expressa na eliminação ou inversão da diferença, no aspecto estético que caracteriza a festa com sua “misturas de cores, permissão de transgressão, o recurso ao

travesti, as roupas extravagantes, as máscaras e seus despropósitos como acontecimentos, reuniões anti-naturais, nos quais os mais imprevistos encontros são provisoriamente tolerados e encorajados”. (GIRARD, 1990, p. 153). Diversos grupos sociais participam da festa, nela não apresentam diferença, denunciam reciprocamente seus ridículos, suas maldades e mazelas.

A festa como transgressão ritualizada demonstra que as interdições são exigências da ordem, elas existem somente em relação a uma desordem ritualizada, controlada e implicada no sacrifício ritual. Como um ritual de comemoração da crise sacrificial, a festa é uma transgressão ritualizada da ordem, ela se baseia no jogo da violência recíproca e pressupõe continuidade entre a crise sacrificial e sua resolução, por isso, o *double bind* é uma ameaça contínua na alegria da festa como rompimento com a ação de morte sagrada. O término alegre e festivo da crise é inseparável da ideia de que seu fim teve um desfecho favorável, a ação sacrificial foi bem sucedida.

Fases da festa correspondem e simbolizam fases da crise sacrificial, a contestação e a desordem que caracterizam a crise sacrificial se apresentam em diversas situações da festa. O tema da rivalidade hostil que caracteriza a crise sacrificial se coloca em forma de jogos, concursos ou competições mais ou menos ritualizadas e realizadas no decorrer do ritual festivo. Segundo Girard, o jogo de dissimulação que tende a ocultar a ameaça da perda de diferença no decorrer da festa aparece no uso de máscaras, fantasias e adornos que mostram um conjunto dissonante de cores e imagens que caracterizam tanto a festa como a crise sacrificial. Parece estranho que os membros de uma comunidade sacrificante se recordem de uma experiência tão aterrorizante de morte violenta em meio a uma alegria festiva.

Enigma que Girard afirma ser facilmente interpretado ao considerar-se que os elementos propriamente festivos, os que mais surpreendem e acabam por dominar a festa, ou ainda, os únicos a resistirem e se manterem no seu discorrer, não constituem sua razão de ser, que é afastar a violência recíproca que se apresenta no desfecho da crise sacrificial. Portanto, a função da festa como continuidade subversiva da crise sacrificial é eliminar a ameaça de propagação da violência recíproca, ou seja, ela visa afastar a violência recíproca dos participantes do encerramento da crise sacrificial.

Os participantes da festa com seus adornos, máscaras e alegria contagiante, se tornam iguais e simétricos, por isso, no decorrer do ritual festivo existe a ameaça real de propagação da violência tal como no caso do nascimento de gêmeos e nos conflitos que cercam os irmãos

inimigos. De acordo com Girard, mostrando-se como antecedente obrigatório à resolução da crise, a festa se torna o momento de catarse coletiva, nela o grupo reafirma seus laços após a ação ritual de morte sagrada. Nisso, segundo Girard, se situa o caráter benéfico da unanimidade coletiva que emerge da violência fundadora que se manifesta no decorrer do ritual festivo.

A festa conclui a crise transformando a violência destruidora em violência fundadora, porém, é essa possibilidade alegre de conclusão de continuidade com a crise sacrificial, que a torna um foco de desencadeamento de uma nova crise, esta cessará somente com a escolha de uma nova vítima sacrificial para saciar a fúria da violência sangrenta. Portanto, a própria festa como resolução alegre da crise sacrificial se torna uma ameaça de propagação da rivalidade mimética que elimina diferenças entre os membros da comunidade.

Devido a sua capacidade de desencadear a violência à festa como momento alegre, se constitui como possibilidade de culminar numa nova crise sacrificial, por isso, dialeticamente a festa existe a anti-festa, que se caracteriza por uma descontinuidade radical com os elementos da crise sacrificial. Na anti-festa a conclusão da ação sagrada está simbolizada nas ações rituais de expiação e reflexão, desse modo, a anti-festa ao contrário da festa rompe com qualquer possibilidade de continuidade festiva com o encerramento da ação sagrada de morte. O período de anti-festa é marcado por um grande rigor de respeito às interdições sexuais, morais e sociais. Como descontinuidade radical com a crise sacrificial, a anti-festa é o rompimento com qualquer imagem de alegria, festividade e sociabilidade.

Segundo Girard, James Frazer foi um dos últimos estudiosos a descrever uma expressão social de anti-festa na obra *O Ramo de Ouro* (1890:1982), onde relata de forma minuciosa um período de anti-festa na sociedade *Cape Coast* na Costa do Ouro, na África. Essa sociedade se impõe um período de rigorosas interdições sociais durante quatro semanas do ano. No decorrer desse período, seus membros se submetem as mais duras interdições, por isso, seus tambores e fuzis se calam, o silêncio e o recolhimento predominam e qualquer barulho, mesmo os mais cotidianos, é considerado perigoso e aterrorizante.

Nas descrições etnológicas de Frazer, assim, é notável que a anti-festa encerra a crise sacrificial como a festa. Ambas, festa e anti-festa, apesar de contrárias, são resoluções positivas da crise sacrificial, cada uma transforma a seu modo, a crise violenta com o objetivo de ultrapassá-la. Portanto, ambas evitam o *double bind* que ameaça o fim da ação sacrificial, mas, por serem consideradas continuidade e descontinuidade com a crise sacrificial tanto a festa como

a antifesta estão próximas da violência intestina, assim, tanto na possibilidade de continuidade ou descontinuidade radical com a crise existe a ameaça de retorno à violência destruidora.

A ameaça de propagação da violência se torna mais evidente na festa que na anti-festa, pois, diferentemente da descontinuidade radical da anti-festa, a festa mantém uma continuidade com a crise transformando-a em alegria festiva. Segundo Girard, uma terceira interpretação da crise sacrificial, uma espécie de resolução mal sucedida da festa, pode se colocar como resolução da crise sacrificial a partir da festa. Essa terceira resolução está simbolizada na *festa que terminou mal*, uma festa mal sucedida cujos destroços se tornam resultado de uma crise sacrificial que não se encerrou na festa como continuidade alegre da crise sacrificial.

A *festa que terminou mal* não consegue conter a violência intestina, pois, no decorrer da festa essa violência que deveria ser eliminada, retorna e se espalha entre os participantes, encontrando novamente uma vítima expiatória. A violência nesse caso, não se tornou fundadora pela ação sacrificial ritual, a *festa que terminou mal* se constitui de imagens de decadência e indiferenciação. Para Girard, a subversão que transformaria a violência em festividade alegre não foi bem sucedida, nela a ordem não retornou e a transgressão se instalou até culminar na violência que desenfreada procura outra vítima sacrificial.

Para Girard, a simbolização da *festa que terminou mal* tem efeitos na ordem social, ela apresenta claras correspondências com a ordem social, como terceira possibilidade de resolução, ainda que negativa da crise sacrificial, a *festa que terminou mal* simboliza uma resolução trágica, representa a decadência social após a crise sacrificial. Esse simbolismo encontra correspondências na ordem social que institui *recomeços* para uma nova ordem social a cada resolução de crises sacrificiais mal sucedidas. Nessa interpretação da resolução trágica da festa, prevalece uma interpretação da crise como um desfecho decadente da ordem sacrificial e social.

As imagens dessa decadência estão simbolizadas no tema do estético decadente, repleto de paradoxos sedutores que permitem interpretar a crise na *realidade* de toda decadência social que se coloca após o encerramento aparentemente mal sucedido da crise sacrificial. De acordo com Girard, essa decadência está simbolizada no sangue e nas imagens de destruição que restam após o ritual festivo mal sucedido, ou ainda, nas imagens de polarização entre tradicional e moderno, novo e velho, repetição de decadência e crise, cenas de violência e destruição que instituem renovação da ordem social anteriormente destruída.

Para exemplificar os resultados de uma festa desencadeante que culmina na resolução de uma crise sacrificial, Girard se detém numa segunda tragédia grega, *As Bacantes* de Eurípedes, que para ele se torna uma expressão de uma festa que terminou mal, porém, cumpre sua função de desviar a violência intestina dos membros da comunidade sacrificial. Como as interdições sexuais e sociais, os *rituais bacantes* são resoluções da crise sacrificial, simbolizam os desdobramentos trágicos de uma festa que aparentemente termina mal, porém, como toda festa que *terminou mal*, cumpre seu papel de concluir a crise sacrificial desencadeada no decorrer da festa.

Os pensadores clássicos e modernos interpretaram *rituais dionisíacos* como um interessante conflito de polarização da diferença sexual, uma polarização que Girard como Burkert, compreende a partir de suas implicações na ordem sacrificial, que absorve conjuntamente sexualidade e agressividade. Para Girard, o massacre dos homens no decorrer dos *rituais dionisíacos* serve para justificar a escolha de uma vítima sacrificial que recebe a violência intestina, transformando-a em violência fundadora.

Na interpretação dos *rituais bacantes* não é a escolha da vítima sacrificial que interessa a Girard como ocorre em sua análise de *Édipo Rei*. Na segunda tragédia grega que interpreta em sua teoria, Girard acompanha os passos do sacrificador, Dionísio, a divindade que rivaliza com Penteu, o rei da cidade de Tebas. Segundo Girard, a vítima expiatória recebe o golpe mortal segundo orientações da própria divindade, por isso, os preparativos rituais cumprem as exigências que ele impõe, ou seja, a técnica utilizada na ação sagrada é realizada conforme os mandos da divindade.

Neste caso, Dionísio, que nasceu da barriga da perna de Zeus, interessa a Girard como divindade porque é o sacrificador do homem, sua vítima expiatória é Penteu, o rei de Tebas, seu primo que proíbe os perigosos *rituais bacantes* nos domínios da sua *polis*. Os *rituais dionisíacos* se constituem de imagens rituais de sexualidade e violência, seus elementos rituais são o vinho, as uvas, o delírio místico e o gozo sexual. Para compreendermos melhor esses rituais sociais antigos é necessário que se conheça um pouco mais sobre Dionísio, o deus sacrificador e divindade vingadora que instituiu conhecidos e famosos rituais na antiguidade grega.

Dionísio nasceu da perna do pai e devido as constantes perseguições de Hera se tornou um cosmopolita, um viajante. Em diversas lendas de diferentes deuses gregos se descrevem os *rituais dionisíacos*, realizados em diversas cidades gregas; seus elementos são

originários dos mais diversos países, além da Grécia foram encontradas práticas similares em alguns países da Ásia Menor.

Ainda criança, Dionísio foi entregue a seu irmão Hérmes, que por ordem de Zeus, tirou Dionísio da Grécia e entregou ao casal real de Orkoméne, Athamas e sua segunda esposa Ino, antes de partir Hérmes solicitou que vestissem Dionísio de menina como ordenou Zeus, para que melhor escondessem a criança de Hera, que enfurecida procurava o filho de seu marido com a humana Sêmele. De nada adiantou os cuidados de Zeus, sua mulher descobre o artifício e enlouquece o rei e sua mulher Ino. Diante de trágicos acontecimentos Zeus consegue tirar o pequeno Dionísio da Grécia e o leva aos países chamados Nysa, que abrangia Países da Ásia, Étiopia e África. No decorrer dessas viagens, Dionísio atravessou algumas aventuras, nelas frequentemente esteve acompanhado por *ninfas*, que o salvaram de algumas desventuras, conflitos e doenças.

Quem são as *ninfas*? Jovens mulheres consideradas espíritos da natureza, em geral personificavam o povoamento dos campos, as árvores e as fontes naturais de água. Em algumas lendas gregas, as *ninfas* são consideradas filhas de Zeus; em outras, são vistas como divindades secundárias as quais se endereçam preces e se deve temer, pois simultaneamente são doces, belas, más, perigosas e ameaçadoras. Habitam cavernas onde passam a vida a fiar e cantar, frequentemente são consideradas seguidoras de uma grande divindade. Ou ainda, a divindade está entre as próprias *ninfas*, uma delas neste caso, ocupa a posição mais elevada, é uma representante da divindade como as serviçais dos heróis Calypso e Circé.

Existiam diferentes categorias de *ninfas* que se distinguiam de acordo com o lugar de sua morada, as fontes de águas, matas, floresta, cavernas e bosques. Apesar de associadas a Zeus, as ninfas mais antigas, conhecidas como *ninfas frênes* e *melíades* estão presentes nas lendas do deus Uranos, da primeira geração de divindades do politeísmo grego. Apesar dessa referência, elas estão mais presentes nas lendas gregas que narram às aventuras e peripécias da segunda geração de deuses do politeísmo grego. Desta geração, as mais conhecidas são as *denaides* que vivem a encher potes sem fundos em fontes de água; as *nereides* consideradas ninfas do mar calmo e as *nereides dos rios*, de quem se diziam filhas, como as *ninfas* do rio Asopos.

Além de *ninfas das águas*, existiam as *ninfas das montanhas* que eram *ninfas* particulares chamadas *Oreides*, tem-se conhecimento das *ninfas* associadas aos bosques, chamadas *alseídas*; e existiam ainda as *ninfas* ligadas a um lugar ou árvore específica, como as

ninfas *hamadríades*, ligadas as árvores de mesmo nome. Portanto, as *ninfas* representam um importante papel nas lendas gregas, elas são consideradas divindades familiares das classes mais populares da antiguidade grega e são cultuadas em diversas festas folclóricas.

Suas imagens eram associadas ainda a mulher de um herói expoente de uma cidade ou de um país, um herói vitorioso de um conflito político, uma guerra ou um combate, como descreve a lenda de *Egine et d'Eaque*, que relata as desventuras da *ninfa* Teygéte. São as *ninfas* ainda, que intervêm frequentemente nos mitos que descrevem conflitos amorosos, a esses conflitos estão associadas às *ninfas* Echo, Dafne e Calisto, cujos amantes eram os espíritos masculinos da natureza como Pan, Satyros, Priape, entre outros. Os deuses não desdenhavam dos favores sexuais das *ninfas*, assim, Zeus, Apolo, Hermes, Dionísio tiveram romances com elas.

Além disso, frequentemente as *ninfas* ocupam a função de educar crianças, como fazem as *Hylas*, as *ninfas* que se ocuparam do menino Dionísio nos primeiros anos de vida após a tragédia com o casal real de Orkoméne. Pois, após o acontecimento com o casal real, ainda tentando esconder o pequeno Dionísio, Hermés o entrega as *nereides Hylas* e para ocultá-lo, dessa vez, Zeus o transformou num bode, o animal sacrificial presente nos *rituais dionisíacos*. Adulto Dionísio viajou por várias cidades da Grécia e outros países vizinhos, nessas andanças conheceu a videira e seus benefícios, passou a cultivá-la e experimentá-la, do seu fruto descobre o vinho, do qual se torna um apreciador.

Nesse período de experiências etílicas, Hera descobre seu paradeiro e o enlouquece. Na sua loucura errante, Dionísio circulou entre o Egito e a Síria, chegou às costas da Ásia e viveu perigosas aventuras no mar, mostrando seu poderes a piratas traidores de um navio, assim, aportou em Pyrgie, onde foi acolhido pela deusa Cibele, uma poderosa *ninfa* que o purificou, o curou de sua loucura e o iniciou nos rituais do seu culto. Curado de sua loucura, Dionísio partiu para Thrace, onde foi mal recebido pelo rei Licurquio que reinava às margens do rio Strimon e tentou fazer do filho de Zeus um prisioneiro.

Porém, Dionísio conseguiu se salvar, escondendo-se na casa de Thétis, uma *nereide* que deu-lhe abrigo, a traição dessa *ninfa* foi descoberta por Licurquio, que mandou aprisionar todas as *ninfas nereides*. Mas, essa decisão de Licurquio subverteu a ordem reinante e numa surpreendente reviravolta os acontecimentos tomaram outro rumo, as *bacantes* milagrosamente foram libertadas e o rei enlouqueceu, esse desfecho confirmou os poderes da divindade de Dionísio que, desse modo, matou o rei Licurquio.

Após tais acontecimentos, Dionísio empreende viagem até chegar a Tebas, onde inicia a realização dos seus rituais e em decorrência disso, iniciam-se os conflitos com Penteu, seu primo e rei da cidade. A rivalidade entre um poderoso chefe político e uma divindade levou Tebas novamente a perigosos conflitos, a cidade entrou em crise quando no decorrer dos *rituais dionisíacos*, as mulheres começaram a matar os homens. O transe místico tomou conta delas propagou a violência e até mesmo Penteu, tomado de loucura cortou a própria perna com um machado e decepou o filho ao meio ao confundi-lo com um pé de videira, a planta sagrada da divindade com a qual disputava os poderes da cidade.

Após retornar a consciência, Penteu tomou conhecimento do trágico massacre dos homens, que resultou ainda na esterilidade do povo do seu reino devido a uma maldição de Dionísio, cuja cólera cessou somente ao ver seu rival assassinado. Imagens do massacre em Tebas são análogas às imagens do mesmo massacre na cidade de Thrace, em ambos a vitória ficou com a divindade. Ele seguiu viagem para a Índia, país que conquistou ao curso de uma expedição meio-guerreira e meio-divina; além de contar com um exército bem armado e numeroso, Dionísio tinha a seu favor sua beleza e seus encantos místicos.

Conhecido por ser jovem e belo, Dionísio tinha traços delicados e afeminados, seus poderes místicos se espalharam por todos os lugares por onde passou com seu cortejo divino. Na Índia ocorreu o inesquecível cortejo triunfal, no qual Dionísio enfeitado de ouro e hera, planta que cultuava, segue num luxuoso carro, também enfeitado de forma suntuosa, esse carro era puxado por duas panteras. Em tal cortejo, descrevem diferentes legendas, o deus Dionísio estava acompanhado das *ninfas silenés e bacantes*, iniciadas nos seus cultos e ainda dos *sátiros* e outras divindades menores como, por exemplo, Priape, o deus de Lampsaque e, por fim, atrás do luxuoso carro, seguia a multidão enfeitada pela beleza e luxo com que se apresentava Dionísio, o poderoso deus, belo, forte e afeminado, dando provas de seus poderes místicos, guerreiros e sexuais.

Após esse inesquecível cortejo na Índia, Dionísio retornou a Grécia e mais especificamente vai a Béotie, país de origem de sua mãe Sêmele e finalmente chega em Tebas onde é recebido por Penteu, o sucessor do rei Cadmos, que era filho de Ágave, irmã de Sêmele. Penteu e Dionísio iniciam uma disputa em torno da legalidade dos *cultos dionisíacos*: o primeiro condena e proíbe a execução de perigosos rituais na cidade que governa; o segundo, Dionísio, impõem seu poder pela força dos rituais místicos e guerreiros que constituem o seu poder de

sacrificador.

Segundo Girard, entre Penteu e Dionísio está presente explicitamente o jogo de simetria que circulava entre Édipo Creontes e Tirésias. Assim, Penteu e Dionísio trocam acusações, ameaças e parecem esconder segredos do mesmo modo que os personagens de *Édipo Rei*. Mas, o que diferencia as interpretações de uma e outra tragédia nos pensamentos de Girard? Na primeira, Girard se ocupa da vítima; na segunda, do deus, o sacrificador. Numa ele se detém nos elos entre sexualidade e violência; na outra, *Édipo Rei*, nos temas do incesto e parricídio. Em ambas os acontecimentos se tornam simultaneamente justificativas e conclusões de crises sacrificiais.

Édipo ao ser escolhido como vítima sacrificial acaba com a ameaça de propagação da violência que ameaça Tebas, para Girard essa narrativa mítica explícita a escolha de uma vítima sacrificial. Enquanto as *Bacantes* permite apreender o desencadeamento de uma crise ritual que culmina na destruição da ordem social vigente. Em *Édipo Rei* o conflito ocorre entre um homem e outro, o filho e o pai, Édipo e Laio, enquanto em *As Bacantes*, as rivalidades se situam nos elos entre o homem e a divindade. Como em *Édipo Rei*, o coro em *As Bacantes* simboliza a comunidade sacrificante, nele não há diferença entre velhos e jovens, homens e mulheres.

Nas duas tragédias as diferenças entre personagens e coro são eliminadas no decorrer da crise, mas, enquanto Édipo centraliza a violência, eliminando-a imediatamente, Dionísio implode essa mesma violência entre suas seguidoras que matam todos os homens, inclusive o rei. *As Bacantes* descreve os acontecimentos rituais que culminaram no *massacre dos homens*, acontecimento desencadeado em meio aos conflitos entre a divindade e o rei. Para interpretar esse trágico extermínio, Girard se deteve principalmente nos acontecimento ocorridos em Tebas, cidade na qual situam-se também a tragédia *Édipo Rei*.

O conflito entre Penteu e Dionísio se inicia por que o rei proíbe as ações rituais dos *cultos dionisíacos*. Em meio a esses conflitos, as mulheres que participavam desses rituais foram expulsas de Tebas e subiram para o Monte Citerão onde iniciaram os cultos dos *rituais dionísicos*. Nesse local se inicia a preparação de uma vingança contra os homens da cidade, que se afastaram das mulheres devido a um desagradável odor que emanava de seus corpos. Esse acontecimento se torna a resolução do conflito que se instala em Dionísio e Penteu.

Assim, as mulheres, em meio à execução dos *rituais dionísicos*, descobrem que estão sendo espionadas pelos homens, que travestidos em roupas femininas espiam os prazeres místicos

e sexuais das *bacantes*. Elas, então, saem enfurecidas a procura dos homens, para matá-los. Andando nas montanhas encontram uma manada de vacas, que em meio a delírio místico, confundem com os homens e os animais, e os matam com suas próprias mãos. Após esse acontecimento, elas seguem a procura dos homens e os encontram travestidos, escondidos e dissimulados em vestes femininas e os matam.

Entre os mortos está o rei Penteu, que apesar de criticar e condenar os *rituais orgíacos* se traveste de mulher para espionar as *bacantes*, sua mãe, Ágave, o estrangula com as mãos ainda ensanguentadas do massacre dos animais ocorrido minutos antes. Para Girard, o assassinato de Penteu é apenas uma justificativa para a crise sacrificial encontrar seu desfecho, ou ainda, é apenas uma justificativa que se institui em torno do conflito sexual para saciar a violência intestina desencadeada no decorrer dos *rituais dionisíacos*.

O desencadeamento da crise, assim, se constitui como uma disputa ritual, justificada pelo conflito sexual que culminou com o trágico fim dos *rituais dionisíacos*. Segundo Girard, na polarização da diferença sexual se apresenta explicitamente a propagação da violência recíproca, com ele se institui uma justificativa para o desencadeamento e resolução da crise sacrificial. Marcados pelo *massacre dos homens*, os *rituais dionisíacos* corresponde à simbolização da *festa que terminou mal*. Desse modo, a diferença sexual é eliminada no decorrer do *ritual dionisíaco*, que chega ao ápice quando as mulheres se rebelam contra os homens, criticando-os pela feminilidade e impotência.

Nessa imagem a perda das diferenças dilui os campos masculinos e femininos, por isso, a diferença sexual se dissolve no mundo do trabalho e assim, as mulheres passam a executar tarefas como a caça e a guerra e os homens se ocupam dos afazeres domésticos. A *fracassada revolta das mulheres* se encerrou com a trágica morte do rei de Tebas. Essa *comédia de inocência* se presta somente para dissimular o jogo de superposições entre deus, homem e o animal.

Em *As Bacantes* o conflito da diferença sexual é uma justificativa para o advento da crise e simultaneamente é uma possibilidade de sua resolução, por isso, as descrições dos *rituais dionisíacos* evidenciam que no seu decorrer ameaçador, todas as diferenças sexuais são eliminadas, não há diferença sexual entre homens e mulheres, tampouco, há diferença entre a divindade e o rei, ou ainda entre os velhos, crianças e mulheres que compõem o coro, todos se juntam pela força sangrenta da violência intestina, tanto que como Édipo, Creontes e Tirésias, Dionísio e Penteu se assemelham.

Não há nada em um que não exista em igual semelhança no outro, assim, se o primeiro, a divindade, é o guardião ciumento da legalidade, defensor das leis divinas e humanas, simultaneamente, é também um transgressor das leis da cidade. E do mesmo modo, Penteu em alguns momentos é o herói protetor e conservador da ordem como grita o coro, mas, em outros momentos é esse mesmo coro que o acusa de ser um rei transgressor, descrente e audacioso, que com suas ações insanas atraiu o ódio de Dionísio para Tebas. Um e outro, vítima sacrificial e sacrificador, contribuem para a desordem que pretendem conter, o perigoso ritual se torna o objeto de disputa dos dois personagens.

Ambos rivalizam em torno desse objeto ritual porque contém o perigo ameaçador de propagação da violência recíproca. Durante um tempo, essa violência se concentra no rei e na divindade, mas, no decorrer do ritual essa violência vai se propagando pelas mãos ensanguentadas das mulheres, que matando os homens concluem a crise sacrificial. De acordo com Girard, o assassinato de Penteu aparece como o paroxismo e dissolução da crise sacrificial, sua morte é uma *vingança divina* suscitada pela descrença dos tebanos e do rei que não acreditaram nos poderes dos rituais sagrados instituídos por Dionísio.

A morte de Penteu como a de Édipo, reconcilia a todos mostrando a comunidade sacrificante que a metamorfose de cidadãos pacíficos em animais furiosos é demasiadamente cruel e passageira para que a comunidade se reconheça nela, para que acolha como seu, o estranho e terrível semblante da violência impura que se manifesta nessa disputa em torno dos *rituais bacantes*. Girard considera os *rituais dionísios* uma expressão da *festa que terminou mal*, por isso, para ele esses rituais cumprem sua função de finalizar a crise sacrificial instalada por esse ritual, de início alegre, idílico e sensual, mas, posteriormente culmina no trágico massacre.

O que é visto como um acontecimento imprevisível e trágico está apenas cumprindo o seu propósito de desviar a violência da comunidade sacrificial ao escolher uma vítima sacrificial. Essas imagens míticas que se desenrolam no simbolismo ritual permitem questionar se na absolutização desses conflitos sexuais a violência foi desviada para as mulheres. Nas diversas lendas que descrevem os *rituais bacantes*, a questão do conflito sexual e a eliminação dos homens se repete como um fim trágico que assustou diversas cidades da Grécia Antiga.

Esse violento ritual causou espanto até mesmo a Dionísio que, sentindo-se ameaçado diante de tão aterrorizantes imagens das mulheres de Tebas em delírio místico e sangrento, não

hesitou em condenar os rituais tebanos que pareceram-lhe ameaçadores e perigosos, optando, assim, em acolher e apoiar os rituais das *mênades* da cidade de Lídia, cujas mulheres pareciam menos sangrentas e violentas que as mulheres de Tebas.

Nesse mesmo sentido, as imagens da polarização do conflito sexual que se colocam como justificativa para a morte de Penteu, vítima expiatória, se coloca ainda nos resultados posteriores da resolução da crise sacrificial. Penteu é simultaneamente o deus que liberta Tebas da violência sacrificial e a condena a esterilidade. Essas cenas do simbolismo ritual que descrevem a polarização da diferença sexual nos emblemáticos *rituais bacantes* que culminam no extermínio dos homens, apresentam inúmeras correspondências com a destruição e a instituição da ordem sacrificial e social advinda desses acontecimentos.

Para Girard, esses rituais representam um exemplo de uma festa mal sucedida, definição que permite apreender esse ritual a partir dos conceitos de vítima expiatória e crise sacrificial, elementos centrais da sua teoria sacrificial. Em sua teoria, Girard limita suas análises do sacrifício ritual aos conceitos de vítima expiatória e crise sacrificial, reduzindo com isso, sua interpretação, a uma ideia de *pura violência* como unidade fundadora da ordem sacrificial e social.

Essa unidade fundadora, protegida e resguardada pelo sacrifício ritual, se constitui como prática religiosa para melhor dissimular a pura violência da ação sagrada de morte. De acordo com Girard, os *rituais dionisíacos* se repetem como trágicas conclusões em várias cidades gregas porque evidenciam como o ritual pode se apresentar e se transformar em *pura violência*, ausente de qualquer dimensão religiosa, mítica ou ritual. A teoria sacrificial de Girard indica, portanto, que a violência é sagrada porque necessita de um objeto que os homens roubam e disputam sem cessar com ela se institui narrativas míticas de *origem*.

Um objeto de caráter intercambiável que garante com que o mecanismo de substituição sacrificial se institua juntamente com as práticas rituais e sociais que esse mecanismo visa manter, transformar e transmitir. Ao tornar Édipo uma vítima expiatória e Dionísio um deus sacrificador, Girard realiza uma interpretação das relações entre sexualidade, laços sociais e agressividade a partir de seus próprios conceitos de vítima expiatória e crise sacrificial. Esses conceitos aparentemente o distanciam da teoria sacrificial de Freud, que Girard critica em consequência das significações paternas.

As aproximações e inspirações trágicas da vítima sacrificial de Girard com as

significações paternas da teoria sacrificial de Freud, são notáveis e desconcertantes. De algum modo, pode-se afirmar que, Girard propõe algumas retificações das significações paternas presentes na teoria de Freud, mas, para isso, ele próprio alimenta essas significações paternas em sua teoria quando, por exemplo, problematiza longamente o Complexo de Édipo, o *mito do assassinato do pai primevo*, ou ainda, os temas do incesto e parricídio, dos quais depende para elaborar sua teoria sacrificial tanto quanto Freud e Burkert.

Girard visivelmente reconhece traços das significações paternas em sua própria vítima sacrificial, ele não tem como não fazer referências ao tema do sacrifício ritual tal como Freud o estabelece em *Totem e Tabu* sem abordar os temas do parricídio e do incesto. Como tratar da ordem sacrificial e social apresentada em *Totem e Tabu* sem alusões as significações paternas? Girard é obrigado a se deter nas significações paternas que condena. Contudo, o faz de forma sutil, para evitar discussões em torno do sacrifício do filho em lugar do pai do monoteísmo cristão.

Girard não se desvencilha completamente das significações paternas que cercam o sacrifício ritual, por isso, ele empreende uma análise dessas significações a partir do conceito de vítima expiatória. Daí em diante, Girard inicia uma defesa do admirável Freud que escreveu *Totem e Tabu* em detrimento do Freud do Complexo de Édipo e das significações paternas que tanto incômodo causam ao autor de *A Violência e o Sagrado*. Se Girard é um crítico implacável do Freud do Complexo de Édipo, ele se torna simultaneamente um defensor incontestável de *Totem e Tabu* e do assassinato coletivo que se repete como ação sacrificial. A Girard, aparentemente não interessa o Freud da Psicanálise, mas, o Freud de *Totem e Tabu*, que ele defende ao afirmar que:

[...] tudo conspira para mergulhar *Totem e Tabu* no ridículo, na indiferença e no esquecimento. É óbvio que não podemos ratificar passivamente esta condenação. Na verdade, o assassinato coletivo e os argumentos que o sugerem são próximos demais dos temas desenvolvidos no presente ensaio para não solicitar um exame mais detalhado. (GIRARD, 1990, p. 242).

Girard elabora uma defesa de *Totem e Tabu* e nela justifica a validade da *origem* de sua própria teoria sacrificial. Com isso, as agressões que Girard dirigiu ao Complexo de Édipo e a Freud, dão lugar a uma elogiosa defesa dos brilhantes pensamentos e ideias apresentadas em *Totem e Tabu*, cujos problemas, para Girard, são somente as significações paternas, que ele critica e condena vorazmente. No jogo de simetria que se estabelece entre essas duas teorias, Freud é modelo em função da descoberta do sacrifício ritual. Girard considera essa a verdadeira

descoberta do pai da Psicanálise, que com suas análises do sacrifício ritual permitiu a Girard constituir sua própria teoria, onde a violência é o verdadeiro objeto de adoração e sacralização de toda ordem social e sacrificial instituída por uma comunidade sacrificial.

Nesse sentido, as críticas de estudiosos como Lévi-Strauss, que acusa Freud de utilizar dados etnográficos não confiáveis, são obsoletas, pois, Girard acredita que essa crítica representa uma forma de esnobismo científico e relativismo extremo que ignora relevantes interpretações realizadas por Freud. E principalmente, desconsidera a riqueza das minuciosas descrições etnológicas clássicas, cujas teorias podem não ter validade aos teóricos modernos, mas, isso não invalida a relevância desses trabalhos e tampouco, impossibilita elaborar pensamentos e ideias considerando os dados neles descritos.

Para Girard, a intuição de Freud que não se contentou com as explicações sobre o totemismo, o leva a uma importante descoberta: ao elo entre a ordem social e a unidade do sacrifício ritual. Segundo Girard, Freud não se contentou com as teorias que explicavam a origem do totemismo, ele percebeu claramente “o que há de precário nas tentativas de reunião e organização efetuadas em torno da ideia totêmica”. (GIRARD, 1990, p. 242). Por isso, ao se deter nos aspectos ambivalentes do sacrifício ritual, Freud se concentrou no centro de paroxismo dessa ação, é nesse centro que se nota a unidade de polarizações de vida e morte, uma unidade com início, meio e fim.

Ao se deter no ponto de convergência da unidade do sacrifício ritual, Freud percebeu que posições mais radicais coincidem no ritual religioso. Com isso, Freud vislumbrou a presença da violência intestina, assim, para Girard, o Freud de *Totem e Tabu* aproxima de maneira inteligente (GIRARD, 1990), os sacrifícios e as crenças totêmicas, mostrando que tudo converge para um assassinato, por isso, ele observa claramente os movimentos da violência intestina e unânime que se apresentam no sacrifício ritual.

De acordo com Girard, Freud está correto quando afirma que todos os enigmas se vinculam a um acontecimento real. De fato, a ação de imolação da vítima sacrificial ocorreu, houve um assassinato, este é mesmo uma exigência. Mas apesar dessa brilhante intuição, sentencia Girard, *Totem e Tabu* “[...] é um verdadeiro fracasso” (FREUD, 1990, p. 242-243). Por quê? Por que, segundo Girard, essa obra vai somente até as significações paternas e a estas se limita, ao se concentrar nos temas do incesto e parricídio, fenômenos que impede com que Freud desvende o mecanismo essencial (da vítima expiatória) que a teoria sacrificial de Girard explicita.

É pela ausência de compreensão do mecanismo de vítima expiatória em *Totem e Tabu* que Girard critica Freud e os estudos antropológicos que, segundo ele, recuam diante da ameaça intestina que se torna o objeto de adoração da comunidade sacrificial. Após defender Freud e *Totem e Tabu*, Girard reinicia sua crítica em consequência das significações paternas presentes no pensamento de Freud. Contudo, as aproximações e semelhanças entre a vítima expiatória e as significações paternas não são alheias a Girard, para quem a vítima expiatória como o pai, está presente na *cena de linchamento*, ou como definiu Freud na *ação sacrificial*, onde o executor age - no crime como no ritual - a não deixar pistas.

Apesar disso, os erros de Freud, bem como os erros de Frazer, Malinowski ou Lévi-Strauss, para Girard, foi terem se detido nos temas do incesto e parricídio, que simbolizam a interdição e a transgressão dos laços sociais e são meras justificativas de propagação e resolução da violência. Nesse sentido, para Girard, a verdadeira *origem* dos laços sociais não são as elaborações, justificativas, desencadeamentos ou encerramentos da crise, mas, a própria imagem da violência e seu poder destruidor, assim, para Girard, por mais que Freud tenha relacionado o sacrifício a um acontecimento de grande envergadura, a *morte mítica do pai primevo* não é importante.

Freud afirmou que se o sacrifício é aquilo que é no *rito* é porque inicialmente ele foi outra coisa. Ora, se ele foi outra coisa, segundo Girard, ele deve conservar ainda os *traços dessa outra coisa*, assim, essa outra coisa nada mais é que a sacralização da violência. De acordo com Girard, Freud “realizou uma formidável descoberta, foi o primeiro a afirmar que qualquer prática ritual, qualquer significação mítica, tem sua origem num assassinato real”. (GIRARD, 1990, p. 249).

Contudo, apesar de acreditar no assassinato real, Girard não pretende defender o *assassinato mítico do pai* instituído por Freud, este para ele é a própria presentificação das significações paternas que combate, pois, o que interessa a ele é a pura violência presente na ordem sacrificial que se dissimula na simbolização dessas significações paternas. De algum modo, com a teoria sacrificial de Girard, pode-se perceber que pouco importa o crime cometido, o importante são os efeitos dessa ação sobre a vítima sacrificial e seus estranhos semelhantes que reafirmam seus laços a cada vez que repetem essa violenta ação fundadora como *comédia de inocência* que transforma *violência destruidora* em *violência fundadora*.

De acordo com Girard, as excelentes intuições de Freud convergem para o

mecanismo da vítima expiatória, as analogias entre o pai mítico assassinado e sua vítima expiatória são destacadas por ele. Ambos, pai assassinado e vítima expiatória são heróis, Girard aproxima a vítima sacrificial das significações paternas e Édipo da vítima expiatória quando utiliza a interpretação trágica realizada por Freud sobre o *pai mítico da horda primitiva*.

Freud, em *Totem e Tabu*, afirma que a tragédia é uma espécie de representação tendenciosa, uma inversão mítica de um evento que realmente aconteceu, para ele, o pai é um herói mítico. Girard utiliza essas afirmações associando-as ao mecanismo de vítima expiatória para indicar as semelhanças entre as ideias apresentadas em *Totem e Tabu* e *A Violência e o Sagrado*. Vítima sacrificial e herói, pai, animal totêmico e deus têm que sofrer. Por quê? Indagam-se Freud e Girard. Porque é o herói mítico de assassinato fundador. Marca uma *origem* para o primeiro; porque recebe a violência fundadora, afirma Girard.

Seguindo nas trilhas do simbolismo ritual, Girard se propõe a mostrar que a função da violência unânime e fundadora está presente na descrição mítica da morte do *pai primevo* quando Freud, por exemplo, descreve a indiferenciação que se espalha no grupo de irmãos inimigos após o *assassinato do pai*. Nesse momento, segundo ele, se instala uma não diferença, entre esses irmãos se impõe uma rivalidade explícita, latente e ameaçadora, assim, esses irmãos assassinos estão em posição de simetria e entre elas a ameaça da propagação da violência destruidora se torna uma ameaça real.

Desse modo, entre os irmãos assassinos da *horda primitiva* não há qualquer diferença, privados do pai não vêem outra saída a não ser se submeterem ao pacto do contrato social. Após a morte do pai é impossível distingui-los uns dos outros, ali só há um grupo de pessoas reunidas sob um nome coletivo e identicamente vestidas. (GIRARD, 1990, p. 251). Para não serem destruídos no mimetismo que os torna iguais, os irmãos inimigos se submetem as leis instituídas após o ato criminoso que se tornou sagrado. Nota-se claramente aqui, o desejo mimético e a violência ameaçadora que paira sobre os irmãos inimigos que desse modo, não vêem outra alternativa senão cada um tentar ocupar o lugar do pai.

Se insistissem em ocupar o lugar deixado pelo pai morto, os irmãos assassinos cairiam novamente no mimetismo da rivalidade, daí se submeterem às leis de não matar o totem e não manter relações sexuais com mulheres do mesmo totem. Desse modo, diversas analogias e correspondências são possíveis entre o pai mítico e a vítima expiatória, os irmãos assassinos e os irmãos inimigos, Édipo e a vítima expiatória, ou ainda, *A Violência e o Sagrado* e *Totem e Tabu*.

Como pressuposto de validação e afirmação de sua teoria e dos seus conceitos de vítima expiatória e crise sacrificial, Girard propõe eliminar todas as significações que pertencem não somente a *Totem e tabu*, mas, também a outras obras de Freud como, por exemplo, *Moisés e o Monoteísmo* que aborda temas análogos a *Totem e Tabu*, pois, trata de estudos culturais e fenômenos religiosos implicados no processo de civilização. A partir das críticas que Girard elabora as significações paternas de *Totem e Tabu* ele faz referências a *Moisés e o Monoteísmo*, obra que para ele, “faz par com *Totem e Tabu*”, por que como esta é repleta de significações paternas.

Girard não se aprofunda nas questões postas por *Moisés e o Monoteísmo*, ele faz uma breve e desconcertante alusão a essa obra que apresenta discussões comuns a *Totem e Tabu*. Ambas são análises psicanalíticas de fenômenos culturais e religiosos. Assim, *Totem e Tabu*, *Moisés e o Monoteísmo*, portanto, se aproximam em diversos aspectos, mas, Girard não problematiza o sacrifício ritual de práticas religiosas monoteístas e sutilmente evita adentrar nessas questões como fez Freud em *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo* mais diretamente.

Moisés e o Monoteísmo é uma obra que permite diversas interpretações, foi escrita por Freud em três diferentes momentos: em 1937 quando escreveu e lançou os dois primeiros ensaios; em 1938 quando finalizou a terceira parte, que já havia elaborado anos antes, em 1934. Em *Moisés e o Monoteísmo* Freud trata da história mítica de Moisés e seu assassinato, confrontando dados históricos, narrativa mítica e ritual. Nessa obra, Freud sustenta a tese que Moisés, o enviado de deus que libertou o povo judeu atravessando o mar e a ele institui leis e religião, não era um judeu como o povo que libertou, mas um egípcio, cuja missão foi instaurar definitivamente o monoteísmo judaico em meio a inúmeros conflitos religiosos entre politeístas e monoteístas de sua época.

De quais questionamentos parte Freud? Da própria origem egípcia do nome de Moisés, cercada de controvérsias, como afirma, “ora, deveríamos esperar que uma das muitas pessoas que reconheceram ser ‘Moisés’ um nome egípcio, houvesse também tirado a conclusão, ou pelo menos considerado a possibilidade de que a pessoa que portava esse nome fosse ela própria egípcia” (FREUD, 1937-1939:1976, vol. XXXIII, p. 07). Esse é um dos possíveis e diversos elos entre *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo*, ambos tratam das correspondências entre laços sociais e práticas religiosas, conflitos religiosos e políticos, práticas religiosas e simbolizações culturais.

A partir da origem egípcia do nome Moisés, Freud se detém na análise do mito do seu nascimento, que apesar de análogo a diversos outros mitos de nascimento, apresenta uma sutil inversão. Essa narrativa mítica controversa e variada se torna o centro das especulações do pensamento de Freud sobre a *origem* egípcia do nome egípcio do Moisés, que ainda criança foi encontrado pela filha do rei do Egito dentro de um cesto nas águas de um rio. Segundo a narrativa oficial do mito de seu nascimento, a princesa salvou-lhe, criou-lhe e deu-lhe um nome egípcio. Moisés, assim, nasceu em uma família pobre e oprimida e foi criado pela família real egípcia, rica e poderosa que explorava as pobres famílias.

De acordo com Freud, essa narrativa do nascimento de Moisés inverte a narrativa mítica mais comumente encontrada nesse mito de nascimento, que transmite a história de uma família pobre que cria o filho de um rei. Posteriormente, adulto, o herói retorna para lutar e reconquistar o trono roubado. No mito do nascimento de Moisés, essa narrativa é invertida, assim, Moisés nasceu na família pobre e foi adotado pela filha do rei, mais tarde ele se volta contra essa família real e luta pelo seu povo. Freud acompanha essa inversão para apresentar a hipótese que Moisés, num período de grandes conflitos entre monoteísmo e politeísmo no Egito Antigo, viveu como alto graduado na corte do rei *Akhenaton*. Quando esse rei morreu os egípcios não aceitaram a instituição de rituais para um deus único, a divindade Sol e, por isso, iniciaram inúmeros conflitos religiosos.

Moisés aplacou os conflitos religiosos de sua época ao colocar-se como um homem em torno do qual se unificam valores, rituais e práticas religiosas de diversas tribos judaicas que se uniram em torno da história de um único povo, o povo da diáspora, que se define pela instituição da religião monoteísta judaica. Para Freud, Moisés conseguiu instituir uma religião que se origina de contradições e conciliações de diferentes deuses, sua origem mítica indica junções e disjunções entre o homem Moisés e a religião que este mesmo homem instituiu ao unificar valores de diversas tribos judaicas em contínuo êxodo rural, em torno de valores religiosos monoteístas.

A história mítica de Moisés como homem, assim, se associa a história mítica da divindade que ele representa, o seu percurso, suas realizações na história do monoteísmo evidenciam como algumas ideias derivam seu poder da própria capacidade que apresentam de unir indivíduos como fazem, por exemplo, as práticas religiosas. Com a figura mítica de Moisés se nota como um único personagem, com sua história e valores individuais se conciliou com a

própria história da religião que ele instituiu.

O simbolismo ritual que acompanhamos na teoria sacrificial de Girard, permite abstrair alguns conceitos que ajudam a interpretar a estrutura da ordem sacrificial, por isso, após acompanhar algumas imagens míticas e rituais da justaposição entre o homem, deus e o animal a partir da teoria sacrificial de Girard, passa-se, a interpretar algumas polarizações que buscam equilíbrio na unidade ambivalente da ação sagrada de morte. Desse modo, o simbolismo ritual descrito nas teorias de Freud e absorvido na teoria sacrificial Girard, indica que uma simbolização do feminino se institui a partir do sacrifício ritual.

Freud realiza interpretações que remetem a essa simbolização quando faz alusão a figura da mãe e amante, ou ainda, quando se refere ao *mito de procriação do aruntas* e suas correspondências com a virgem Maria. Do mesmo modo, Girard indica imagens da simbolização do feminino em narrativas míticas que se instituem a partir da resolução de crises sacrificiais. Na sua teoria, a interpretação dos *rituais dionisíacos*, ou ainda outras alusões a elementos do simbolismo ritual, se instituem numa clara referência as disputas entre o campo masculino e o campo feminino.

Como o simbolismo ritual simboliza o enigma do feminino? Que correspondências são possíveis no jogo de superposições entre homem, deus e animal e a simbolização do feminino na ordem sacrificial e social? Essas questões são analisadas e interpretadas por Burkert em sua teoria sacrificial do *Homo Necans - ritos sacrificiais e mitos da Grécia Antiga*. Com esta obra passa-se a acompanhar, na segunda parte deste trabalho, as relações de dependência e polarizações da justaposição entre homem, deus e divindade e a simbolização do feminino na ordem do sacrifício ritual.

Música: Geni e o Zepelim

Letra: Chico Buarque

*De tudo que é nego torto. Do mangue e do cais do porto
Ela já foi namorada. O seu corpo é dos errantes.
Dos cegos, dos retirantes. É de quem não tem mais nada.
Dá-se assim desde menina, na garagem, na cantina.
Atrás do tanque, no mato.*

*É a rainha dos detentos. Das loucas, dos lazarentos, dos moleques do internato.
E também vai amiúde com os velhinhos sem saúde. E as viúvas sem porvir.
Ela é um poço de bondade. E é por isso que a cidade vive sempre a repetir:*

*"Joga pedra na Geni! Joga pedra na Geni! Ela é feita pra apanhar!
Ela é boa de cuspir! Ela dá pra qualquer um! Maldita Geni!"*

*Um dia surgiu, brilhante, entre as nuvens, flutuante, um enorme zepelim, pairou sobre os edifícios,
Abriu dois mil orifícios, com dois mil canhões assim.
A cidade apavorada, se quedou paralisada. Pronta pra virar geléia, Mas do zepelim gigante, desceu o seu
comandante, dizendo: "Mudei de ideia! Quando vi nesta cidade tanto horror e iniquidade, resolvi tudo
explodir. Mas posso evitar o drama se aquela formosa dama esta noite me servir".*

*Essa dama era Geni! Mas não pode ser Geni!
Ela é feita pra apanhar. Ela é boa de cuspir;
Ela dá pra qualquer um, Maldita Geni!*

*Mas de fato, logo ela. Tão coitada e tão singela, cativara o forasteiro.
O guerreiro tão vistoso, tão temido e poderoso. Era dela, prisioneiro.
Acontece que a donzela, e isso era segredo dela, também tinha seus caprichos.
E ao deitar com homem tão nobre, tão cheirando a brilho e a cobre,
preferia amar com os bichos.
Ao ouvir tal heresia, a cidade em romaria, foi beijar a sua mão:
O prefeito de joelhos,
O bispo de olhos vermelhos
E o banqueiro com um milhão.*

*Vai com ele, vai Geni! Vai com ele, vai Geni! Você pode nos salvar!
Você vai nos redimir! Você dá pra qualquer um! Bendita Geni!*

*Foram tantos os pedidos. Tão sinceros, tão sentidos, que ela dominou seu asco.
Nessa noite lancinante, entregou-se a tal amante, como quem dá-se ao carrasco.
Ele fez tanta sujeira, Lambuzou-se a noite inteira até ficar saciado.
E nem bem amanhecia partiu numa nuvem fria com seu zepelim prateado.
Num suspiro aliviado, ela se virou de lado e tentou até sorrir. Mas logo raiou o dia
E a cidade em cantoria, não deixou ela dormir:*

*"Joga pedra na Geni! Joga bosta na Geni!
Ela é feita pra apanhar! Ela é boa de cuspir!
Ela dá pra qualquer um! Maldita Geni!"*

Segunda Parte

SEGUNDA PARTE: PROIBIÇÕES-TABU: LAÇOS SOCIAIS, PARENTESCO E ORDEM SOCIAL

3.1 Simbolismo ritual e tradição cultural: a justaposição entre homem, deus e o animal

A teoria sacrificial elaborada por Girard, em *A Violência e o Sagrado*, se fundamenta nos conceitos de vítima expiatória e crise sacrificial, definições que operam e simultaneamente revelam símbolos, signos e objetos materiais do sacrifício ritual. Em *Homo Necans-Ritos Sacrificiais e Mitos da Grécia Antiga*, Walter Burkert esclarece alguns elementos do sacrifício ritual à luz do simbolismo ritual, conceito chave de sua teoria sacrificial, cujos problemas, temas e questões são análogos aqueles discutidos por Girard em sua teoria sacrificial.

Com a teoria sacrificial de Burkert é possível compreender como as tradições rituais e míticas transmitidas ao longo de diversas gerações instituem um *phatos*, a ação sacrificial que busca unidade entre contrários e fornece símbolos rituais dotados de sentido, significados e linguagem comuns. O simbolismo ritual apresenta uma nítida unidade do universo moral e simbólico na vida cotidiana, por isso, a teoria do símbolo de Victor Turner se orientou a partir da unidade dos símbolos rituais.

A partir da noção de unidade ritual, Turner interpreta diferentes aspectos sociais, econômicos dos povos *ndembu*, que organizavam essas instâncias da vida coletiva a partir dos seus rituais coletivos. Com a teoria do símbolo ritual Turner (1996, p. 289), sustentou que a unidade dos *ndembu* não é política, mas, moral, por isso, para ele, o pertencimento a um povo ou uma sociedade se constitui nos cultos rituais, sejam eles de passagem ou cura. Essas ideias delineiam a teoria sacrificial de Burkert, cuja teoria depende eminentemente da noção de simbolismo ritual.

Com a filologia, que a partir de textos em grego antigo propõe interpretações da vida ambiente e sua tradição, Burkert circula por teorias humanistas e evolucionistas, conhecimentos que considera marcas históricas do processo de civilização do animal humano. Nesse sentido, a teoria sacrificial de Walter Burkert sustenta a tese que o sacrifício ritual se mantém pela função de instituir um *drama coletivo*, uma encenação ritual que ele define como uma *comédia de inocência*, um *status of dramatization* da vida coletiva. Esta se constitui de símbolos, significações e significados que Burkert define como simbolismo ritual.

As definições *status of dramatization* e *comédia de inocência* que Burkert aplica na sua teoria sacrificial, permitem algumas analogias como os conceitos de *drama social* e *performance* elaborados por Victor Turner, que nos seus estudos sobre mito e ritual voltou-se para as artes cênicas e buscou, com a noção de *drama social*, apreender o sentido da conduta dos agentes sociais a partir de *performances*. Nesse sentido, para Burkert, o sacrifício ritual está associado aos aspectos obscuros da vida coletiva, em diversas línguas a origem da palavra sacrifício ritual associa-se ao termo *renúncia*.

Na antiguidade grega, os termos *sacer-sacrificaire*, ou ainda, *ἱερόν-ἱερείον* eram escritos em conjunção para designar simultaneamente *Deus*, *Renúncia* e *Sacrifício*, termos cujas origens o filólogo Burkert acompanha para compreender suas homologias a partir da experiência fundadora do sagrado que, para ele, surge com o advento da morte sacrificial que transforma o *Homo Religiosus* em *Homo Necans*, o *Homem que mata*. A justaposição entre homem, deus e animal media e organiza *renúncias*, simbolizando-as nos rituais coletivos, necessários a existência da própria vida individual e coletiva, marcada pela experiência da finitude.

Para Burkert, o sacrifício ritual tem a importante função de realizar seleção biológica e cultural, por isso, sua inexorável união às práticas religiosas permitiu com que o sacrifício ritual se mantivesse como uma importante função na história das sociedades humanas marcadas por práticas religiosas. A teoria sacrificial do *Homo Necans*, assim, se debruça nas religiões monoteístas e mais particularmente, no monoteísmo cristão para compreender as assimilações e resistências das práticas religiosas politeístas pré-cristãs com o advento do monoteísmo.

Para acompanhar o simbolismo ritual fundado a partir da justaposição entre homem deus e o animal, Burkert constrói sua teoria sacrificial no diálogo com as narrativas míticas das lendas gregas. Na teoria sacrificial do *Homo Necans*, a *origem* do ritual sacrificial é a religião, um fenômeno social que apreende instâncias de subjetivação da vida coletiva e individual. Burkert considera a religião um fenômeno histórico e social mediador da tradição e da comunicação, por isso, para ele, a religião ocupa tão importante papel na civilização da vida humana.

Contudo, segundo Burkert, as práticas religiosas monoteístas modernas instituíram que as religiões se interessam principalmente pelo encontro do homem com a divindade, ou ainda nas renovações e transformações radicais que resultam desse encontro. Essa definição, presente nos estudos clássicos da Ciência da Religião nos estudos teológicos, institui uma explicação da

religião como uma experiência individual, uma *experiência encontro do homem com sagrado* ou ainda, a *ação do homem em resposta ao sagrado*. Para Burkert (2005), essas definições modernas indicam que as práticas religiosas portam uma marca, elas não fornecem amplo lugar a espontaneidade, por isso, o *esperado encontro* com o sagrado, a experiência de potência divina, ou ainda, o *encontro pessoal com o sagrado* quando se realiza, se desenvolve seguindo métodos tradicionais de transmissão da tradição religiosa.

Aparentemente os fenômenos religiosos se distanciam de outros aspectos da vida coletiva como os aspectos econômicos, políticos, etc. Mas, esse suposto distanciamento dissimula a função histórica que as religiões ocupam em decisões políticas, sociais e morais. Os fenômenos rituais religiosos se transformam na verdade e no sentido da existência, com isso, a tradição e a inacessibilidade parecem comprovar os aspectos transcendentais dos rituais religiosos. Além disso, as religiões ocupam uma importante função na comunidade sacrificial, elas têm a capacidade de simultaneamente manter e transformar uma tradição ritual, operando simultaneamente transformações políticas, culturais e econômicas na comunidade sacrificial.

Se para Girard interessam a vítima sacrificial e a crise sacrificial, para Burkert interessa as narrativas míticas de origem sustentadas por práticas religiosas que se transformam e se modificam sem jamais serem substituídas na função de mediadoras das relações entre vida e morte. A força das práticas religiosas reside no fato de que elas não são imutáveis, adaptam-se às diversas situações, facilmente assimilam outras tradições religiosas e impõem suas próprias tradições a outras práticas religiosas culturais. Nesse sentido, é perceptível que as religiões não passam por rápidas transformações, elas parecem não se associar às condições econômicas de uma sociedade e seus aspectos fundamentais parecem distanciar-la da realidade cotidiana, uma vez que ela aparentemente concerne aos substratos mais profundos da existência humana.

Para Burkert, se certas formas de práticas religiosas ocupam esse lugar é porque as religiões se tornaram pontos de esclarecimento de diversos desenvolvimentos sociais e culturais. Nesse sentido, a teoria sacrificial de Burkert parte do pressuposto que, se os fenômenos religiosos se tornam importantes formas de compreensão da existência humana no processo de civilização da vida humana é por que em última instância o animal humano é o próprio objeto visado por esse fenômeno social.

Desse modo, Burkert retorna às tragédias gregas, constantemente revisitada pelos teóricos do sacrifício ritual, para comprovar sua tese das possíveis assimilações rituais entre

práticas politeístas da antiguidade grega pré-cristã e monoteísmo cristão. Na busca da *origem* de práticas rituais monoteístas cristãs, Burkert retorna as práticas religiosas pré-cristãs da Grécia Antiga, cujo simbolismo ritual se institui a partir da estrutura de justaposição entre homem, deus e o animal. Para ele, essas práticas religiosas não se tornariam importantes práticas religiosas pré-helênicas se não tivessem estabelecido uma unidade ritual e simbólica cujos traços, resquícios e marcas se apresentam na importante cultura helênica, conhecida como um importante pólo cultural, religioso e político da antiguidade grega.

Segundo Burkert, as práticas religiosas pré-cristãs da antiguidade grega não se distinguem de outras práticas religiosas do seu tempo, tampouco se diferenciam por sua antiguidade ou riqueza de testemunhos. Assim, em relação à antiguidade, essas religiões são posteriores às práticas religiosas sumerianas e egípcias, que influenciaram fortemente a cultura pré-helênica e helênica. Em relação à acessibilidade essas religiões pré-cristãs gregas não rivalizam com outras práticas religiosas de sua época. Burkert questiona como essas religiões se tornaram o *ponto de origem* das práticas monoteístas cristãs; para ele, o lugar único ocupado pelas práticas religiosas pré-cristãs gregas diante de outras religiões do seu tempo, se deve ao fato que entre as diversas formas de religiões arcaicas, as religiões pré-cristãs da antiguidade grega eram as mais fáceis de abordar e caracterizar.

As religiões da antiguidade grega jamais desapareceram totalmente como aconteceu com outras práticas religiosas de seu tempo, elas conservaram sua influência através de interessantes e estranhas transformações que vão desde superstições, narrativas míticas, tradições literárias até práticas litúrgicas e teológicas. Para Burkert, somente nas religiões pré-cristãs da Grécia Antiga se encontra a ideia de uma tradição ininterrupta, que se institui como prova de sua mais alta antiguidade no seio de uma cultura extremamente refinada e insuperável por suas realizações intelectuais, estéticas e humanas.

As práticas pré-cristãs são importantes na teoria sacrificial de Burkert por que, para ele, com os gregos e pelos gregos pela primeira vez, as práticas religiosas se colocaram em questão. Devido a isso, as práticas religiosas gregas arcaicas se constituíram como fenômenos religiosos compostos de retrospectivas e implementação de perspectivas. O pensamento moderno, como o pensamento clássico, assim, tentou apreender as terríveis e misteriosas forças da razão humana que não cessam de seguir o ritmo cíclico da ordem sacrificial com seu início, meio e fim.

Burkert segue duas ações ritualizadas no sacrifício ritual, *matar e comer*, ações que

simbolizadas e ritualizadas coletivamente no sacrifício ritual, operam uma transformação radical na agressão contida nos gestos humanos. Esses dois símbolos rituais – *matar* e *comer* - circulam em diversas narrativas rituais, o que indica, segundo Burkert, que a ritualização dessas ações institui um processo de *hominização* do animal humano, que diante de imposições, inibições e repressões, retorna para si próprio uma agressão *intra-específica*, oriunda de um processo de socialização e civilização que controla e media essa agressão através do sacrifício ritual.

Desse modo, o ato sexual e a agressividade humana, bem como, as formas de linguagem que os expressam são reorientados para demonstrar poder e dominação, com isso, um convite para um ato sexual representa um gesto de submissão, um encontro sexual interrompe uma resposta agressiva de um parceiro em posição de força. Essa simbolização demonstra que com o sacrifício ritual a sexualidade, como a agressividade, se inscreveu num novo campo de polarização determinado pela bipolaridade da condição viril, transmitida no encontro com a morte e na simbolização do feminino que institui a imagem da mulher como deusa-mãe e mulher interdita.

Burkert, como outros teóricos do sacrifício ritual, segue mostrando que sexualidade e a agressividade masculina são estreitamente ligadas e estimuladas conjuntamente, a relação entre ambas se expressa principalmente na ambiguidade da linguagem que cria metáforas entre armas e órgãos sexuais. Essas associações simbólicas, para Burkert, permitem perceber que quando uma tensão agressiva exacerbada alcança seu auge, precisa ser liberada como um excesso, assim, o momento da vitória sobre o adversário pode simbolicamente representar a satisfação sexual.

Ordem e desordem definem polarizações entre vida e morte na ação sacrificial, assim, o simbolismo ritual apreende natureza e cultura, campo masculino e campo feminino, estruturas míticas dotados de símbolos-rituais distintos. A diferença sexual, os conflitos e polarizações envolvidos nessas diferenças remetem aos laços ancestrais do homem com a divindade, com estas eles estabelecem laços sociais fundamentados em interdições sexuais;

A morte do pai em *Totem e Tabu* permite estabelecer uma correlação entre homem, deus e o animal, é esta correlação que Burkert encontra na *origem* comum dos rituais de caça, rituais funerais e rituais sacrificiais. Em sua teoria sacrificial, Burkert afirma que os primeiros sacrifícios atestados em diferentes estudos, foram àqueles voltados aos mortos; a construção de tumbas, para ele, indica uma particularidade do homem em relação aos outros animais. Para Burkert, as sepulturas são as descobertas mais antigas, e com a invenção tecnológica do fogo e

das ferramentas, elas foram encontradas em uma fase que vai do Paleolítico, marcado pelos rituais de caça, ao Neolítico, simbolicamente instituído na relação do homem com a terra.

Partindo dos pressupostos que os rituais funerais apresentam semelhanças com os rituais sacrificiais da caça e da agricultura, Burkert indica inúmeras analogias entre o período de preparação do corpo do defunto, a vítima sacrificial e a caça; os três são expostos, lavados e preparados e um tratamento especial é dado aos ossos, assim, tanto na caça, no sacrifício como funeral, os ossos são coletados e solenemente enterrados. Segundo Burkert, esses elementos rituais correspondem à sequência simbólica de *morte-desmembramento-restauração* que caracteriza tanto os rituais de caça, o sacrifício ritual, os rituais funerais e as práticas religiosas.

Essa correspondência simbólica e ritual da *morte-desmembramento-restauração* encontra-se ainda em narrativas mítico-religiosas como aquela descrita em Çatal Höyük, uma cidade da antiguidade grega onde abandonava-se o corpo do defunto para que as aves devorassem sua carne e em seguida, seus ossos eram guardados num santuário doméstico. Na teoria sacrificial de Burkert, a encenação da ação de morte sagrada estabelece uma *comédia de inocência*, com ela o inimigo é transformado em vítima sacrificial.

Para Burkert, as práticas politeístas pré-cristãs da Grécia antiga, diferentemente de outras religiões de sua época como as egípcias e sumerianas, transformaram o inimigo numa vítima sacrificial. Que efeitos essa simbolização institui nas religiões pré-cristãs da antiguidade? E quais correspondências rituais encontram-se entre essa imagem e o jogo de superposições entre homem, deus e o animal?

Burkert, em *Homo Necans*, indica que períodos distantes são marcados por analogias entre sacrifício ritual e simbolismo ritual. Nesse sentido, a simbolização do advento da agricultura inicia um novo estilo de vida, seu advento impõe uma nova forma de organização política. Para Burkert, portanto, a *caça* precede a *agricultura*, a *omofagia* antecede o *vegetarismo* e nessas diferentes fases de simbolização da vida humana, o sacrifício ritual expressa a dialética entre vida e morte.

De acordo com Burkert, através do simbolismo ritual é possível acompanhar uma espécie de continuidade ritual de símbolos-rituais que se encontram na caça, na agricultura, no funeral e no sacrifício ritual. Essa continuidade é descrita em diversas narrativas míticas que descrevem uma fase intermediária entre os rituais da caça e os rituais da agricultura, estes se substituem e se correspondem em diversas narrativas míticas e rituais. Assim, por exemplo, em

Çatal Höyük, a pequena cidade agrícola grega que domesticou a cabra e o cordeiro após um longo tempo de atividades da caça se instituíram práticas religiosas rituais cristãs que absorveram antigos rituais politeístas.

A ordem ritual da caça, *destruída* e *diluída* com o advento da agricultura, confirma o poder inerente do ritual, que permanece intacto diante dessas diversas mudanças. Um novo estilo de vida se impõe e uma nova moral - religiosa, econômica e ritual - se inicia com a instituição do culto de adoração ao animal morto em sacrifício ritual. Esse retorno simboliza simultaneamente uma restituição do animal morto e à imposição da presença desse mesmo animal nos sacrifícios rituais da agricultura.

Na agricultura, como lembra Burkert, a realidade da morte e do sangue se torna mais distante, com ela se constituiu uma *estrutura sócio-religiosa estável*, que perdurará por milhares de anos, ela transmite a estrutura social em correspondência com a estrutura do sacrifício ritual. Da agricultura surgem novas fontes de nutrição, o trigo, a cevada e as frutas da videira, com esses novos elementos provindos da natureza, a *mãe-terra* simboliza a fertilidade. A simbolização da vida na ordem social agrícola como na ordem anterior da caça, passa uma vez mais pelo tema da morte. Assim, coletar e conservar em um lugar sagrado dá um novo caráter de realidade à vida. Mas, o esquema ritual, se sólido e rígido, não existe sem o *frisson da morte ritual sangrenta* que retorna uma vez mais nos rituais religiosos da agricultura.

A *renúncia* simbolizada na ação sacrificial corresponde, na agricultura, a renúncia aos grãos para lançá-los no solo, esperar florescer e colher. Essa simbolização da *renúncia* exige uma restituição, representada na colheita dos novos grãos, dádiva concedida pela *terra-mãe*. Para Burkert, esse simbolismo ritual permite compreender a estrutura do ritual pela sua transposição, que manifesta uma comprovação de continuidade entre alguns aspectos rituais da caça e os rituais agrícolas. Esses rituais se unem e se aproximam pelo ritual sacrificial, por isso:

Quand l' amphore de Dionysos sert d' urne comme on levoit déjà dans la description homérique de la mort d' Achille, il s' agit simplement de la transposition du rituel sacrificiel dans la régné végétal. Le produit récolté par le cultivateur remplace la proie du chasseur, pour donner um nouveau sens à la collect des os (BURKERT, 2005, p. 57).

Desse modo, a coleta dos ossos do animal caçado assim como a coleta dos ossos do morto para o qual se prepara a mortalha, ou ainda os ossos do animal sacrificial dos rituais da agricultura, indicam traços de personagens *símbolos-rituais* que se mantêm na estrutura ritual. Segundo Burkert, além do ritual sacrificial, o processo de civilização encontrou outra forma de

reorientar a *agressão intra-específica* desviando-a para o mundo exterior, a guerra, que integra grandes grupos de homens em um espírito de combate coletivo.

Como mostram a história clássica e moderna, a *história dos homens* é uma história de guerras e combates. Desde Thucydes, os historiadores tentam compreender a lógica das guerras e se possível, torná-las compreensíveis. Contudo, para Burkert, a guerra apresenta um caráter imprevisível e irracional que não se esclarece se não considera-se que a guerra é um ritual de preservação de uma sociedade masculina que busca sua estabilidade no encontro com a morte.

A guerra, para Burkert, se sustenta através da ligação com fortes sistemas políticos, elas se constituem de diversos rituais e apresenta estreitas relações com o sacrifício ritual. Desse modo, um ritual sacrificial precede e finaliza as guerras na antiguidade grega, onde as expedições militares eram preparadas e terminadas com rituais sacrificiais de animais. Nas guerras, a morte como no sacrifício ritual, ocupa importante função, por isso, com elas se instituem os rituais solenes aos mortos de guerra, recolher seu morto é um privilégio que o vencedor não tem o direito de recusar ao vencido.

Os obséquios, as desculpas rituais são importantes nas batalhas das guerras, os heróis mortos na guerra ganham *monumentos*, com isso, um monumento erguido e consagrado aos *mortos de guerra* torna-se permanente, ele lembra as obrigações das gerações seguintes, que devem, então, vingar seus mortos. A guerra, portanto, se torna necessária e controlada pelo ritual sacrificial, ela tem como função integrar a juventude em uma comunidade *patriótica*, simbolicamente representa na máxima: *o senado decreta, a juventude combate* em nome dos ideais, da coletividade e de sua luta pela existência e organização dos membros da sociedade.

Para Burkert, o processo de civilização humana repousa na ideia de continuidade, como se observa nas figuras de autoridades e divindades reconhecidas através do curso de gerações. Para Burkert, esse simbolismo é reforçado pelo longo período de desamparo e aprendizagem, um desamparo que institui laços entre jovens e novos, homens e mulheres, pais e filhas, mães e filhos. E particularmente, estabelece laços entre os pais e filhos, mãe e filhos, pai e filhas, marcados pela interdição sexual.

Os *rituais funerais* instituem um dever de obediência póstuma, através dele como indicam as teorias sacrificiais, retorna-se aos temas do incesto e do parricídio, duas narrativas míticas e rituais que se repetem em diversas práticas religiosas. Nesse sentido, Burkert considera que o parricídio simbólico vai se transformado em obrigação e veneração aos ancestrais. Por

depender de circunstâncias e contingências os *rituais funerais* não são cotidianos, por isso, eles não são suficientes afirmar para a continuidade e a durabilidade de uma tradição cultural.

Daí, a necessidade de erguer símbolos em memória do morto, como indicam as catacumbas funerais que permitem reconhecer, uma vez mais, o poder da morte sacrificial, o poder renovador e gerador de vida. Inversamente aos relatos míticos de outros povos como os egípcios, os gregos ergueram em quase todos os lugares onde se realizavam sacrifícios de animais, um *monumento funerário*, uma tumba real ou fictícia em homenagem aos heróis. Esse aspecto dos mitos gregos, para Burkert, é a comprovação da estreita interpenetração entre ritual sacrificial e ritual funeral, ambos são rituais que geram interação social, por isso, com os monumentos, os sobreviventes da guerra e, sobretudo, os mais jovens se reencontram nas homenagens rendidas aos mortos.

O mestre do sacrifício, aquele que executa importantes funções no decorrer do sacrifício ritual, representa os interesses coletivos da sociedade sacrificial, ele ocupa posição de destaque no decorrer da ação sagrada. Essa relevância é demonstrada numa regra que se manifesta no simbolismo ritual, que institui que o matador, aquele que deu o golpe final, deve se abster de comer da carne do animal morto, assim, Hérmes, o filho mais novo de Zeus, o pródigo inventor da flauta e da lira, o ladrão de vacas, se viu impedido de comer a carne dos animais que havia roubado do irmão Apolo, como descreve o *hino homérico*.

Frequentemente ainda, as regras relativas ao sacrificador, exigem que ele evite comer a carne da vítima sacrificial, do mesmo modo, em algumas sociedades de caça, instituiu-se a regra que a caça fosse imediatamente vendida e que dela o caçador não alimentasse sua prole. Para Burkert, essas inibições rituais, como demonstra o simbolismo ritual, se transformam em fator econômico, se associam a inibições sexuais através do simbolismo ritual e definem laços sociais entre homem, deus e o animal. Desta superposição em movimento contínuo, surgem os laços de parentesco que unem um homem a seu totem, a Jesus Cristo ou a Dionísio.

Em sua teoria sacrificial, Burkert considera que o incesto define laços de parentesco, as leis simbólicas de não matar o totem e não manter relações sexuais com as mulheres do totem definem laços simbólicos em *Totem e Tabu*. Essa idéia, a teoria sacrificial de Girard assimila ao instituir o incesto e o parricídio como narrativas míticas implicadas na ordem sacrificial por que são resoluções e justificativas para o desencadeamento de crises sacrificiais. Para Burkert, o incesto e parricídio estão presentes na narrativa mítica e ritual dos sacrifícios religiosos da

antiguidade grega por que são símbolos-rituais que surgem no processo de domesticação do animal humano.

Nesse sentido, Burkert compreende a narrativa mítica do *pai primevo* fundada por Freud como indicação do pressuposto de que o ato não consciente de matar se transformou em parricídio, um acontecimento mítico associado à origem de diversas sociedades religiosas. Com esse simbolismo ritual, a teoria sacrificial de Burkert indica os traços de um patriarcalismo trágico, instituído como um mito de assassinato do *pai da horda primitiva*. Sua teoria sacrificial não considera os aspectos puramente psicológicos do Complexo de Édipo, uma vez que não compreende a educação de uma criança sem sua imersão no simbolismo ritual transmitido através dos rituais religiosos de uma comunidade sacrificial.

O simbolismo ritual da teoria sacrificial de Burkert, assim, explica a justaposição entre homem e divindade, essa dialética permite variações, transmutações e transformações, nela figuras de pai e filho se superpõem assim como o homem se enfeita com as penas ou peles do seu animal sagrado. Para Burkert, o Complexo de Édipo se tornou um mito de grande pregnância no pensamento moderno e apesar de inverificável sob qualquer forma no plano da realidade cultural, suas expressões simbólicas não deixam de encontrar analogias com os símbolos-rituais transmitidos pela interdição sexual do incesto e pelos laços de parentesco que se constituem a cada ordem social erguida para ser destruída.

De acordo com Burkert, o Complexo de Édipo, como a figura do pai ancestral se institui a partir do simbolismo ritual implicado na ordem do sacrifício ritual. Nesse sentido, pouco importa que se retire ou se coloque Édipo ou o pai, ou ainda, a mãe, ou uma criança, essas variações míticas não retiram o fundamento do simbolismo ritual assimilado à ordem sacrificial: um crime, um assassinato se institui como *origem* em narrativas míticas de diversas sociedades religiosas.

Um crime se mantém como marca de origem do processo de civilização da vida humana como indicou Freud em *Totem e Tabu*, assim, para Burkert, ainda que se descreva esse crime como infanticídio, parricídio ou matricídio, um crime primordial marca o discurso de *origem* da vida humana. O parricídio pressupõe a instituição paternal e o lugar do pai, uma inovação humana claramente associada às práticas religiosas. Burkert considera que a morte ritual, tal como Freud a descreve em sua narrativa mítica do *pai primevo*, corresponde a uma função necessária e determinante no processo de civilização do humano desejante.

Do incesto e do parricídio associados à sexualidade e sua interdição na comunidade sacrificial, chega-se facilmente aos elos de ritualização conjunta da sexualidade e da agressividade, campos antagônicos que remetem aos laços entre vida e morte, natureza e cultura, pólos antagônicos para os quais o sacrifício ritual busca encontrar pontos de equilíbrio. Para Burkert, a justaposição entre homem, divindade e animal institui simultaneamente o simbolismo ritual e o patriarcado, ambos se fundamentam nas leis simbólicas do incesto e parricídio, ambos definem laços de sangue e símbolo entre os membros da comunidade sacrificial.

Burkert analisa os laços – de sangue e símbolos, de renúncia e restituição – firmados entre os membros de uma comunidade sacrificial na tradição mítica do politeísmo grego, onde esses laços se instituíam numa relação dialética com a simbolização do feminino, diretamente associada ao sacrifício ritual que impõem *renúncias e restituições, destruições e reparações*. A teoria sacrificial de Burkert sustenta a tese que a ordem de duração se institui através da mulher, que gera vida e transmite tradição cultural, e para comprovar essas afirmações ele interpreta cenas rituais do politeísmo grego.

Dialeticamente a simbolização do feminino se constitui na polarização com o campo masculino, que se constitui marcado pela *agressividade intra-específica* desviada para o sacrifício, a guerra, a caça e a agricultura, mas, também, por essa simbolização do feminino que instaura a figura da mulher como mãe interdita e objeto de desejo sexual. Essa simbolização, simultaneamente é assimilada e assimila o jogo de superposições entre homem, deus e o animal, assim:

La succession des générations masculines est caractérisée par le conflit et la mort. Mais la culture a besoin d' une continuité qui puisse survivre à la catastrophe. A fin de parvenir à cette continuité et la rendre manifeste, le rituel, depuis le Paléolithique supérieur, semble avoir trouvé une voie spécifique: la symbolisation du féminin. (BURKERT, 2005, p. 76).

Desse modo, para Burkert, sexualidade feminina e comportamento infantil são ensinados e transmitidos aos seres humanos, marcados pela linguagem, pelo ritual e pela encenação do ato de morte sagrada. A reprodução sexual e a morte são dados da existência humana, ambos se condicionam e se entrelaçam definitivamente através do sacrifício ritual. Para a teoria sacrificial de Burkert, o simbolismo ritual transmite imagens superpostas do homem, deus e o animal e desenvolve reproduções artísticas, míticas e rituais que retratam divindades femininas e masculinas como figuras dialeticamente contrárias e correspondentes.

Para comprovar a tese de que ao lado do deus pai nasce a figura da grande deusa

como expressão do feminino, Burkert se detém numa minuciosa análise das *estatuetas femininas* da antiguidade grega. Para ele, as sociedades da antiguidade sabiam e compreendiam que o misterioso ato de nascimento, o dom de gerar vida, ou ainda, a mulher trazendo uma nova vida a partir de si própria expressa o mistério da reprodução da vida, assim:

Aux cotes de la desse anthromorphique, á Çatal Höyük ou dans la Crête minoenne, se tenait le taureau qui represente la masculinité, le taureau qui doit mourir. Le pharon, intronisé sous lenom de Horus, meurt toujours sous le nom d' Osiris, tandis qu' Isis represente la permanence du trône. L' homme, véritable représetant d l' humanité dans une société mâle, entre dans l' ordre de la durée sous les traits d' um jeune homme, mais comme le dit une des épiclèses du pharaon, il est transformée par le symbolisme rituel en « taureau » de sa mère et tôt ou tard, semblable à l' animal sacrificiel, il devra mourir. Le mythe met ainsi aux côtes de la Grande Déesse son Élu mourant qui est son fils e son amant. Il s' appelle « Père », Attis, et c' est lui que la Déesse va aimer, émasculer et tuer (BURKERT, 2005, p. 79).

A partir das tragédias gregas, Burkert segue alguns traços da ordem sacrificial presente no politeísmo grego para indicar que a justaposição entre homem, deus e o animal justifica a constituição de uma *ordem simbólica fálico-político*. Esta se firma como uma forma de *restituição* em consequência de uma *renúncia* simbolizada na interdição sexual e na castração. Assim, a correspondência ritual entre imagens contrárias do feminino e do masculino encontra continuidade na justaposição entre homem, deus e o animal. Desse modo, em algumas lendas, Zeus se transforma em cisne, em outras, ele é um touro, animal que o representa no ritual sacrificial. Dionísio, por sua vez, se transformou num bode e num cavalo ao longo de suas andanças.

Algumas lendas justificavam que a castração dos bodes sacrificados nos *rituais dionisíacos* era realizada para deixar a carne do animal mais macia e saborosa para o banquete; outras lendas descrevem que essa castração realizada anteriormente ao sacrifício ritual estava associada aos *rituais fálicos* que constituem os *cultos dionisíacos* e correspondem contrariamente à *castração ritual*. (BURKERT, 2005, p.178). Nessas duas situações, não se pode negar que tanto os *rituais de adoração ao falus* como a *imposição da castração* ao animal sacrificial, ou ainda, as constantes alusões aos modos afeminados de Dionísio, são relativos aos conflitos de diferença sexual em constante polarização nos *cultos dionisíacos*. O que se confirma com os acontecimentos trágicos do *extermínio dos homens*, associado aos *rituais dionisíacos* em diversas cidades gregas.

Girard interpretou esses acontecimentos como justificativas e resoluções míticas para

o fim das crises sacrificiais, como o são também o incesto e o parricídio. Para Burkert, que segue operando com a noção simbolismo ritual que transmite tradição cultural, os *rituais dionísios* aparentemente destruidores e perigosos, são simbolizações rituais de um período ritual que expressa um *período de licença*, uma fase transitória que une o modo de vida matriarcal ao modo de vida patriarcal, um período ritual transitório de renúncia e destruição que exige reparação e renovação na ordem ritual. (BURKERT, 2005, p. 78).

Desse modo, a *castração ritual* e os rituais de adoração ao *falus* estão simbolicamente instituídos como *símbolos-rituais* dos *cultos dionísios* e se estendem ainda, a outras práticas rituais. Segundo Burkert, a *castração ritual* existe em diversas práticas religiosas, sua descrição é cercada de mistérios e cuidados. E além disso, a *castração ritual* é um assunto recorrente nas descrições de lendas míticas gregas, nelas relata-se, por exemplo, que Cronos com a ajuda de sua mãe, Gaia, deusa da terra, castrou seu pai, Urano, deus do céu, e dele usurpou o poder.

Antes, porém, Cronos castrou o pai e com gestos rituais caminhou de costas para o mar com o órgão genital do pai nas mãos, ao chegar às margens, ainda de costas, Cronos jogou o órgão castrado do pai na imensidão do mar. Outras lendas, descrevem que o mesmo Cronos, tempos depois foi castrado pelo filho Zeus, que também tirou do pai o poder e os órgãos genitais e os jogou ritualmente no mar. Nessa ação eminentemente ritual, como afirma Burkert (2005, p. 78), se transmite uma *ordem ritual fálica* simbolicamente definida por atributos de virilidade. Esses atributos constituem um *simbólico fálico-político* que se constitui como reparação ritual após a castração ritual.

Nesse simbolismo, se expressa à castração do animal sacrificado ao deus; e na interdição do incesto se expressa uma castração simbólica, na medida em que essa interdição obriga o homem a renunciar sexualmente às mulheres com as quais divide laços de sangue e símbolo. De acordo com Burkert, a *falusphoria*, o ritual de adoração ao *falus* que constitui os *rituais dionísios*, pressupõe a castração sacrificial, esse ritual é uma *restauração*, por isso, eles favorecem a passagem do *cômico* ao *sério*, ou ainda, possibilitam a passagem de um ritual alegre e colorido como as *procissões fálicas* para o trágico *ritual de massacre dos homens*.

Segundo algumas lendas, a ereção de um *falus dionísio* é uma forma de restauração após certas formas sacrificiais de morte. Para compreender um pouco melhor essa correspondência polarizante, interpretar-se-à com Burkert, o simbolismo ritual dos *cultos fálicos* e do *sacrifício simbólico da virgem* nas narrativas míticas e rituais da antiguidade grega, onde as

imagens fálicas, assim como *estatuetas de divindades femininas*, detinham poderes mágicos de afastar o mal.

Entre os gregos antigos *hermes* eram os nomes dados aos *falus* sagrados que serviam para definir fronteiras. E do mesmo modo, entre os babilônios os *falus* serviam para demarcar territórios. Para Burkert, a função do *falus* é *apotrópico* e representa uma proteção contra os malefícios, algumas lendas afirmam que os *hermés* eram mensageiros fálicos dos deuses, eles levavam esse nome em homenagem a Hermes, o pródigo filho de Zeus, que a mando do pai levou Atena, Afrodite e Hera para um concurso em Phrygie, nessa disputa Paris escolheu a mais bela deusa do Olímpio, o que se tornou a justificativa para a guerra de Tróia.

Segundo Clemente, em suas análises dos mitos apócrifos, existem correspondências entre castração e a instituição de rituais de adoração ao *falus* nos *rituais dionisiacos*. Para ele, essa associação não é decorrente de um simples acaso. Segundo esse pré-socrático as *procissões fálicas* faziam parte dos rituais festivos conhecidos como *dionisiacas*, essas festas se constituíam de três importantes festas religiosas realizadas em diversas cidades gregas antigas em homenagem a Dionísio, essas eram conhecidas como *Dionisiacas Urbanas*, *Festa das Leneanas* e *Dionisiacas Rurais*.

As *Dionisiacas Urbanas* eram realizadas na primavera, em fins de março e duravam sete dias; em seguida eram realizadas as *Festa das Leneanas*, realizadas no inverno em fins de janeiro, nas montanhas. E por fim, as festas *Dionisiacas Rurais* realizadas em fins de dezembro, no campo. Essa tríade de festa era marcada por um ritual comum chamado *procissões fálicas*, que se associam a imagem de um grande *falus* enfeitado e adornado. As *procissões de falusphoria* eram marcadas pelo cômico e nelas grandes e grotescos órgãos sexuais masculinos enfeitados e coloridos seguiam como objetos adorados.

Segundo Burkert, quanto maior o *falus*, mais ele demonstra do grotesco e principalmente, quanto mais alegórico e imponente se torna sua alegoria, mais se contribui para a aceitação e fortalecimento da ordem ritual simbólica que se impõe como reparação ritual. Desse modo, o ritual de castração simbólica que exige restituição de uma *ordem ritual fálica*, corresponde no simbolismo ritual ao sacrifício *ritual da virgem*. Entre os gregos esse ritual era um sacrifício preliminar, um prelúdio a guerra, esse ritual evidencia que à figura da virgem está intimamente associada à vítima sacrificial:

L'ethnologie a montré que le sacrifice de vierge était pratiqué avec une fréquence assez troublante, Du Mexique à la Polynésie. Il n' était d' ailleurs peut-être pas inconnu des

Grecs, puisqu' on utilisait d' habitude un substitut symbolique, en se servant d' un animal. D' où les rites d' immersion, attestés au Paléolithique supérieur: une jeune renne femelle était abattue et lestée de pierres, avant d' être poussé à l' eau au printemps. Chez le Grecs, la jeune fille était représentée par une chèvre dans le domaine d' Artémis, par un cochon dans celui de Déméter (BURKERT, 2005, p. 67).

Em mitos agrícolas do Neolítico, a jovem virgem era associada aos símbolos da agricultura, a *mãe-terra* que gera a semente enterrada; com esse gesto ela assegura o retorno da colheita. Para Burkert, a simbolização do sacrifício da virgem apresenta um contraste e um equilíbrio entre renúncia anunciada e restituição simbólica compensatória, ambos correspondem à castração ritual e seus elos com um *simbólico fálico-ritual*. O sacrifício ritual da virgem permite por antecipação, uma abnegação, a aceitação de um novo confronto do jovem guerreiro com a morte.

Como o jovem guerreiro, a virgem morta simbolicamente no sacrifício preliminar sai ressuscitada da batalha, por isso, “relata-se que a estátua de Atena, a paladina, caiu do céu durante a guerra das origens, o famoso combate dos deuses contra os homens”. (BURKERT, 2005, p. 68). Assim, a virgem sacrificada simbolicamente retorna através do simbolismo ritual que se constitui com símbolos-rituais de *renúncias* e *restituições*. De acordo com Burkert, o sacrifício preliminar da virgem é a mais forte expressão de renúncia à sexualidade, ele fornece por antecipação, as justificativas para as mortes que se seguirão no sacrifício e na guerra.

A presença do feminino nas figuras superpostas da mulher como mãe e amante implica, portanto, na aliança que se institui através da ação sacrificial de morte, um elo de continuidade polarizante necessário entre a *simbolização do feminino* e a instituição e manutenção de uma *ordem ritual fálica*. Nessa *ordem simbólica fálica*, o sangue menstrual, bem como o sangue da defloração na primeira relação sexual de uma mulher, ou ainda, o sangue do nascimento, são interditos.

O que demonstra, para Burkert, que esse simbolismo ritual subverte o poder que estava com as mulheres, detentoras do dom de gerar vidas, essa subversão transfere para os homens o poder inerente de comandar a ordem da vida para controlar a morte através da ação ritual. Na teoria sacrificial de Burkert, o simbolismo ritual permite apreender que os homens usurpam o poder das mulheres ao se instituírem como os verdadeiros representantes da deusa mãe na comunidade de sacrificadores:

L' homme a donc toujours appartenu à deux structures sociales qui se recouvrent, la famille et le *Männerbund*, son univers se dédouble en deux mondes, le dedans et le dehors, sécurité et aventure, affaire de femmes et affaire d' hommes, amour e mort. Au

coeur de ce nouveau type de communauté, dont l' analogue biologique est la horde de loups, on retrouve les actes de tuer e manger, Les hommes doivent sans cesse accomplir le passage d' un monde des femmes au monde des hommes. Les pères doivent accepter leurs fils, les éduquer comme de partenaires, et s' occuper d' eux - là aussi, il n' y a pas d' équivalent chez les mammifères. Pour un jeune garçon, l' admission dans le monde des homes passait par une rencontre avec la mort (BURKERT, 2005, p. 31).

Num *Männerbund* Démeter, a deusa do trigo no politeísmo grego, surge como imagem justaposta de sua filha Iphigénie, conhecida também como Coré ou Persèphone. Segundo algumas lendas, no decorrer dos rituais secretos celebrados no *Männerbund*, a jovem filha de Démeter que havia sido pisoteada por porcos, se aproxima e se reencontra com a mãe. Ambas, mãe e filha, portanto, se unem como imagens justapostas de deusa virgem e mãe no decorrer de um ritual. De acordo com Burkert, na fabúla mítica essas duas figuras podem superpor-se ou fundir-se, uma vez que a grande-deusa é simultaneamente virgem, amante e mãe.

Contudo, essa imagem superposta aparentemente paradoxal, evidencia uma distinção, a virgem sempre diz respeito ao sacrifício; para Burkert, o que parece na lógica mítica ser uma expressão máxima de contradição, passa a ter uma função necessária no drama das sociedades humanas, que se constituem então, na contraposição de laços familiares e atividades masculinas.

Num *Männerbund* Démeter aos prantos, procura sua filha nos arredores do templo, ela chora, grita e lamenta, mas, simultaneamente aceita o sacrifício de Iphigénie, justificando que se foi para o bem de toda a comunidade, o sacrifício de sua filha, que foi raptada para o inferno, não ocorreu em vão. Poderosas forças movem os rituais de iniciação dos *Männerbund* associados à Démeter, os homens que dele participam cultivavam o trigo e realizavam sacrifícios de porcos em homenagem a deusa mãe, que tinha o porco como animal sagrado.

O que é um *Männerbund*? O *Männerbund* expressa o *mundo dos homens*, ele se realiza em oposição complementar ao *mundo das mulheres*. Um *Männerbund* é uma associação de homens que compartilham um mesmo simbolismo ritual, esse grupo possui rígidas hierarquias, ritos, regras e identificações externas como, por exemplo, vestimentas, cortes de cabelo, símbolos, tatuagens, etc. Segundo o etnólogo alemão Heinrich Schurtz, que viveu entre os anos de 1863-1903, e realizou estudos sobre o *Männerbund* em terras africanas, a palavra *Männerbund* serviu para definir os rituais de laços fraternos entre os homens desde épocas remotas. Esse termo era usado na Alemanha e na Áustria para denominar as ordens viris e comunidades masculinas que surgiram desde o final do século XIX até a II Guerra Mundial.

O *Männerbund* não é uma comunidade que isola seus membros das outras

instituições sociais existente na sociedade. Ao contrário, geralmente os membros dos *Männerbund* ocupam funções de destaque na comunidade sacrificial. Segundo o filólogo francês Georges Dumézil (1988), que realizou estudos sobre fraternidades, alianças, ligas e irmandades masculinas, os *Männerbund* eram *confrarias masculinas*, que se constituíam de atributos masculinos, foram encontrados em diversas culturas como a indo-européia, indo-arianos, iranianas, helênicas, ítalo-celtas e germânicas.

O *Männerbund* representa o campo exterior, um campo exclusivamente masculino que se constitui de sacrifícios rituais; enquanto, o campo do feminino constitui rituais sacrificiais correspondentes aos rituais do campo masculino. O simbolismo ritual transmite as interdições sexuais como o incesto, que define as mulheres com as quais os homens não devem manter relações sexuais. Simultaneamente essa interdição permite definir as mulheres com as quais um homem pode manter relações sexuais, ter filhos e realizar aliança de matrimônio. Nesses laços estão implicados a noção de família, que apresenta inúmeras variações e transformações e existe em diferentes e diversas culturas. Para Burkert, seu estatuto e função estão claramente associados ao simbolismo ritual como demonstram os rituais de matrimônios, absorvidos pelas práticas religiosas.

O simbolismo ritual, assim, permite apreender algumas significações da aliança de casamento, que se legitima com um ritual de matrimônio e institui uma sexualidade legítima. Os rituais de matrimônio estão implicados nos sacrifícios rituais, guerras e rituais funerários. Diversas narrativas míticas descrevem que após a batalha, o herói descansa no leito nupcial, assim, na literatura grega da antiguidade Ausone escreveu o *Cento Nuptialies*, recitais sobre as batalhas virgílicas, neles relata a defloração de uma jovem no período de uma batalha.

A cerimônia de matrimônio é um ritual de passagem, nele o casal muda de estatuto na ordem social, mas, o casamento como toda ordem ritual nasce para ser violado e destruído, as antigas gerações morrem, as novas gerações instituem novas formas de casamento. E, assim, o ritual de matrimônio se mantém ao longo de diversos modos de vida, frequentemente esses rituais de matrimônio se constituem de rituais festivos, a matança de animais e precedem ou encerram guerras. Segundo Burkert (2005), no decorrer do ritual de matrimônio, a sexualidade se torna o centro de um simulacro de agressão, com ele prepara-se os noivos para a nova vida a dois, uma tentativa de união de dois polós continuamente antagônicos.

Assim, por exemplo, na Grécia Antiga jogava-se pétalas de flores ou grãos de arroz

no jovem casal, pessoas exteriores à família dos noivos quebravam potes, ações rituais que simbolizam a renovação da vida a partir da nova posição do jovem casal na sociedade. Essas ações rituais e coletivas eram uma forma de atenuar a primeira noite do casal. De acordo com algumas lendas míticas, as jovens noivas da antiguidade grega se submetiam aos rituais chamados de *protoléia*, nos quais tentavam apaziguar a fúria da jovem deusa virgem Ártemis, que as condenava pelo casamento. Em Roma, no decorrer do ritual de casamento se utilizava uma lança para enfeitar o cabelo da jovem noiva, essa lança não deveria ser nova, ao contrário, deveria ter sido usada para fazer derramar o sangue de um homem inimigo. (BURKERT, 2005, p. 65).

O simbolismo ritual, portanto, indica que o ritual do casamento, como outros rituais sacrificiais, é um ritual de reparação que sucede *ritos de renúncia* e simbolicamente é uma recompensa pela *castração ritual*. Nesse simbolismo ritual, a interdição do incesto se institui ao lado de leis contrárias e correspondentes de matrimônio, pois, *não existe império sem arcana imperi*. Não existe sociedade fechada, sem segredo ou experiência indizível que não passa pela resolução no ritual sacrificial. Na teoria sacrificial do *Homo Necans*, essas aparentes semelhanças entre polos contrários - incesto e matrimônio - encontram equilíbrio através do sacrifício ritual que media polarizações entre homem, deus e o animal, justaposição que existe somente e em relação a simbolização do feminino.

A simbolização do feminino, assim, se constitui em correspondência à imposição de uma *ordem fálica*, essa união indica os laços que unem patriarcado e matriarcado. Para melhor compreender essas polarizações no simbolismo ritual, continuar-se-á seguindo algumas interpretações das correspondências da justaposição entre homem deus e o animal e sua dependência da simbolização do feminino. Assim, se a teoria sacrificial de Burkert se detém em diversos relatos de mitos e ritos da antiguidade grega para acompanhar algumas formas de expressão desse jogo de superposições e sua dependência em relação à simbolização do feminino.

Imagens dessa simbolização parece se repetir em diversas sociedades sacrificiais que se organizam em torno da superposição de homem, deus e o animal, simbolização que constitui uma idéia de *origem* que uma vez mais, retorna na sociedade da técnica, organizada pela biopolítica e pela razão esclarecida. Com o domínio da reprodução das vidas humanas em laboratórios se impõem uma nova narrativa mítica de *origem*. Portanto, novas configurações de laços de parentesco, novas definições de sexualidade legítima e ilegítima se instituem. Apesar

disso, as imagens do simbolismo ritual que associam a justaposição entre homem, deus e o animal à simbolização do feminino parecem se repetir compulsivamente como imagem de ordem e desordem, social e sacrificial.

3.2 Imagens e repetições do simbolismo ritual: *O Festival de Thyeste* e o *Oráculo do Delphos*

O simbolismo ritual que Burkert constrói em sua teoria sacrificial, desvenda um ponto de relação entre ordem sacrificial e ordem social, essas ordens se constituem em polarização dialética. Imagens de interdição sexual, reprodução da vida e discurso de origem surgem da ordem sacrificial sustentada no jogo superposições entre homem, deus e o animal. Burkert se detém no *Festival de Thyeste* e no *Oráculo do Delphos* para demonstrar essa justaposição e sua dependência da simbolização do feminino.

Tanto o *Festival de Thyeste* como o *Oráculo do Delphos* transmitem uma narrativa mítica e ritual simbólico-fálica baseada nas disputas e polarizações existentes na ordem social em correspondência com a ordem sacrificial. Essa afirmação, Burkert comprova com suas análises do *Festival de Thyeste*, o terceiro festival mais famoso da mitologia do Peloponeso e o *Oráculo do Delphos* ligado aos semideuses Apolo e Dionísio. Com essas narrativas míticas e rituais da antiguidade grega, Burkert pretende comprovar as assimilações entre ordem sacrificial e ordem social, justaposição entre homem, deus e o animal e simbolização do feminino.

O *Festival de Thyeste* era realizado anualmente na cidade de Mycenae, a origem desse ritual se vincula de forma paradoxal aos conflitos associados aos acontecimentos que envolve os irmãos Atrée e Thyeste. Esse festival está associado a uma narrativa mítica diversificada e sua legenda se tornou objeto de interpretação de diversos estudiosos clássicos. Apesar disso, o núcleo de história mítica da origem do *Festival de Thyeste* se concentra nas disputas entre os dois irmãos inimigos Atrée e Thyeste.

Os dois irmãos disputavam um cordeiro de ouro símbolo do trono de Mycenae. Thyeste se tornou amante da bela Aépé casada com Atrée, este ao saber da traição da esposa, tramou um horrível plano para se vingar do irmão e assumir definitivamente o trono que ambos disputavam. Após saber da traição da esposa, Atrée encontrou uma justificativa para assassinar os filhos bastardos de Thyestes e com seus restos mortais preparou um succulento prato que ofereceu ao irmão, que se tornou nessa refeição, o grande demolidor da ordem social vigente.

Ao cometer o ato de canibalismo devorando os próprios filhos, Thyeste foi obrigado a fugir da cidade que pretendia governar. Com isso, Atrée assume o trono sem ameaças; o novo rei jogou sua ex-esposa traidora no mar. De acordo com Burkert (2005), o *Festival de Thyeste* ficou conhecido somente por descrições literárias, mas, inúmeros autores descreveram as tragédias

ligadas a origem desse festival. Assim, Sofócles narrou às tragédias do seu *Atrée*. Mas, as tragédias que escreveu sobre Thyeste desapareceram e do mesmo modo desapareceram os escritos de Eurípedes sobre Thyeste.

Desse mito, foram encontrados somente testemunhos tardios, como aqueles encontrados em *Thyeste* escrito por Senêca, ou ainda algumas refêrencias em legendas de outras divindades como em *Agamemnon*, de Esquilo, ou ainda em *Electra* de Eurípedes. Havia citações do *Mito de Thyeste* em épopeias antigas como *Alcméonide* e nos primeiros escritos *mitografos* de Percides de Atenas. A legenda mítica associada à origem do *Festival de Thyeste* descreve os episódios horripilantes que cercam a tragédia envolvendo os dois irmãos inimigos que disputavam o trono da cidade de Mycenae.

Devido aos obscuros e violentos acontecimentos que levaram ao assassinato dos inocentes filhos de Thyeste, a legenda que descreve o *mito e ritual de Thyeste* era utilizada por poetas da antiguidade, que se inspiravam nos seus acontecimentos trágicos para escrever poesias. Além disso, tanto o mito como o ritual que deu origem ao *Festival de Thyeste* está relacionado aos episódios atrozes que os homens cometem a outros homens por puro prazer e satisfação. Diversas descrições do *mito de Thyeste* apresentam variações quanto a seus antecedentes e motivos, apesar disso, essas várias versões repetem um mesmo simbolismo.

Um único elemento se torna o elo entre todas as possíveis versões do mito: as disputas e vinganças dos irmãos Atrée e Thyeste, filhos do poderoso Pelóps com Hipodemia; os dois irmãos ainda jovens e seguindo os conselhos da mãe, mataram o meio-irmão Chrysippos, em seguida fugiram para Sthénélos, dessa cidade armaram uma trama para obter o reino de Mycenae. Algumas narrativas míticas afirmam que o reino de Mycenae foi o motivo da discórdia e do ódio que se colocou entre Atrée e Thyeste. Em consequência dessas disputas, Thyeste se tornou amante da bela Aéropé, com ela planejava tomar o cordeiro de ouro do Atrée.

Outras descrições afirmam que a descoberta da traição de Thyeste com a esposa de Atrée foi o verdadeiro motivo dos acontecimentos trágicos ocorridos nas disputas entre os irmãos. Após saber da traição, Atrée aprisionou os filhos que Thyeste teve com uma de suas concubinas, os matou e os preparou num horripilante banquete que ofertou ao irmão. Em algumas legendas relata-se que Aglaos, Callilléon e Orchménos eram as possíveis mães das crianças assassinadas. Outras descrições relatam que Thyeste tinha duas amantes, Tantale e Plisthéne, uma delas seria a mãe das crianças mortas pelo tio.

Após matar as crianças Atrée despedaçou seus corpos, separando a cabeça e os braços, essa ação ritual simboliza os aspectos sombrios e monstruosos desse sacrifício, esse assassinato se tornou mais assustador quando Thyeste enganado comeu seus próprios descendentes. De acordo com alguns relatos, Atrée não colocou no banquete somente os braços e a cabeça das crianças mortas, partes do corpo que posteriormente se tornaram a prova do crime cometido por Thyeste.

De acordo com Esquilo, Atrée convenceu o irmão que estava celebrando alegremente um *dia de carnífeiro* e somente após saborear tão succulento banquete, Thyeste soube pela boca do próprio Atrée que havia acabado de devorar os filhos. Para comprovar o terrível acontecimento, Atrée, então, mostrou os braços e as cabeças despedaçadas das crianças sacrificadas ao pai, que envergonhado e derrotado escondeu-se e planejou uma fuga para abandonar definitivamente o reino pertencente ao irmão.

No simbolismo ritual que transmite, esse sacrifício ritual subverteu até mesmo a ordem cósmica, por isso, após o horripilante banquete, o sol, num misterioso fenômeno natural mudou seu curso e não apareceu. Esse evento indica que os aspectos cósmicos estão associados aos aspectos simbólicos que se instituem a partir das disputas em torno da cidade de Mycenae. Assim, segundo algumas lendas, Thyeste não conseguiu empreender a fuga antes que se iniciassem as festividades rituais que confirmavam a chegada de Atrée ao trono.

A permanência da lua e o não aparecimento do sol expressam a violência do ato canibal de Thyeste, cuja ação despertou a ira das divindades, que envergonhadas de tais atitudes inverteram o curso do sol num evento cósmico que simboliza a correspondência entre os acontecimentos trágicos resultantes das disputas e traições dos dois irmãos e a ação sacrificial que assassinou as crianças. Para Burkert, a passagem da noite ao dia na concepção grega do tempo, apresenta sempre essa mesma ordem de sucessão polarizante de dia e noite, claro e escuro. Polarizações que encontram correspondência em dois aspectos do sacrifício ritual: o primeiro aspecto, sombrio e monstruoso, está simbolizado na morte das crianças; e o outro, luminoso e festivo se expressa nos rituais diurnos nos quais Atrée assumiu o trono.

Uma mesma sucessão de eventos naturais encontra correspondências em acontecimentos simbólicos que repetem imagens do *Festival de Thyeste*. Os acontecimentos desse ritual são divididos de acordo com a sucessão de dia e noite, a partir dele se institui que “um homem que à noite comeu carne, deve se retirar ao nascer do sol, o outro, mesmo se matou,

é o vencedor”. Ora, Atrée mata. Thyeste come. O primeiro se torna o rei, o segundo é obrigado a fugir. Mas, é impedido pelo fenômeno cósmico e não pode empreender sua fuga antes que amanheça e se iniciem os rituais festivos que levarão Atrée ao trono. Ambos, assim, se tornam importantes no decorrer dos acontecimentos cósmicos que se associam a chegada de Atrée ao trono.

Thyeste amaldiçoado vai ao encontro do rei Thesprotos, de quem era próximo e no seu reino permaneceu por um período, daí partiu para a cidade de Sicyone onde morava sua filha Pélopie. Thyeste empreendeu essa viagem ao encontro da filha após consultar um oráculo, que revelou que ele deveria ter um filho com Pélopie para se vingar de seu irmão Atrée. E assim, de uma relação incestuosa nasceu Egisthe, conforme a profecia do oráculo indicou, essa criança matou o tio Atrée e devolveu a Thyeste o reino que seu irmão havia tomado ao transformá-lo em canibal.

Percebe-se que o *Mito e o Ritual de Thyeste* repetem um simbolismo ritual onde as polarizações – de natureza e cultura – encontram resoluções nos sacrifícios rituais realizados anualmente no decorrer do *Festival de Thyeste*. O conflito contínuo entre os dois irmãos institui a ordem social e ritual em adoração aos dois homens, o assassino se tornou o rei, e o canibal foi homenageado com um ritual que leva seu nome, assim, laços sociais se constituem a partir da ação sagrada que se repete como simbolismo ritual no *Festival de Thyeste*.

Os dois personagens rivalizam até chegarem aos acontecimentos trágicos que decidem a disputa do trono. É o próprio Atrée quem mata as crianças e prepara a refeição ritual para o irmão, apesar disso, quem comete o pecado inaceitável de canibalismo é Thyeste que, por isso, foge da cidade. Um mata, o outro devora. O devorador assume o pecado mais grave. Enquanto o matador se torna o rei e protetor das leis da cidade, esses acontecimentos e seus desfechos estão ritualmente simbolizados no *Festival de Thyeste*, que anualmente revivencia, comemora e festeja a entronação do rei e o sacrifício das crianças para fortalecer os laços de sangue e símbolo que une os habitantes do reino de Mycenae.

Algumas versões desse mito, apesar de apresentarem diferenças, são unânimes ao descreverem que após devorar os filhos, Thyestes obrigatoriamente teve que renunciar ao trono e fugir, algumas lendas descrevem ainda, que o rei Atrée teve um irmão traidor que por não se abster no plano sexual atraiu a ira mortal das divindades. Mito e ritual se coadunam no *Festival de Thyeste*, ambos se complementam transmitindo a tradição de um ritual que pressupõe

polarizações de noite e dia, ou ainda, ordem e desordem, *renúncia e restituição*.

De acordo com Sêneca, autor que descreveu o *Festival de Thyeste*, na realização desse festival, dois jovens eram sacrificados numa clara alusão as duas crianças mortas por Atrée no mito de origem das festividades. Ainda segundo as descrições de Sêneca, os sacrifícios desses rituais eram realizados num bosque sacrificial secreto, situado num endereço distante do palácio dos Argianos.

De acordo com Burkert, por mais “fantásticas” que sejam as descrições de Sêneca elas demonstram que o funcionamento do *phatos teatral* compõe a ação sacrificial, esta se inspira em mistérios eminentemente simbólicos e naturais encadeados a partir do sacrifício dos filhos de Thyeste, acontecimento que ocorre simultaneamente a entronação do novo rei. De acordo com Apolodoro, que descreveu também algumas cenas do sacrifício ritual do *Festival de Thyeste*, certa vez, as crianças destinadas ao sacrifício ritual estavam refugiadas no altar de Zeus e de lá foram arrancadas para serem degoladas na ação sacrificial em homenagem a Thyeste.

Essas diferentes versões rituais se associam às difentes narrativas míticas que justificam a origem, execução e manutenção do *Festival de Thyeste* como tradição cultural. Para Burkert, o simbolismo que se repete nessa narrativa mítica e ritual não deixa dúvidas que a refeição ofertada a Thyeste tem um caráter sacrificial, como o tem toda refeição solene com carne na antiguidade grega. Segundo algumas lendas, Thyeste sentou sozinho numa mesa preparada para um único comensal, esse simbolismo ritual institui e repete a máxima de *cada um por si*, uma individualização da refeição sagrada e coletiva.

Algumas lendas gregas descrevem que as refeições sacrificiais com um único comensal ocorriam em alguns rituais da antiguidade, assim, na ilha de Égine, os homens celebravam uma festa sacrificial em honra a Poséidon, no decorrer desse ritual cada participante individualmente recebe e devora isoladamente seu pedaço de carne, ação ritual que se repete ainda no isolamento dos rituais da *festa ática dos Choé*, onde a carne do animal sacrificial é repartida, porém, cada um come sua parte isoladamente.

O *Ritual de Thyeste* demonstra um elo inalienável entre o sacrifício ritual e o homem que dele participa, nessa narrativa mítica e ritual é possível observar como um homem permanece associado de maneira legendária ao sacrifício que dele participa. Nesse sentido, todas as imagens de polarização que estão associadas ao *Mito de Thyeste* repetem elementos e imagens que se associam à origem trágica dessas festividades, tanto os *rituais* como o *mito de Thyeste* instituem e

confirmam a origem do *Festival de Thyeste*, ambos existem em correspondência simbólica e ritual na ordem social.

Repetição de conflitos de geração, sexo, noite e dia, quente e frio, moral e imoral, claro e escuro, e tantas outras polarizações expressam a assimilação de natureza e cultura através do simbolismo ritual transmitido pelo sacrifício ritual. Seu ritmo é equivalente ao ritmo do ritual sacrificial - início, meio e fim – jogo que sustenta a justaposição entre homem, deus e o animal na relação de dependência da simbolização do feminino.

Desse modo, na Grécia Antiga, os lugares consagrados ao sacrifício ritual eram templos erguidos desde longos tempos, nesses locais os homens se juntavam para adorar as divindades e falar da vida política. Dos seus oráculos, teorias e técnicas as divindades enviam suas profecias aos homens, que em contrapartida, prestam homenagens e oferendas às divindades que instituem símbolos rituais. Os templos sagrados eram organizados como sociedades de mistérios e se constituíam em importantes espaços públicos, neles estavam presentes a vida política, religiosa e intelectual da cidade.

Um dos oráculos que mais se ajustou a essa definição foi o *Oráculo do Delphos*, cujos mistérios e cultos rituais eram associados a dois filhos de Zeus, Apolo e Dionísio, personagens da mitologia grega tão conhecidos e importantes quanto o foram os irmãos inimigos Atrée e Thyeste. Diversas lendas descrevem e destacam o fato de que os santuários da antiguidade grega estão intrinsecamente implicados nas desordens políticas e militares da época. Nesses templos, como lembra Burkert (2005), nasceram as discussões em torno de guerras sagradas e políticas. Esses santuários se tornaram mais importantes à medida que novas formas de organizações administrativas racionais começaram a se instituir.

Nos dois templos erguidos para a realização de rituais sagrados existem objetos, signos e imagens que se assemelham como, por exemplo, um altar, um caldeirão com conteúdo misterioso e o conflito que encontra resolução num sacrifício ritual. Nesse sentido, algumas lendas relatam que no templo onde eram realizados os rituais do *Festival de Thyeste* havia um caldeirão com pedaços de carne, algumas descrições afirmavam que essa carne era de um animal, um cordeiro; outros relatavam que eram os restos mortais dos filhos de Thyeste que Atrée havia depositado no caldeirão; e por fim, alguns afirmavam que nesse caldeirão estavam os restos mortais de Atrée ou do próprio homenageado.

Do mesmo modo, o altar do *Oráculo dos Delphos* tinha um caldeirão, alguns

afirmavam que nele estavam depositados os restos mortais de Pythie, o dragão derrotado por Apolo. Outras lendas afirmavam que nesse caldeirão estavam depositados os restos mortais de Dionísio, que governou o *Oráculo do Delphos* por um período de três meses, quando Apolo precisou se ausentar da cidade. Outras descrições relatam ainda, que são os restos mortais do próprio Apolo, morto pelo dragão, nessa versão descrita num mito apócrifo, Apolo não sai vencedor no combate que trava com o dragão.

Nesse simbolismo ritual se expressa a mesma alternância de poder que ocorreu entre Atrée e Thyeste, porém, ao contrário dos irmãos inimigos, Apolo e Dionísio não disputaram o poder, eles realizam uma alternância sem trágicos acontecimentos ou disputas pelo domínio da ordem sacrificial. Os conflitos, disputas e mortes vinculadas ao *Oráculo do Delphos* se situam somente entre dois personagens, Apolo e o animal monstruoso, descrito ora como serpente, ora como dragão, esse animal era encarregado de cuidar de um antigo oráculo na pequena cidade de Ortigya.

Mas, por que a narrativa mítica inverte de tal forma o combate entre Apolo e o poderoso dragão? Que simbolismo ritual se repete nessa inversão de valores senão o mesmo que sustenta a justaposição entre homem, deus e o animal? Os cultos praticados no *Oráculo do Delphos* se mantiveram praticamente intactos e sobreviveram até o brusco declínio do seu santuário no período das grandes expansões da cultura helênica, que impôs um novo modo de vida urbano às pequenas cidades gregas rurais da antiguidade.

Os rituais do *Oráculo do Delphos* se mantiveram diante de profundas transformações e sua existência, segundo alguns relatos, esse oráculo durou mais de oitocentos anos. De acordo com algumas lendas, encontram-se relatos e formas de *rituais delphícos* por toda a antiguidade grega, onde repetia-se que por toda parte *existiam pedaços do Delphos*. Segundo uma lenda, a *origem* desse oráculo está relacionada à morte de um dos adoradores no templo, assim, relata-se que certa vez um adorador vindo de terras distantes foi ao *Templo dos Delphos* para realizar um sacrifício e nesse templo perdeu a vida.

A descrição dos rituais do *Oráculo do Delphos* era cercada de mistérios, os relatos de seus rituais eram incompletos e continham aspectos obscuros, uma vez que algumas de suas etapas eram restritas aos iniciados, os membros do oráculo que passavam pelos rituais de iniciação impostos aos adoradores do *Delphos*. Segundo algumas descrições, esse oráculo está associado à história de um viajante que chegou no *Templo do Delphos* para sacrificar um animal

e nele foi morto como o animal que sacrificou.

Assim, relata-se que após sacrificar o animal, os adoradores que assistiam o sacrifício correram e avidamente começaram a disputar os pedaços da carne do animal sacrificado pelo visitante. A violência se exacerbou a tal ponto que o próprio sacrificador se transformou em vítima sacrificial nas mãos dos adoradores do templo que disputavam os restos da carne do animal. No meio do tumulto e em torno das disputas da carne sacrificial, o próprio adorador vindo de terras distantes se tornou uma vítima sacrificial, assim, o sacrificador foi morto nessas disputas e sua carne se confundi com a carne da vítima sacrificial que ele ofertou a divindade.

Em algumas lendas, essa narrativa mítica está associada à história de Pirro-Neoptolemus, o filho de Aquiles que encontrou um fim atroz no *Oráculo do Delphos*, quando certa vez esteve nesse templo para oferecer um sacrifício a Apolo. Nessa oferenda, nesse templo e nesse ritual, assim, Pirro-Neoptolemus encontrou a função de vítima sacrificial e morreu pelas mãos de seus próprios companheiros de ritual, que disputaram sua carne como a carne do animal sacrificial.

Segundo Píndaro, Pirro-Neoptolemus era um importante herói estabelecido no *Santuário do Delphos*, um *adorador do Delphos* advindo de terras distantes que encontrou a morte no próprio templo sagrado. No local consagrado a Pirro-Neoptolemus, os arqueólogos não encontraram tumba, mas, um *pithos micênico* repleto de cinzas e ouro. Outras descrições como aquelas dos mitos poéticos, relatam que Pirro-Neoptolemus apresenta semelhanças físicas com Apolo, a divindade mais importante do *Oráculo dos Delphos*, cujos cultos estão vinculados a casa e ao mundo interior.

A origem dos *rituais delphicos* está associada à Autolycos, conhecido como um lobisomem, o primeiro habitante mencionado na literatura grega, era o avô de Ulisses, a quem iniciou na arte da caça. Os *delphinos* não coincidentemente se identificavam com os lobos, de quem se diziam adoradores, por isso, imagens desse animal foram reproduzidas em estatuetas de ouro, madeira ou bronze. Segundo algumas descrições, o *Oráculo do Delphos* advém de Lycoréia, cidade associada à narrativa mítica que justapõe lobo e homem na imagem do lobisomem.

Um dos mais importantes símbolos-rituais dos *Oráculos dos Delphos* é o caldeirão no tripé, em torno dele como no *Festival de Thyeste*, se desenvolvem diversos e diferentes polarizações e conflitos que encontram resolução na ação sacrificial. O conteúdo desse caldeirão

situado no altar é sempre controverso, geralmente os restos mortais dos personagens envolvidos nos mitos estão associados ao seu conteúdo.

Tanto nos *rituais délficos* como no *Festival de Thyeste*, prevalece um vencedor entre os dois polós antagônicos. Desse modo, no *Festival de Thyeste* o assassino e o canibal se reencontram no simbolismo ritual transmitido nas festividades de coroação do rei de Mycenae. Enquanto no *Templo do Delphos* os ladrões da carne se tornaram os verdadeiros servidores e adoradores das divindades cultuadas nesse ritual. Nesse sentido, as descrições sobre o conteúdo do caldeirão do *Festival de Thyeste* circulam entre os restos mortais de Thyeste, Atrée, das crianças sacrificadas e do *cordeiro de ouro*, símbolo do trono.

Enquanto o conteúdo do caldeirão do *Templo dos Delphos* varia entre os restos mortais de Dionísio, Apolo e Python, o monstruoso animal que guardava os sagrados segredos do velho *Oráculo de Thémis* da cidade de Delós. Segundo algumas lendas, o monstro Python foi derrotado e morto por Apolo, que após matar o animal se apoderou, transformou e assimilou diversas práticas rituais do antigo *Óráculo de Thémis* ao novo *Oráculo do Delphos*, do qual se tornou fundador e representante conforme havia ordenado-lhe seu pai, Zeus.

Apolo foi um herói belo, forte e corajoso, ele era filho de Zeus com uma humana, Léto, como seu irmão Dionísio foi perseguido por Hera desde a gravidez da sua mãe. Hera proibiu toda a terra de acolher a mulher grávida de mais um filho bastardo de Zeus. Assim, Léto andou errante durante toda a sua gravidez até chegar a uma pequena ilha estéril e flutuante chamada Ortigya, que a acolheu. Nela Léto gemeu de dor, deitada em prantos aos pés de uma palmeira durante nove dias e nove noites sem que nenhuma deusa viesse do Olímpio socorrê-la, pois, Hera sabendo que Letó estava iniciando as dores do parto, deteve ao seu lado no Olímpio com outros afazeres, a deusa Ilithye, divindade que presidia as dores do parto e do nascimento na terra.

Diversas deusas do Olímpio, principalmente Atena, já haviam suplicado para que Hera tirasse Léto do sofrimento, mas, a mulher de Zeus se recusava veementemente. Diante disso, as outras deusas solicitaram que Iris, deusa da pacificação e do consolo, intercedesse junto a Hera para aplacar sua fúria e convence-la a liberar Ilithye para acompanhar o parto de Léto. Iris, então, ofereceu um colar de pérolas e ouro, cor de âmbar, com nove voltas à deusa, que após receber o presente permitiu que Ilithye descesse até Ortigya para acompanhar o parto de Léto. Chegando na pequena ilha, Ilithye encontrou Léto recolhida embaixo da palmeira, nesse lugar

nasceu sua primeira filha, Artemis, deusa virgem da caça, irmã gêmea de Apolo, que nasceu no mesmo lugar, logo em seguida à sua irmã.

Em consequência do nascimento de Apolo, ou devido à chegada de mais um filho humano de Zeus, a terra passou a conhecer a pequena ilha de Ortigya, que antes era infértil e desconhecida, após tão importante acontecimento se tornou abençoada e próspera, passando a se chamar Delos. Como prova de contentamento pelo nascimento do seu filho, o deus mais poderoso do Olímpio enviou lindos cisnes sagrados, que deram sete voltas em torno da pequena e flutuante ilha. Com esse gesto, os cisnes anunciavam que no sétimo dia da semana nasceu Apolo, o filho de Zeus que, por isso, tornou a pequena ilha uma importante e próspera cidade no centro do mundo grego.

Ainda para demonstrar sua alegria com o novo rebento, Zeus presenteou Apolo com uma mitra de ouro, uma lira e um carro puxado por cisnes. Em seguida, Zeus, que havia levado Apolo até o Olímpio, ordenou que este partisse de volta para Delos em busca das profecias de um poderoso e antigo oráculo que existia na cidade e era vigiado por um perigoso e horrendo animal. Porém, os cisnes que levariam a divindade de volta para a pequena ilha, o levaram às terras distantes de onde vieram, localizadas às margens dos oceanos, para além da pátria do vento norte, onde viviam os hiperborianos.

Apolo, então, permeneceu um ano entre os hiperborianos, que o viam como um predestinado e o iniciaram nos seus cultos rituais, após esse período ele retornou a Delos, no verão, num período de festas e cantos. Segundo algumas descrições, esse retorno trouxe festa e alegria para a cidade e mesmo a natureza entrou em festa com a chegada de seu mais ilustre filho, por isso, as cigarras e rouxinóis cantaram e as fontes de água ficaram claras e mansas.

Mas, essa inesquecível e festiva chegada foi interrompida pelos trágicos acontecimentos que deram origem ao *Oráculo do Delphos*, a famosa luta entre Apolo e o dragão que apresenta diversas versões. Em algumas lendas, relata-se que, Apolo tentou consultar o antigo *Oráculo de Thémis* em meios às festividades de sua chegada, mas, o dragão se recusou a abrir o templo para o filho de Zeus, Apolo enfurecido, matou o animal e apoderou-se do oráculo, que o tornou poderoso e temido. Outras lendas sustentam que Apolo foi ao templo com o firme propósito de se apoderar do antigo e misterioso *Oráculo de Thémis*, conforme Zeus havia ordenado, e diante da recusa do animal em ceder o oráculo para Apolo, este o matou e se apoderou do antigo oráculo.

Algumas peculiaridades se destacam no *Óráculo do Delphos*, como o *Festival de Thyeste*, esse oráculo apresenta inovações e assimilações rituais. Assim, os rituais do *Óráculo Delphos* estão associados a Dionísio e Apolo, mas, suas profecias dependem principalmente de Pythie, uma mulher de meia idade, a sacerdotisa de Apolo que se dedica a zelar pelo *Templo dos Delphos*, sentada numa cadeira no altar do *Óráculo do Delphos* ao lado do misterioso caldeirão, essa mulher transmite as profecias enviadas pela divindade.

Da penumbra do altar, os adoradores vislumbram a imagem de Phytie e ouvem sua voz deformada, distante, anunciando as profecias reveladas pelo oráculo. Esses laços rituais permitem abstrair analogias entre a sacerdotisa de Apolo e a serpente por ele assassinada, algumas descrições fazem alusão ao terrível combate travado entre Apolo e um perigoso animal chamado Python ou Delphine, uma serpente que após morrer, deixou a cidade numa assustadora escuridão e sem água.

Apolo foi o culpado por trazer as tragédias para Delos ao assassinar o dragão, mas, simultaneamente, foi ele que encontrou soluções para os problemas da cidade, por isso, se tornou seu herói salvador ao descobrir novas fontes de luz e fazer jorrar água no ribeirão após os trágicos acontecimentos decorrentes da morte do animal que guardava o antigo *Óráculo de Thémis*. Após esses acontecimentos Apolo se tornou o poderoso líder e instituiu o *Óráculo do Delphos* na cidade, levando prosperidade e se transformando no homem mais importante de Delos. Nesse período, Apolo ampliou os domínios e fronteiras dessa cidade, aumentou sua tropa de guerra e mandou destruir a planície de Crissa, aterrorizando e matando as *ninfas* que nela habitavam somente para ampliar os domínios geográficos e políticos de Delos.

De acordo com algumas lendas, para tornar Delos um importante centro comercial, cultural e religioso, Apolo matou um animal, um dragão que saiu de dentro da terra; outros relatos afirmam que o monstruoso animal foi enviado por Hera, que anteriormente já havia enviado esse mesmo animal para matar Léto quando ela engravidou dos gêmeos. A união de Apolo a esse animal aparece em diversas lendas, ambos, homem e animal estão intrinsecamente implicados nos rituais sacrificiais do *Óráculo do Delphos*. Alguns relatos afirmam que para apaziguar o ódio do animal morto, Apolo fundou um ritual em sua homenagem, esses rituais ficaram conhecidos como os *Rituais Python* e se constituíam de sacrifícios de animais e jogos fúnebres.

Posteriormente, esses jogos se transformaram em importantes jogos esportivos da

antiguidade grega, algumas lendas descrevem que os *Rituais Python* estavam associados ao nome dos *Jogos Pythicos*, celebrados na cidade de Delos. O *Óráculo do Delphos* teve ainda como líder político e religioso, Dionísio, o irmão de Apolo que durante três meses de inverno se ausentou da cidade empreendendo viagens e aventuras entre os hiperbórios. Segundo algumas lendas, os *delphinos* eram ligados a Dionísio porque ele alternou o poder a frente do *Óráculo do Delphos* com seu irmão Apolo.

Os três personagens - Apolo, Dionísio e Python - estão associados às ações instituídas no *Templo do Delphos*, os restos mortais deles três se tornaram objeto de especulação do caldeirão localizado num tripé ao lado da cadeira da velha sacerdotisa do oráculo. De acordo com um mito apócrifo, Dionísio foi morto pelos titãs, que entregaram o corpo morto do deus ao irmão Apolo que, desse modo, o enterrou no *Templo do Delphos* por que seu irmão havia governado esse templo por três meses. Nessa versão é possível observar uma alternância de poder nos domínios dos rituais e da vida política e cultural que se organiza em torno dos misteriosos poderes do *Óráculo do Delphos*, cujo simbolismo ritual permite apreender algumas assimilações entre os *cultos apolíneos* e os *rituais dionísíacos*.

Apolo, como seu pai Zeus e seu irmão Dionísio, se metatransformou em animal. Em várias lendas, o lobo é descrito como seu animal sagrado; seus rituais se associam ainda ao carneiro, animal presente no culto de sua irmã Artémis. A planta associada a Apolo é o louro, signo de seu heroísmo e divindade, Pythie mastiga folhas dessa planta no decorrer do transe com o qual anuncia as profecias transmitidas pelo oráculo. O simbolismo ritual transmitido no *Óráculo do Delphos* indica a dependência da divindade em relação à Pythie, a sacerdotisa zelosa do templo.

Os rituais de transe místicos e sexuais dos *rituais dionísíacos* distanciam os irmãos Apolo e Dionísio. O primeiro, Apolo, era o deus da música e da poesia, com essa imagem foi retratado no *Monte Parnasse*, local onde presidia os *Jogos das Musas*. Seus oráculos eram transmitidos em forma de versos, por isso, suas práticas rituais inspiravam adivinhos e poetas da antiguidade grega. Essa função inspiradora também era atribuída aos rituais ligados a Dionísio, porém, seus rituais eram vistos como violentos e perigosos em consequência do transe místico e sexual que culminou no *massacre dos homens*.

Apesar do aparente distanciamento entre os *rituais dionísíacos* e *apolíneos*, os rituais vinculados a Apolo e Dionísio estão associadas às experiências da vida cotidiana e extra-

cotidiana, ambos se associam a delírios místicos e religiosos, por isso, essas duas divindades estão ligadas as *ordens* e *desordens sacrificiais* que se impõe como *destruição* e *renovação social*. Nesse simbolismo ritual, portanto, se repetem simbolizações de *preparação* e *encerramento* que dissimulam a ação assassina, transformando-a em ação sacrificial.

O simbolismo que se repete em narrativas míticas e rituais associam Apolo e Dionísio, Atrée e Thyeste, divindades do politeísmo grego que com suas disputas rituais impõem ordem ritual, uma ordem que pressupõe desordem, uma ordem erguida somente para ser destruída. Desse modo, Dionísio e Apolo estão ligados a rituais dedicados a inspiração, mas, apesar dessa proximidade os *rituais dionísíacos* se diferenciam dos *rituais apolíneos*. Estes últimos se constituem de forma mais comedida e controlada, ou ainda, são mais racionalizados pelo *eu* do que os perigosos *rituais dionísíacos* associados ao *massacre dos homens* e ao *gozo místico* que leva à destruição.

Enquanto a inspiração *apolínea* é *sublimar*, portanto, passível de ser controlada, a *inspiração dionísíaca*, ao contrário, parece delirante e desmedida, destrutiva e desordeira como indicam seus rituais de *adoração ao falus* e ao trágico *massacre dos homens* associados a esses rituais. Essa aparente diferença entre *rituais apolíneos* e *dionísíacos*, contudo, apenas transmite um mesmo simbolismo ritual que repete imagens de *dissolução* e *renovação*.

Através do simbolismo da *renúncia* e sua simultânea *restituição* é possível interpretar as imagens de castração e a imposição de uma *ordem fálica* que repete e transmite a justaposição entre homem, deus e o animal a partir de figuras míticas e rituais como Apolo e Dionísio, Atrée e Thyeste. Assim, por exemplo, as legendas que descrevem rituais ligados a Apolo e Dionísio, associam essas duas divindades à história das religiões, da mitologia, da sabedoria e da busca de gozo; limitado em Apolo, aparentemente ilimitado e destrutivo em Dionísio.

Apolo era uma das divindades da antiguidade ligada às origens da *religião orfíca*, seu nome está associado a esse sistema religioso meio moral, que prometia saudar o nascimento da vida e fornecer a eternidade aos seus iniciados e adoradores. Dionísio, por sua vez, está associado a rituais sexuais que levam a destruição, mas, essa destruição revolta e permite o anúncio de uma nova ordem. Apolo e Dionísio eram semi - deuses aparentemente bons, mas quando contrariados se transformavam em vingativos e perigosos animais.

Segundo algumas legendas, Apolo e sua irmã Artemis não hesitaram em vingarem-se dos filhos de Niobé, massacrando-os porque eles desonraram a honra de Léto, a mãe dos gêmeos;

e tampouco, Dionísio deixou sua mãe Sêmele permanecer no mundo do inferno. Apolo também ordenou o massacre de *ninfas* para conquistar mais terras para a sua cidade de Delos, ele teve ainda um importante papel na destruição de Tróia. Algumas lendas afirmam que Apolo enviou uma peste a multidão de gregos que queriam invadir Tróia e desarmou toda a armada grega para forçar Agamenon a devolver a jovem Chryséis que ele aprisionou.

Outras lendas relatam que Apolo entrou nas disputas em Gigantomachie ao lado dos Olímpios; em *Ilíada* descreve-se que ele combateu ao lado dos troianos contra os gregos para proteger Paris, conhecido também como Alexandre, o filho mais novo de Priam e Hércube, encarregado por Zeus de eleger a mais bela deusa do Olímpio. Algumas lendas gregas descrevem que Apolo é o pai de Pítágoras, por isso, os resquícios do *Oráculo do Delphos* foram encontrados nos *rituais pitagóricos*.

Apolo era conhecido como o rei das ilhas de Bienheureux, um “*paraíso*” do *orfismo* e dos *neo-pitagóricos*, imagens dos *mitos apolíneos* aparecem ainda, com insistência nos muros da *Basílica de Porto-Maior* e *sacofagos* de Roma. Não coincidentemente as descrições e imagens da figura guerreira, valente e prodigiosa de Apolo, relatam que ele se tornou o protetor pessoal de Augusto, o primeiro imperador romano que atribuiu a Apolo a vitória que conquistou nos conflitos que teve com Antonio e Cleopáta nos anos 31 A.C.

Augusto era filho de Atia, que o concebeu segundo uma narrativa mítica, na noite em que dormiu no *Templo dos Oráculos Delphos*, em adoração a sua entidade protetora, Augusto que se dizia descendente de Apolo, mandou construir um grande templo nos arredores de sua morada somente para prestar homenagens a esse deus. Ainda para homenagear Apolo, o imperador Augusto instituiu nos anos de 17 A.C., os rituais *dos Jogos Seculares*, neles se cantou o *Hino Secular* escrito por Horácio, que descreve Apolo e sua irmã Àrtemis como divindades intermediárias entre povos romanos, Júpiter e gregos.

No período em que Dionísio esteve à frente do *Templo dos Delphos*, foram realizadas *orgias dionísicas e místicas* no *Templo dos Delphos* e seus arredores. Segundo algumas narrativas, os rituais praticados por Dionísio estavam começando a ameaçar a cidade, por isso, Léto, a mãe cuidadosa de Apolo, enviou um mensageiro solicitando que o filho Apolo retornasse para sua função no *Templo do Delphos* ao lado de sua *sacerdotisa Python*. Para Burkert, o período de Dionísio à frente do oráculo pode ser considerado um *período de licença*, ou ainda, um *período de exceção* que marca o fim do poder do dragão, a ascensão de Apolo, sua

substituição por Dionísio e sua retomada do poder.

Por governar no *período de licença*, Dionísio se torna uma divindade tão importante quanto Apolo na história do *Oráculo do Delphos*, no simbolismo desse oráculo, os *rituais dionisíacos* são intermediários entre a ordem sacrificial destruída e a nova ordem advinda após o combate entre a divindade e o animal. Portanto, o período de três meses comandado por Dionísio simboliza uma *fase de transição*. Com esse simbolismo ritual a teoria sacrificial de Burkert acompanha os *rituais dionisíacos* que Girard, em *A Violência e o Sagrado*, interpretou como justificativa simultânea de desencandeamento e resolução de crise sacrificial.

A repetição compulsiva da *comédia de inocência* que repete o jogo de justaposição entre homem, deus e o animal é uma encenação que depende da simbolização do feminino, asism, as narrativas míticas e rituais associadas tanto aos seguidores do *Oráculo do Delphos* como aos adoradores do *Festival de Thyeste* transmitem essa justaposição. Esses fenômenos geram ordem e desordem, *destruição e reparação*, simbolizações da *renúncia* que encontra forma e expressão na *ação sacrificial*. Para compreender um pouco mais essa justaposição, continuar-se-á a acompanhar alguns aspectos de sua relação com a simbolização do feminino, assunto abordado no próximo capítulo.

3.3 A simbolização do feminino e o *massacre ritual dos homens* na antiguidade grega

A justaposição entre homem, deus e o animal reproduzida no simbolismo ritual, para Burkert, é uma *comédia de inocência* que depende eminentemente da simbolização do feminino. Uma *ordem-fálica* se institui em relação a essa simbolização por que ela absorve todas as diferenças conflitantes da vida humana. Na ordem fálica, portanto, se instituem polarizações entre homem e mulher, deus-pai e deusa-mae, patriarcado e matriarcado, castração e simbolização do feminino.

Totem e Tabu trata do advento do patriarcalismo como organização social fundada no crime, por isso, Freud instituiu o mito do *assassinato do pai primevo*, que ele problematiza associado as interdições sociais do incesto e do parricídio. Esses símbolos-rituais, para Burkert, transmitem a superposição entre homem, deus e o animal e se constitui em correspondência com as imagens justapostas da mulher como mãe e amante. Nesse simbolismo ritual, o patriarcado se impôs como ordem social derrotando o matriarcado, ambos existem em polarização e correspondência.

Para afirmar a tese que existiu uma fase matriarcal anterior ao patriarcado, Freud como outros pensadores do seu tempo, voltou-se para a obra *O matriarcado (Das Mutterrecht)* escrita pelo suíço J. J. Bachoffen em 1861. Na sua narrativa mítica do *assassinato do pai da horda primitiva* Freud citou essa obra ao afirmar que, “aqui também pode ser encontrado o germe do matriarcado descrito por Bachoffen (1961), que foi por sua vez, substituída pela organização patriarcal da família” (FREUD, 1913:1976, vol. XIII, p. 173). Nesse mesmo sentido, Engels, pensador que ao lado de Karl Marx construiu uma teoria social, política e econômica em oposição ao capitalismo, também utilizou os estudos de J.J Bachoffen, para comprovar as *origens* do patriarcado.

A obra *O Matriarcado* de J.J. Bachoffen, assim, se tornou uma das fontes de análise dos estudos sobre a confirmação do patriarcado. De acordo com a teoria sacrificial de Burkert, o estudo de J.J. Bachoffen apesar de tratar de importantes aspectos do politeísmo grego interpreta equivocadamente as divindades femininas do politeísmo grego, desse modo:

La théorie du “matriarcat” pré historique, géniale intuition de Bachoffen, a retardé la compréhension de ces divinités féminines. On ne peut guère parler de prédominance effective de la femme, ni des les civilisations agraires du Néolithique, ni dans les sociétés de chasseurs du Paléolithique supérieur . D’ ailleurs, les déesses en question sont toujours caractérisées comme sauvages et dangeureses: ce sont eles qui tuent, eles qui réclament et justifient le sacrifice (BURKERT, 2005, p. 78).

Para comprovar que o matriarcado é antes uma narrativa mítica e ritual que sustenta o discurso de justaposição entre homem, deus e o animal, Burkert considera que o período governado pelas amazonas se tornou apenas uma fase de transição entre uma ordem *simbólico-fálica* destruída e outra que dela ressurge como *renovação* após a destruição da ordem anterior. Desse modo, para Burkert (2005), é impossível falar da predominância efetiva de um poder das mulheres em sociedades agrárias do Neolítico ou nas sociedades de caçadores do Paleolítico superior, pois, em ambas a simbolização do feminino se constitui em polarização e dependência ao jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

J.J. Bachoffen foi um dos primeiros autores a constituir uma interpretação da simbolização do feminino a partir da mitologia grega. Em sua obra Bachoffen (1992), sustenta a tese que as primeiras sociedades eram matriarcais e para comprovar essa afirmação, ele interpreta a evolução e transformações do direito grego, ateniense, lício e romano em correspondência com os laços matriarcais que se estabelecem num período chefiado pelas mulheres, às amazonas, que governaram algumas cidades da antiguidade grega após um conflito sexual que culminou com o *massacre dos homens* no decorrer dos *rituais dionisíacos*.

Segundo Bachoffen, antes do matriarcado, os homens e mulheres viviam em promiscuidade absoluta, nessa fase eles usavam as mulheres da forma como queriam. Esse período foi denominado por Bachoffen de *heterismo* e se caracterizava por uma orgia sexual permanente que excluía qualquer possibilidade de se estabelecer, com exatidão, a paternidade de um recém-nascido. Esse período se encerrou com a *Revolta das Mulheres* que, para Bachoffen, se confirma no mito das amazonas. Essa revolta trouxe uma ordem social fundamentada no domínio das mulheres, um período de matriarcado, conhecido como *ginecocracia*, fase que sucede o *hetereismo* e antecede o *patriarcado*.

Matriarcado e patriarcado são modelos de organização social política; no primeiro, as mulheres detêm o poder político, econômico e social, no patriarcado o domínio desse poder está com os homens. Esses sistemas sociais e políticos não estão necessariamente ligados aos sistemas de parentesco que se definem a partir de laços matrilineares ou patrilineares e são fundamentados em laços de consangüinidade e interdições sexuais. Assim, é possível sustentar sociedades patriarcais com laços de parentesco matrilineares, como se pode também afirmar a existência de um matriarcado transmitido a partir de laços patrilineares.

Para sustentar sua tese de um *matriarcado primitivo* como marca de cultura anterior

ao *patriarcado*, Bachoffen descreveu a substituição do *heteirismo* pela *ginococracia*; neste último, as mulheres detinham o poder por que eram geradoras da vida, pois, “como mães as mulheres eram inicialmente, as únicas progenitoras conhecidas das jovens gerações precedentes”. (BACHOFFEN, 1992, p. 102). Esse período foi ultrapassado pelo modo de vida patriarcal, no qual os homens substituem as amazonas no poder, fundam suas leis simbólicas e impõe a monogamia feminina que se institui com os rituais de matrimônio, fundamentado sem leis religiosas e jurídicas.

Essa lei instituía, segundo Bachoffen, que um ou vários homens de uma família ou de um clã, mantinham o domínio sobre as mulheres, assim, quando uma delas traía o marido seus proprietários podiam matá-la ou entregá-la a outros homens desconhecidos por um determinado tempo, esses costumes se instituem em correspondência com o casamento monogâmico instaurado no patriarcado. Para comprovar essas afirmações, Bachoffen recorre ao politeísmo grego e interpreta a tragédia grega *Orestias* de Esquilo, pensador que pertenceu a uma família da antiga nobreza ateniense, eleito por Aristóteles como o fundador das tragédias gregas.

Bachoffen se utiliza de *Orestias* para mostrar uma dramática luta simbólica entre o direito materno em agonia, em crise e dissolução diante do direito paterno em ascensão jurídica, política e social. Contudo, a tese apresentada em *O Matriarcado*, segundo Burkert, não se sustenta, para este, matriarcado e patriarcado são indissociáveis, ambos existem no jogo de superposições entre homem, deus e animal.

A teoria do matriarcado de Bachoffen institui correspondência e polarização entre matriarcado e patriarcado, mas, para Burkert as correspondências entre ambos não se explicam como fases ou formas de organização social que se sucedem, mas, como narrativas míticas e rituais que organizam as polarizações de natureza e cultura, pois, através do sacrifício ritual se encontra formas de normatização de polarizações implicadas na diferença sexual. O simbolismo ritual, assim, demonstra que não há patriarcado sem matriarcado, tampouco, o contrário, ambos estão implicados em polarizações da diferença sexual, ambos se constituem em relação e polarização no jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

Segundo Bachoffen, a dissolução do matriarcado e o advento do patriarcado permitiram o surgimento das *epopéias*, estas transmitem narrativas míticas, rituais e simbólicas que relatam a ultrapassegem do matriarcado pelo patriarcado. O simbolismo ritual que transmite tradição cultural institui, portanto, o triunfo do patriarcado diante do matriarcado. Pode-se afirmar

que já na teoria do matricardo de Bachoffen, encontra-se uma ousada teoria do simbolismo ritual. Em consequência disso, seus estudos se tornaram um ponto de ruptura com os estudos clássicos da Antropologia e Etnologia que até então, tinham um forte viés biologista e evolucionista.

O Matriarcado, como outros estudos da segunda metade do século XIX, buscava se distanciar das Ciências Naturais, interpretando transformações da vida social a partir do diálogo com a Filosofia e o Direito. A pesquisa de Bachoffen indica que não foi somente a vida na sua realidade concreta que impôs distinções entre homem e mulher, masculino e feminino, matriarcado e patriarcado, mas, principalmente, essas polarizações se instituem a partir das práticas religiosas advindas da ideia de um poder superior, ou ainda, uma idéia de transcendência que permite identificação, mimetismo e imagem especular.

No simbolismo ritual que transmite justaposição entre homem, deus e o animal, tanto as narrativas míticas do matriarcado como aquelas do patriarcado, sustentam a subversão da ordem, com essa subversão as polarizações e conflitos transmitem ordem e desordem como pressupostos dos laços sociais. Por isso, patriarcado e matriarcado se complementam na medida em que se constroem em polarização e descontinuidade. Essa complementariedade é comprovada na própria obra *O Matriarcado*, que se tornou a verdade da realidade patriarcal descrita por F. Engels em *A origem da família, propriedade e do Estado* de 1887.

Bachoffen se tornou uma fonte privilegiada de pesquisa para estudiosos como Morgan, Frazer, Freud, entre outros que fazem alusão ao matriarcado. Porém, a importância de suas pesquisas surge a partir de utilização de sua obra por F. Engels, que pretende em suas análises, confirmar algumas características da sociedade patriarcal burguesa. De acordo com Linhares García (1985), que prefaciou a edição do livro *El Matriarcado – una investigation sobre la ginecocracia em el mundo antiguo segun su naturaleza religiosa y jurídica* na Espanha, essa obra foi esquecida e até mesmo ignorada durante certo tempo, mas, passou a ter importância após ser utilizada e citada por F. Engels que em *A origem da família, da propriedade e do Estado* apresenta uma teoria do caráter histórico da família no diálogo com os estudos de Bachoffen.

Essa suposta comprovação que Engels insiste em sustentar, segundo Burkert (2005), é extraída do simbolismo ritual que utiliza a narrativa mítica e ritual de justaposição entre homem, deus e o animal que depende da simbolização do feminino, pois, com esta simbolização as culturas controem sua *comédia de inocência* para dissimular e controlar as polarizações de diferença sexual, ou ainda, instituir os campos masculino e feminino, as noções de homem e

mulher, matriarcado e patriarcado, campos em constante polarização que encontram mediação e equilíbrio na ordem sacrificial.

Por que afinal o matriarcado se institui como um passado fracassado do domínio das mulheres sobre os homens? Ou ainda, por que o matriarcado é anterior ao patriarcado, se no simbolismo ritual as divindades masculinas se instituem em correspondência às divindades femininas? Para Burkert (2005), o tempo de matriarcado ou ainda, de domínio exclusivo das mulheres jamais existiu como organização social, essa narrativa ao se constituir em polarização ao patriarcado, apenas alimenta o simbolismo ritual que se institui como ordem ritual *simbólico-fálica*, uma ordem ritual, que transmite a superposição entre homem, deus e o animal em correspondência com a simbolização do feminino.

De acordo com Burkert, não existiu o matriarcado dominado pelas mulheres, essa construção mítica e ritual contribui para manter a *comédia de inocência* que transmite a justaposição entre homem, deus e animal e simultaneamente transmite simbolismo ritual. Burkert analisa a posição das divindades femininas nas disputas rituais e simbólicas que envolvem a justaposição entre homem, deus e o animal no Olímpio. Inicialmente, a teoria sacrificial de Burkert se detém na análise e interpretação das *estatuetas femininas*, imagens de divindades femininas do politeísmo grego encontradas em diferentes fases históricas que, para ele, são testemunhos de uma continuidade de tradição cultural, assim:

A côte des rites sacrificiels et funéraires, un remarquable témoignage de la continuité entre l'âge des chasseurs et l'ère agricole est fourni par les statuettes féminines qu'on ait reconnu depuis longtemps que ce nom n'était guère pertinent. On les trouve au Paléolithique supérieur, de La Sibérie à l'Espagne, et on les recontre aussi pendant tout le Néolithique, où elles on perdure avec de nombreuses variantes jusqu'à la époque des grandes cultures, souvent comme figurines très "primitive" de toutes petites dimensions. A cette étape de leur évolution, elles ne sont pas faciles à interpreter; il serait vain de postuler qu'elles aient eu un sens et une fonction univoques et clairs au Paléolithique (BURKERT, 2005, p. 76-77).

Essas *estatuetas de Vênus*, como indica Burkert, foram encontradas na Europa Oriental, na Sibéria e na Europa Ocidental, elas se constituíam de imagens de mulheres talhadas em pedras moles como esteatite, calcita, calcário, ossos, marfim ou argila endurecida ao fogo, são os objetos de cerâmica mais antigos que se tem conhecimento no processo de civilização em curso. Uma das primeiras estatuetas catalogada em escavações arqueológicas do Paleolítico Superior foi a imagem de uma mulher encontrada em 1864 pelo Marquês de Vibrayeem Laugerie-Basse na Dordonha.

Essa imagem ficou conhecida como a *Vênus Impudica*, ela era do período

Magdaleniano, no Paleolítico Superior. A alusão a *Vênus*, uma das mais importantes deusas da antiguidade romana, se torna a referência na classificação dessas deusas. A imagem da *Vênus* do Período Magdaleniano do Paleolítico Superior não tem cabeça, pés ou braços, apenas o tronco e cabeça foram esculpidos. A *Vênus Impudica* leva esse nome devido a grande abertura vaginal e os seios em destaque, aspectos que se repetem em outras estatuetas encontradas em pesquisas arqueológicas; essa estatueta apresenta analogias com as estatuetas da famosa *Sheela na gig de Kilpeck* encontrada na Inglaterra que tinha também os lábios vaginais e os seios em destaque.

Essa simbologia se repete em inúmeras outras estatuetas encontradas ao longo de fases da História e da Pré-história. Em anos posteriores a 1864, por exemplo, foram encontrados pequenos bustos femininos na caverna dos Pirineus, aqui as estatuetas também estão com os seios em destaque. Do mesmo modo, em 1894 foi encontrada a famosa estatueta de *Vênus de Brassempouy* nas expedições do arqueólogo francês Édouard Piette. Quatro anos mais tarde, outras estátuas de *Vênus* foram encontradas na caverna de Balzi Rossi pelo arqueólogo Salomon Reinach; e em 1908 foi encontrada a *Vênus de Willendorf* num depósito no vale do Danúbio, na Áustria.

Desde essas primeiras descobertas, cerca de cento e cinquenta a duzentas *Estatuetas de Vênus* foram encontradas entre os Pirineus, nas planícies da Sibéria, no Lago Baikal na Inglaterra, em Çatal Höyük na Grécia, ou ainda no Egito. Em que se diferenciam e se distanciam as deusas da antiguidade Paleolítica e Neolítica encontradas em escavações arqueológicas? De acordo com Burkert, mesmo no Paleolítico não se pode afirmar com segurança que essas divindades tinham sentido e função unívocos e claros. Na Sibéria essas divindades pertenciam ao domínio das mulheres, mas, provavelmente em conexão com os animais caçados. Do mesmo modo:

À Çatal Höyük par ailleurs, de grandes statuettes en plâtre représentant une déesse, parfois deux, sont dressés dans les sanctuaires domestiques au-dessus des ossements des morts. La déesse est en train d' 'accoucher, les jambés écartés, et tout autour d' elle il n' y a que des trophées de chasse, corne de taureaux ou crânes de sangliers. Dans plusieurs exemples, des crânes de taureaux, une fois même un crâne de bœuf, émergent de ses cuisses ouvertes. La déesse est La Mère des Animaux qui sert à la chasse et au sacrifice, elle se présente comme une puissance dispensatrice de vie, alors qu' elle gouverne les morts. Sur une des peintures murales, un groupe des hommes-léopards danse autour d' un cerf; la déesse apparaît trônant entre deux léopards: à son service, elle a la communauté des chasseurs, l' Homme Necans transformé en "Predateur". L' iconographie trouve son prolongement direct dans l' image de Cybèle trônant entre deux lions. Le jeune garçon si intimement lié à la grande déesse de Çatal Höyük serait-il déjà le précurseur d' Attis-Adonis? (BURKERT, 2005, p. 77).

A ausência de informações dificultou as interpretações dessas estatuetas, por isso, diversas explicações tentaram encontrar a origem, finalidade e importância dessas divindades femininas nas práticas religiosas pré-cristãs. Alguns estudiosos acreditam que essas imagens simbolizavam segurança e sucesso; outros afirmam que essas estatuetas simbolizavam ícones de fertilidade, sensualidade e pornografia; por fim, outros crêem que essas divindades eram deusas locais associadas às narrativas míticas e rituais de grupos locais com suas especificidades míticas, religiosas e suas crenças em deusas populares e pecadoras.

Do Neolítico à idade do bronze, segundo Burkert, os ídolos femininos passaram por profundas e evidentes transformações, pouco a pouco essas imagens se tornam mais diferenciadas. A teoria sacrificial de Burkert sustenta que não é possível colocar sob o mesmo plano as estatuetas de *Sesklo*, imagens de mármore encontradas nas *tumbes cycladiques* e as estatuetas de *Lerna*, provenientes dos santuários dos *palacios minuanos*. Essas imagens apresentam continuidade e diferenciação, elas têm raízes comuns, se assemelham em aparência física, tamanho e feições, porém, enquanto as deusas encontradas nas *tumbes cycladiques* apresentam um estado mais primitivo e são mais similares em aparência, às deusas dos palácios minuanos são mais diferentes entre si.

Apesar dessas diferenças encontradas em divindades de períodos e culturas distintas, essas deusas de diferentes épocas e lugares se aproximam por que através do simbolismo ritual percebe-se que ao longo do tempo, essas divindades se tornam predominantes prisioneiras de um santuário ou de uma cidade. No politeísmo grego, “cada uma é a grande deusa, a cabeça de uma sociedade masculina, cada uma é representada com seus atributos a mestre dos animais, ela é a mestre do sacrifício mesmo no caso de Hera ou Démeter”. (BURKERT, 2005, p. 77). Assim, Artémis é estreitamente ligada ao mundo da caça, mas, é *Artémis de Éphese* que mais se assemelha a *Cybele asiática*.

Nesse mesmo sentido, continua Burkert, na personagem de *Afrodite Oriental*, se reconhece o tipo oriental da deusa nua, ela mesma considerada um antigo avatar das antigas *Estatuetas de Vênus*, que se tornaram mais sexuais com o progresso da civilização. Porém, paradoxalmente à proporção que são retratadas a partir de seus atributos sexuais, essas divindades se tornam menos perigosas. Assim, apesar de algumas transformações, a *deusa Ishtar* permanece continuamente a deusa da guerra, ou ainda, pode-se afirmar que é *Vênus* que aporta a vitória a um *Sylla* ou um *César*. (BURKERT, 2005, p. 77).

Com essas interpretações, Burkert sustenta os pressupostos da sua teoria do simbolismo ritual e confirma a constituição do jogo justaposição entre homem, deus e o animal em dependência e correspondência à simbolização do feminino. Além disso, as estatuetas encontradas em pesquisas arqueológicas permitem que Burkert empreenda sua interpretação da *Revolta das Mulheres* que culminou no *extermínio dos homens*. Os *rituais dionísicos* se constituem de um ritmo de *dissolução* e *novo início*, um ritmo que Burkert segue a partir dos *rituais fálicos* que constituem os *cultos dionísicos* e seus elos com o massacre dos homens.

Os *rituais dionísicos*, como afirmam Girard (1990) e Burkert (2005) se caracterizam pelas bufônicas e alegres *procissões fálicas*, pelo gozo místico associado aos prazeres sexuais e o vinho. Os acontecimentos míticos e rituais ligados a Dionísio estão emaranhados na sua própria história de aventuras como homem, divindade e animal. Assim, por exemplo, Dionísio, antes de subir definitivamente para o Olímpio, decidiu descer ao inferno, comandado pelo seu tio Hades, deus do mundo subterrâneo, para salvar sua mãe.

Dionísio foi procurar a sombra de sua mãe Semê, que foi traída pelas irmãs, que num plano cruel conspiraram com Hera para aprisioná-la no inferno. Dionísio pretendia restituir a vida à mãe, antes de subir para se tornar um deus no Olímpio e nunca mais retornar a terra. Para chegar ao inferno, Dionísio foi obrigado a atravessar o perigoso *Lago de Lerna*, um lago sem fundo, conhecido como a morada da *serpente Lerna*, que tinha um acesso ao mundo do inferno. No decorrer desse trajeto, não sabendo exatamente que caminho seguir, Dionísio encontrou o único morador daquelas trevas, Prosiminos, a quem pediu informações para atravessar o rio.

Prosiminos decide ajudar Dionísio, antes, porém, exige uma recompensa e solicita que caso retorne da sua perigosa viagem, Dionísio “se entregue a ele como uma mulher” (BURKERT, 2005). Dionísio prontamente aceitou, Prosiminos o orientou e então, ele seguiu viagem até encontrar a mãe, cuja alma libertou do inferno. Após retornar pelo mesmo trajeto, Dionísio tomou conhecimento da morte de Prosiminos, apesar disso, Dionísio cumpriu a promessa feita a ele, por isso, em sua homenagem instituiu o *culto ao falus* nos seus *rituais dionísicos*.

De acordo com algumas legendas, inicialmente, Dionísio enterrou o tronco de uma árvore na tumba de Prosiminos, um *representante do falus* que deu origem as *procissões fálicas*. Segundo Clemente, que descreveu esses rituais (BURKERT, 2005), o encontro entre Dionísio e Prosiminos não foi amigável, os dois brigaram por que Prosiminos queria submeter Dionísio aos

seus prazeres sexuais. Em outra versão, descreve-se que em meio a conflitos sexuais entre ambos, Prosiminos tentou castrar a divindade. A descrição de Clemente dilui o possível encontro sexual entre Dionísio e Prosiminos num conflito dessexualizados. Apesar disso, ambas as versões culminam na simbolização de um *falus* erguido por Dionísio em homenagem a Prosiminos.

Segundo os relatos de outro autor, Lucie, o advento dos *cultos fálicos* remete a esses acontecimentos que marcaram o encontro entre Dionísio e Prosiminos. Dionísio como o irmão Apolo, viveu romances com ninfas, musas e jovens homens, os mensageiros e guerreiros hermés. O encontro sexual entre Prosiminos e Dionísio está simbolizado em diversos aspectos rituais das procissões fálicas. Assim, Dionísio era conhecido por seus trejeitos afeminados. Do mesmo modo, os adoradores dos seus cultos e participantes do seu ritual deveriam se travestir de mulher, assim:

La mythe étiologique montre clairement que l' erection d' un phallus dionysiaque est une restauration après certaines forms de mort. Dionysios lui-même, archetype de ses adorateurs, avait promis à Prosymnos qu'il se soumettrait à lui comme une femme. Quand il revint du royaume des morts après la mort de Prosymnos, le dieu érigea un phallus fait em bois de figuie. Une fois de plus, Clément s' est servi de ce mythe dans une intetion polemique, mais Lucien s' y réfère explicitement, et son allusion se retrouve sur de vases athéniens du VI^e siècle qui représentent la phallophorie (BURKERT, 2005, p. 70).

Esse simbolismo expressa correspondência entre *castração ritual* e *culto ao falus*, nessas correspondências a comunidade sacrificial institui rituais de *renúncia* e *restituição*. Entre duas ordens *rituais simbólico-fálicas* se instaura um breve *período de licença*, conhecido como matriarcado. Nesse período, os *cultos dionísíacos* ocupam importante posição nos rituais cívicos das pequenas cidades rurais da antiguidade grega pré-cristã.

A polarização da diferença sexual implicada na ordem do sacrifício ritual encontra uma resolução nos *rituais dionísíacos* ou ainda, na absolutização no *assassinato dos homens* que morreram nas mãos ensanguentadas das suas mulheres, amantes e filhas. De acordo com algumas lendas, o *massacre dos homens* se iniciou no decorrer dos *rituais dionísíacos*, quando as mulheres acometidas de um delírio místico mataram os homens, maridos, filhos, pais e amantes,

De acordo com essa narrativa mítica e ritual, o *massacre dos homens* tem diferentes desfechos, motivos e resoluções. A *Revolta das Mulheres* da cidade de Lemnos apresenta clara correspondência com a narrativa mítica e os rituais cívicos que festejam o nascimento dessa cidade. O seu renascimento após o delírio místico que se apossou das mulheres no decorrer dos *cultos dionísíacos* se torna o centro das festividades sacrificiais em homenagem ao *novo início*

após o inesquecível e trágico massacre. Para Burkert, os *cultos dionisíacos* são formas rituais de *renúncia* e *restituição* que permitem à passagem de uma ordem ritual, simbólica à outra. Por isso, ele afirma que o advento dos *rituais fálicos* não simbolizam o encontro sexual de duas caras-metades, macho e fêmea, seres de natureza e completude, mas, a dominação de um pólo sobre o outro.

A *ordem fálica* ao instituir o *falus* como organizador da diferença sexual entre os dois sexos, pretende impor um simbolismo ritual que simboliza poder e dominação. Desse modo, para Burkert, a construção de um grande *falus* para ser adorado nas *procissões fálicas* da antiguidade grega indica que a *ordem fálica* e o objeto nela adorado são instituídos para intimidar, não para procriar. O *falus* ao contrário do seu modelo, jamais se torna impotente, essa ordem não foi instituída para procriar, mas, para intimidar, por isso, os *falus* adorados em procissão eram grandes e em contínua ereção.

De acordo com Burkert (2005), quanto mais o *falus* é retratado de maneira bufônica, grande, potente mais ele revela do cômico e grotesco. Essa simbolização cômica caracteriza o *período de licença*, uma fase bufônica e irônica da vida, na qual o homem, inventor das armas sérias, teorias científicas e bombas atômicas, dissimulam sua crueldade impondo sutilmente, após esse *período de licença*, uma nova ordem sacrificial. Uma nova forma sagrada de violência ritualizada e *fálica* em correspondência a uma simbolização do feminino instituída por essa ordem ritual que se institui no lugar da ordem anteriormente destruída.

Nesse sentido, as *procissões fálicas* que constituem os *rituais dionisíacos* apresentam contiguidade com o *massacre dos homens*, um é perda, *renúncia* ritual; o outro, *restituição*, um *novo início* após a destruição. Burkert interpreta essas assimilações através do simbolismo ritual que transmite justaposição entre homem, deus e o animal em correspondência com a simbolização do feminino. Para ele, o mais célebre mito de *Revolta das Mulheres* nos remete a Hefaista, uma cidade da antiguidade grega situada na ilha de Lemnos, sua população e civilização pré-helênica guardou descatacada originalidade até o Século VI A.C.

A cidade de Hefaista era conhecida pelos seus antigos rituais realizados no *Templo dos Cabires*. De acordo com algumas lendas, os gregos consideravam os habitantes dessa cidade como selvagens, por isso, eram conhecidos como *Tyrcernes*, falavam e escreviam uma língua desconhecida, talvez do tipo *anatolian*; apesar de ter sido tomada por Miltiade e colonizada por cleroques atenienses, Hefaista resistiu à colonização, por isso, seus mitos e rituais

foram transmitidos através de diversas gerações.

Entre todos os crimes de Lemnos, a linguagem comum destacou e isolou o *extermínio dos homens*, acontecimento associado ao horror em todos os cantos da cidade como cantou o *Coro dos Choéphores* em Esquilo. A história das lemnianas assassinas de homens se tornou conhecida por estar associada ao famoso *Navio dos Argonautas*, que saiu da cidade dos Argos em busca do *Velocíno de Ouro*, em grego Χρυσόμαλλον Δέρας, ou ainda, o *tosão de ouro*, os pêlos de ouro do carneiro em que Frixo, filho de Atamante, fugiu da Grécia com sua irmã Hele. Para recuperar esse importante objeto, portanto, foi organizada uma seleção para escolher os mais corajosos, destemidos e valentes guerreiros da antiguidade para participar da expedição de um imponente navio.

Os tripulantes da *Nau Argos* que seguem na perigosa expedição rumo à Cólquida para recuperar o *tosão de ouro*, eram chamados *Argonautas*. Segundo algumas narrativas míticas (GRIMAL, 2007), Éson foi destronado pelo seu meio-irmão Pélias, filho de seu pai com sua malvada madastra. Mas, o filho de Éson, Jasão, exilado em Tessália aos cuidados do centauro Quíron, decidiu lutar para retomar o trono do pai, que haviam roubado. Quíron era considerado superior diante dos outros centauros como os sátiros, conhecidos por hábitos bebedores, indisciplinados, sem cultura e propensos à violência quando ébrios. Enquanto Quíron ao contrário, era conhecido por sua inteligência, civilização e bondade, além disso, ele era famoso por seus conhecimentos e habilidades com a medicina.

O rei Pélias, para desembaraçar-se de Jasão que retornou para a cidade no seu reinado, fez dele o chefe da expedição dos *Argonautas*. Jasão comandava em torno de cinquenta jovens valentes guerreiros, os mais belos e renomados heróis da antiguidade. Cada um tinha uma missão de acordo com as habilidades desenvolvidas. Assim, Orfeu, que possuía o dom da música, cadenciava o trabalho dos remadores e principalmente, com seu canto procurava abafar o canto das sereias que seduziam os navegantes.

Segundo diversas lendas, Argos, o filho de Frixo que construiu a navegação recebeu o nome *argonauta* em homenagem ao homem que a construiu. Tífis, um discípulo de Atena no ofício e arte da navegação, se tornou o piloto da *nau*, nessa função ele permaneceu por pouco tempo, pois, foi morto na Bitínia, que foi substituído por Ergino, filho de Poisédon. Além desses heróis faziam parte da *nau dos argonautas* os gêmeos Castor e Pólux, filhos de Zeus e Leda; Admeto, o filho do rei Feres; Ídmon e Anfiarau, importantes adivinhos. E ainda, Teseu,

considerado o maior herói grego; Hércules que não participou de toda a expedição; Etálides, o filho de Hermes que atuou como arauto e os irmãos Idas e Linceu.

Jasão, o comandante da expedição casou-se com Medéia. Segundo algumas lendas, ela era a princesa filha do rei Aetes de Cólquida e neta do Sol, era uma bruxa que apaixonou-se pelo valente e volúvel Jasão assim que o viu. Por ele traiu seu pai e utilizando-se dos seus poderes mágicos roubou o *Velo de Ouro* e fugiu na *nau* com o seu adorado amante. Eles retornaram para a sua cidade de Iolcos em Tessália, foram recebidos com festividades e alegrias por que Jasão cumpriu sua missão. Medéia tirou Jasão de dificuldades em outro momento, quando Pélias, ainda sonhando em se apoderar do *velocino de ouro*, solicitou às suas filhas que pedissem para Medéia um remédio que o rejuvenescesse.

Jasão pediu que Medéia enviasse uma receita errada ao rei, que morreu logo após fazer uso do remédio, mas, sua morte fez a população se revoltar contra o casal que foi, então, obrigado a abandonar Tessália. Após esses acontecimentos o casal e os filhos fugiram para Corinto, onde viveram exilados durante dez anos, até que Jasão se encantou pela jovem e bela Gláucia, a jovem filha de Creonte, rei de Corinto. Para ficar com ela, Jasão abandona Medéia e os filhos e casou-se com Gláucia, para livrar-se definitivamente de sua ex-mulher provoca seu sogro a expulsar a feiticeira e seus filhos de Corinto.

Medéia, inconformada, traída e humilhada, planeja uma vingança contra o ex-marido, assim, ela matou os filhos que teve com Jasão e em seguida apresentou Gláucia com um manto mágico que incendiou-se no corpo da mulher de Jasão, matando-a juntamente com seu pai. Após esses trágicos acontecimentos, as lendas míticas descrevem diversos fins para o ex-comandante dos *argonautas*. Alguns relatos descrevem que Jasão cheio de dor se suicidou. Outras descrições relatam que Jasão não escapou da vingança de Medéia, que provocou sua morte esmagando-a no *navio Argos*.

Após a morte de Jasão, Médeia casou-se com o rei Egeu, pai de Teseu, com quem teve um filho, Medos. Em consequência disto ela tentou conspirar contra a vida de Teseu, tentando envenená-lo, mas, suas artimanhas foram descobertas, por isso, Medéia foi obrigada a sair da cidade e retornou para Cólquida, sua terra de origem. Tempos depois ela se tornou uma importante deusa nas cidades de Corinto e Tessália, sua vida se tornou interesse de obras artísticas e literárias.

Eurípides, Ésquilo, Ovídio e Sêneca deram versões literárias para esse mito nas peças

de teatro que escreveram. Mas, são os elos entre a *nau* comanda por Jasão e um *novo início* após o *massacre dos homens* na cidade de Lemnos, que interessam na teoria sacrificial de Burkert. Inúmeras lendas e autores forneceram descrições detalhadas do *massacre dos homens* em Lemnos. Segundo Philostrato de Lemnos, cujos parentes eram sacerdotes na cidade de Hefaista, essa e outras cidades gregas foram marcadas por esse massacre, um acontecimento trágico que ocorreu de várias formas, esse fato:

[...] commence, de manière typique, avec un adultère. Mais cette fois, la collectivité masculine toute entière est impliquée. La colère d' Aphrodite – qui remplace ici Hera, la déesse du mariage – frappé les femmes de Lemnos et elle envoie un mal obscur, une mauvaise odeur qui fait fuir les hommes. Ils se consolent dans le bras de jeunes captives de Thrace. Les femmes forment alors une conspiration que éclate dans une revolte nocturne. Au cours d' une nuit sanglante, toute la population mâle de l' île est massacre, non seulement les époux, mais aussi les pères et les fils de ces femmes déshumanisées. Cette action est encore plus radicale que celle de Procné. L' île appartient désormais aux femmes, qui la gouvernent en amazons. Mais, ce n' est que une transition, une période intermédiaire (BURKERT, 2005, p. 224).

Outras lendas relatam que esse massacre foi uma maldição não de Afrodite que representava Hera, a deusa do casamento, mas, de Medéia que soube de uma traição de Jasão com Hypsipyle, filha de Thoas e neta de Dionísio. Em qualquer dessas versões, um simbolismo ritual se institui, uma divindade feminina do Monte Olímpio joga uma maldição sobre as mulheres das diversas cidades gregas. A simbolização desse conflito absorve os conflitos existentes em torno da própria organização social da cidade de Hefaista na ilha de Lemnos, cuja história é marcada pela disputa de extração da *sagrada terra lemniana*.

Os rituais religiosos de Hefaista eram comandados pela sacerdotisa de Artémis no *Mont Mosychlos*, lugar onde Hefesto caiu do céu quando em meio a uma briga de Zeus e Hera, foi arremessado para a terra. Segundo alguns relatos, em Lemnos, o insuportável odor havia sido enviado por uma maldição de Afrodite, a mulher de Hefesto, o antigo rei de Lemnos, que foi traído pela sua mulher com Áres, seu jovem e belo amante. Ao saber da traição, Hefesto armou uma armadilha para aprisionar Afrodite e o amante e os prendeu numa rede de pesca que havia escondido acima da cama da esposa.

Após prender os amantes, Hefesto levou-os ao Olímpio e exibiu os apaixonados ainda desnudos e emaranhados na rede de pesca, diante de todas as outras divindades do Olímpio. E somente diante das preces e solicitações de Poséidon, Hefesto libertou Afrodite e Áres. Envergonhada, Afrodite foi obrigada a sair de Lemnos, mudando-se para a cidade de Chipre, enquanto Áres partiu para a cidade de Thrace. Para se vingar das mulheres da cidade de Hefaista

que riram de Afrodite ela enviou o desagradável odor, um cheiro insuportável que emanava do corpo das mulheres e afastava seus maridos, filhos e amantes.

A ilha de Lemnos era conhecida pela sua valiosa terra, que se constituía de pequenos discos de argila avermelhados de reconhecida fama, essas terras adquiriram uma reputação de remédio universal e suas características de terra milagrosa se conservaram no Oriente Médio até o século XX. Galen visitou Lemnos pessoalmente para observar e acompanhar a maneira como se extraía a terra lemniana e o ritual da *Festa do Fogo*, ritual anual realizado em Lemnos, esses rituais sagrados eram realizados em correspondência com a extração da terra (BURKERT, 2005, pg. 277).

Os rituais de *Festa de Fogo* e a *extração da terra* remetem à história mítica e ritual da ilha de Lemnos, esses rituais eram realizados no dia 28 de agosto e era comando por um sacerdote local. Dioscoride, estudioso que acompanhou a extração sagrada da terra em Lemnos e observou os rituais da *Festa do Fogo*, descreveu o sacrifício ritual de cabras que eram realizados nesses rituais. Mas, segundo os relatos de Galien, os lemnianos não queriam mais associar seus rituais ao violento sacrifício de cabras, uma vez que o sacrifício ritual de animais em práticas religiosas estava sendo condenados em toda a antiguidade grega. A cabra, assim, era o animal presente no simbolismo ritual de Lemnos, esse animal sagrado apresenta correspondências com o homem no jogo de superposições entre homem, deus e o animal, está presente na moeda local e se tornou o animal símbolo dos rituais festivos da cidade.

O *massacre dos homens*, para Burkert, é um *período de exceção*, nele a vida normal fica em suspenso, nesse período não há fogo, não há sacrifícios aos deuses, nem piras funerárias para se depositar os mortos. Os padeiros e ferreiros encerram o trabalho e a família desaparece. Segundo o historiador helenístico Myrsilos de Lesbos, todos esses acontecimentos se deram por que Medéia com ciúmes de Hypsipile enviou o desagradável odor, “em consequência disso até sua época, um certo dia do ano as mulheres se distanciavam dos homens, seus esposos, filhos, pais e amantes, pelo odor que delas emanava (BURKERT, 2005, p. 226).

O pestilento odor, de acordo com Burkert, culminou na implosão dos casamentos, que representavam a união feliz dos campos em contínua polarização e conflito, essa desordem retorna simbolicamente e ritualmente a cada ano, com regularidade e data fixa e constitui a narrativa mítica, simbólica e ritual da cidade de Hefaista. Instituído como simbolismo ritual o trágico *massacre dos homens* se torna o elemento mítico e ritual pelo qual a cidade de Lemnos se

reconstrói e se renova anualmente após o inesquecível massacre, que estabelece uma *nova origem*, um novo início para Lemnos.

Com o *massacre dos homens* a cidade é destruída, mas, é em consequência desse acontecimento que uma nova ordem se institui, a ordem matriarcal comandada pelas amazonas. Esse período das mulheres no poder, para Burkert, é um *período de exceção*, uma fase transitória entre uma ordem ritual *simbólico-fálica* destruída e outra em construção. Burkert ao contrário de J.J. Bachoffen, não considera o período governado pelas amazonas como um *matriarcado originário*. Em sua teoria sacrificial, Burkert considera o simbolismo do matriarcado como período transitório entre uma ordem simbólico-fálica destruída e outra nova *ordem simbólico-fálica*.

Esse período transitório, contudo, é marcado por trágicos acontecimentos que se expressam nos *rituais dionísacos*, associado as *procissões fálicas* e ao *massacre dos homens*. Esse trágico acontecimento é um *período de exceção* que se constitui em correspondência ao trágico massacre, para Burkert, essa assimilação entre os *rituais dionísacos* e as festas cívicas que remetem ao *massacre dos homens* indica que os traços mais grotescos do mito se transformaram em realidade.

Assim, a festividade anual da *Festa do Fogo* na Ilha de Lemnos possui algumas analogias com outras festas como, por exemplo, a *Festa de Skira* em Atenas. O *extermínio dos homens* está associado a muitas festividades da antiguidade grega, que transmitem história de *origem e novo início* a partir dessa narrativa mítica e ritual. Os *rituais dionísacos* estão implicados na simbolização da relação entre agressividade e violência, por isso, o conflito da diferença sexual ocupa importante lugar nas descrições e análises realizadas sobre os *rituais dionísacos*.

É no decorrer desses rituais que as mulheres de várias cidades, acometidas de um delírio místico decidiram matar os homens que delas se afastaram. Na narrativa mítica as mulheres associadas à *Festa do Fogo* em Lemnos encontram uma saída diferente das mulheres associadas à *Festa de Skira* em Atenas, mas, em ambas o *massacre dos homens* é a resolução de um conflito adivindo das mãos de uma divindade feminina. Assim, segundo algumas lendas, as mulheres da cidade de Atenas também foram amaldiçoadas por uma divindade feminina que enviou-lhes um horrível odor.

Mas, ao contrário de suas irmãs lemnianas as mulheres de Atenas não repudiaram

seus homens e para ocultar o desagradável odor elas mascavam alho, ação que constitui as festividades anuais da *Festa Skira*, uma das mais importantes festas de Atenas (BURKERT, 2005, p. 226). As lemnianas ao contrário dessas mulheres afastaram seus filhos, maridos e amantes para que estes não sentissem o odor, em consequência disso, os homens foram buscar prazeres sexuais com as prisioneiras da cidade de Thrace.

As mulheres de Lemnos descobriram a traição, planejaram uma vingança que culminou no terrível *massacre dos homens* e esse período se tornou uma *exceção*, uma fase transitória lembrada como “um período de sacrifício sem fogo, nele se conseguia comer alguns pedaços de carne crua, mas, após o banquete era necessário jogar os restos dos ossos ao mar”. (BURKERT, 2005, p. 227). A cada ano esse simbolismo ritual é transmitido na história mítica e ritual de *origem* da cidade que comemora anualmente seu novo início com a *Festa do Fogo*.

Nela, anualmente, todos os habitantes da ilha se dirigem até a costa do mar, de lá avistam o navio que trás um fogo novo, puro, que simboliza a reconstrução da cidade após o *massacre dos homens*. Segundo algumas legendas, após esse massacre chegou o navio *Argos* chegou na cidade, nele estavam Jasão e seus comandados. Essa imagem se repete na *Festa do Fogo*, por isso, a cada ano um navio chega trazendo o fogo, tal qual um dia chegaram os *argonautas*. Segundo Philostrate de Lemnos, a nova flâmula quando trazida pelos *argonautas* foi distribuída aos artesãos que utilizavam fogo.

Do mesmo modo, o navio que anualmente aporta na ilha trazendo um novo fogo ritual o distribui para aqueles que executam atividades vitais na cidade. Na cidade de Lemnos, segundo alguns relatos, os artesãos mais importantes na época da reconstrução do massacre eram os ferreiros da *Familia Cabires*, que se diziam filhos e netos de Hefesto. Diversas legendas descrevem que foram esses descendentes do rei Hefesto e do deus Dionísio que retornaram na *nau dos argonautas* trazendo o fogo que pôs fim ao *período de exceção* e ao conflito sexual que levou as mulheres a exterminarem os homens.

Após o *massacre dos homens* na cidade de Lemnos, as mulheres guerreiras chamadas de amazonas tomaram o poder, porém, um acontecimento inesperado mudou o curso dos acontecimentos. Um homem escapou do massacre, seu nome era Thoas, ele era filho de Dionísio e foi salvo por uma das amazonas, sua filha Hypsipile, que como outras amazonas iniciadas nos *rituais dionisíacos* foi convocada a continuar procurando os últimos homens da ilha para matá-los. Entre os desaparecidos estava Thoas, que ao ser encontrado pela filha, recebe dela

a espada com a qual deveria matá-lo, além disso, Hypsipile o travestiu com as vestes da divindade e o escondeu numa caixa de madeira que deixou no barco que participaria da *procissão fálica* na manhã do dia seguinte.

Após o fim da *procissão fálica*, Hypsipile com a desculpa de limpar as sujeiras do barco, retornou ao barco, se distanciou das margens do mar e jogou a caixa com Thoas em alto mar. Horas depois a traição de Hypsipile foi descoberta pelas amazonas, que a aprisionaram e venderam-na como escrava. Enquanto isso, Thoas chegou à cidade de Tauride, onde se recuperou da perigosa fuga e elaborou um plano para retornar a Lemnos e reconstruir a cidade após o *massacre dos homens*. A narrativa mítica e ritual de origem da cidade de Lemnos está associada ao ir e vir do mar, do rei, por isso, o *novo início* advém do mesmo mar que salvou Thoas do massacre.

A fuga de Thoas da cidade é simbolizada na *Festa do Fogo*, do mesmo modo a *Festa de Skira* assimila a história de um rei em sua vida infantil e adulta, um rei também envolvido numa fuga, o rei Eriictônio, o pequeno Eritônio, que segundo algumas lendas (GRIMAL, 2007), nasceu do sêmen de Hefesto. Desse modo, enfurecido pela traição da esposa Afrodite, ele decidiu voltar seus amores e desejos para a virgem Atena, que ele retirou da cabeça do pai Zeus, já uma mulher adulta. Certa vez, segundo uma lenda, Hefesto tentou agarrar a deusa guerreira, que dele tentou se desvencilhar, debatendo-se nos seus braços. Isso despertou ainda mais o desejo sexual do rei de Lemnos, que teve uma ereção e gozou nas coxas da deusa virgem Atena, enfurecida e enojada ela limpou-se imediatamente com um lenço e em seguida joga-o na terra.

Na terra germinou o sêmen de Hefesto, nascendo então, o pequeno Eriictônio, que se transformou no grande Eriictônio, o rei de Atenas, cidade cujo nome é uma homenagem a sua mãe virgem, Atena, a irmã de Hefesto que como ele, não nasceu de um ato sexual. Segundo algumas lendas, Hefesto era filho de Zeus com sua esposa legítima Hera, o seu nascimento encontra correspondências com o nascimento de Atena, uma vez que a esposa de Zeus, o gerou sozinha para se vingar da divindade, que gerou Atena sem unir-se a Hera ou qualquer outra mulher. Alguns relatos afirmam ainda, que após o nascimento de Hefesto, sua mãe o entregou a Cedalfon, um homem que lhe ensinou a arte dos metais e do fogo, tornando-o um homem importante por deter o domínio do fogo e dos metais.

Hefesto construiu palácios olímpicos, armaduras, ferramentas e armas; algumas lendas o descrevem como um deus agressivo, raivoso e violento; somente na guerra ele

encontrava a felicidade, por isso, o pai afastou-se dele. Hefesto tinha ressentimentos tanto por Zeus como por Hera, pois, considerava seus pais os culpados pela sua deficiência física e sua feia aparência. Inúmeras e diferentes versões explicam a deficiência física de Hefesto, assim, algumas lendas descrevem que certa vez, Zeus e Hera brigavam por causa de Hércules, filho de Zeus com a mortal Alcmena, Hefesto ainda menino se manifestou a favor da mãe, Zeus enfurecido segurou o filho pelos pés e o lançou do alto do céu até a terra.

Sua queda durou o dia inteiro e quando a noite chegou, finalmente ele caiu quase morto na ilha de Lemnos, onde um morador tomou conta dele e o iniciou nas artes do fogo e do metal. Outras lendas relatam que Hefesto nasceu com a deficiência, o que deixou Hera inconformada e, por isso, assim que ele nasceu, a deusa o lançou do alto do Monte Olímpio para que os outros deuses não vissem o filho deficiente que ela havia gerado de Zeus. Nesta versão, Hefesto é arremessado pela mãe e cai em pleno mar, mas, as *ninfas* Tétis e Eurinome o salvam e o criam numa caverna submarina até os nove anos de idade.

Essa narrativa mítica se associa a descrição de uma vingança posterior que Hefesto planejou contra sua mãe Hera, que ele aprisionou num trono de ouro feito especialmente para ela. Segundo uma lenda, Hera ao receber o trono de ouro enviado ao Olímpio, sentou-se no valioso presente, imediatamente as algemas de ouro a acorrentaram. Diante de tal crueldade, os deuses do Olímpio exigiram que Hefesto soltasse a mãe, uma vez que somente ele poderia abrir os grilhões de ouro que havia colocado no trono, porém, ele se recusou. Diante disso, as divindades solicitaram que Dionísio convencesse Hefesto a libertar a mãe.

Dionísio tentou convencer o irmão que continuou irredutível, ele então, ofereceu-lhe vinho, embriagou Hefesto e o convenceu a libertar a mãe; segundo um relato, ainda bêbado ele montou em asnos e retornou ao Olímpio para libertar Hera. Poderoso pelo domínio do fogo e dos metais, Hefesto ocupa um importante lugar no templo de Acrópole em Atenas, o que demonstra que seus domínios extrapolam a ilha de Lemnos. Ritualmente e miticamente Hefesto está ligado a Atena, Argos e Delós, cidades onde ocorreram os *massacres dos homens*.

Como rei da cidade de Hefaista, o filho de Zeus está ritualmente e miticamente implicado nos rituais da *Festa do Fogo*, como pai do pequeno Erictônio ele está implicado também na *Festa de Skira* em Atenas. Os laços rituais da cidade de Lemnos se constituíam a partir dos rituais de *Männerbund*, organizadas em torno da *extração da terra sagrada* e dos minérios dela extraídos. De acordo com Burkert (2005), os diversos relatos sobre a reconstrução

da cidade de Lemnos, destacam que nessa cidade não foram os cavaleiros brancos, os portadores de escudo ou uma organização militar que reconstruiu Lemnos, como ocorreu com outras cidades gregas, mas, uma organização instituída nos moldes de um *Männerbund*. Uma confraria de ferreiros, portanto:

Selon le mythe, les Cabires, fils ou petits-fils de l'Héphaistos de Lemnos, étaient eux-mêmes des artisans. Leur sanctuaire, le Cabiron, a fait l'objet de fouilles sur l'île de Lemnos, non loin d' Héphaistia, et la continuité du culte entre l' époque préhellénique et la période hellénique est étonnant. Une communauté d' initiés se rassemblait dans ce sanctuaire pour des fêtes secrètes, dans lesquelles le vin jouait un rôle essentiel. En tant qu' adorateurs des forgerons mythiques, ils constituaient vrai semblablement un Männerbund dont l' origine était sans doute une confrerie de forgerons (BURKERT, 2005, p. 227).

Segundo algumas legendas, o *navio dos argonautas* retornou trazendo os descendentes de Hefesto, membros da *Familia dos Cabires*, a família de ferreiros que abandonou Lemnos diante do horror causado pelo abominável crime das mulheres. O mar frequentemente está implicado nos rituais de sacrifício devido aos mistérios que o caracterizam, ele recebe simbolicamente e ritualmente, os objetos renunciados e destruídos em ação ritual, dele também retorna a possibilidade de um novo início após a destruição, por isso, o navio ocupa importante lugar nos rituais da *Festa do Fogo*.

Esse simbolismo desmonstra que da imensidão do mar que recebeu os *falus das procissões dionisiacas*, Thoas ressurgiu após sair da ilha também pelo mar, escondido numa caixa de madeira. Do mar chega o navio com os jovens guerreiros, os *argonautas* que trazem o fogo e a força necessária para às amazonas erguerem um templo em homenagem a Afrodite. Segundo algumas legendas, antes mesmo que o navio descesse sua ancôra em Lemnos, os *argonautas* fizeram um juramento perante as amazonas que contribuiriam na construção do templo em homenagem a Afrodite.

O que representa o mar, o ir e vir das ondas nas narrativas míticas e rituais da antiguidade grega? O fenômeno do mar como elemento misterioso da natureza, segundo Burkert, aparece invariavelmente na narrativa mítica e ritual da Ilha de Lemnos e outras cidades da antiguidade por que como relatam legendas míticas etiológicas gregas e asiáticas, a importância do mar nos rituais sagrados indica um evidente simbolismo para as populações marítimas: tantas coisas desaparecem na imensidão do mar sem jamais retornarem, porém, outras tantas coisas dele chegam de forma inesperada.

Do mar, portador de benefícios e mistérios imprevisíveis, retornam símbolos de

renovação, objetos de reconstrução da nova ordem. Os mistérios e perigos do mar se associam à simbolização da polarização dissolução e reparação que constitui a origem mítica e ritual da reconstrução da cidade. Assim, o ir e vir das ondas do mar, que se acalma e se enfurece, leva os velhos rituais, os objetos perdidos, o herói e o bandido. Desse mesmo mar, chegam os signos, símbolos e elementos rituais que ajudarão na reconstrução da ilha após o *massacre dos homens*.

No simbolismo ritual transmitido na *Festa do Fogo* percebe-se que a diferença sexual é eliminada nos *rituais dionisiacos* somente para ser novamente construída e implicada na nova ordem sacrificial e social que se institui e se reconstitui em torno do massacre que eliminou os homens da ilha. Esse massacre levou a destruição da cidade, por isso, segundo a narrativa mítica e ritual, suas terras conhecidas por sua excepcional fertilidade, nesse período, se tornaram inférteis. De forma análoga, às amazonas se tornam inférteis, pois, sozinhas elas não têm como solucionar os problemas da cidade.

Assim, quando elas vêem surgir no mar um grande navio, elas iniciam a preparação de um ritual, um *agôn* para receber a *nau* que trás o fogo e a força para a construção do templo que simboliza o início da reconstrução da cidade. O navio dos *argonautas* retorna no simbolismo dos festejos da *Festa do Fogo* e a cada ano a cidade recebe um navio vindo de cidades vizinhas, ele trás o fogo que iluminará a cidade após os nove dias de purificação.

A chegada da *nau* em Lemnos pôs fim ao ressentimento e ao ódio entre os sexos; segundo uma lenda, o ódio das amazonas pelos homens se dissipou de forma inexplicável e antes mesmo que os jovens guerreiros descessem dos navios, eles já haviam prometido às amazonas que as ajudariam na construção do templo para a deusa Afrodite. Do mesmo modo, antes que avistassem os jovens guerreiros, às amazonas prepararam o *agôn*, um ritual solene, cuja abertura elas realizaram em presença da armada estrangeira. Nesse ritual, elas anunciaram um concurso e oferecem um prêmio ao vencedor da disputa, um suntuoso traje, que simbolicamente transforma o tripulante da *nau* num guerreiro a serviço da deusa da cidade.

No decorrer do *agôn*, segundo algumas lendas, houve a encenação ritual do casamento de uma jovem amazonas e um dos jovens guerreiros, uma celebração com clara assimilação dos *rituais de matrimônio* em correspondência com os *rituais dionisiacos*, esse enlace matrimonial se encerrou com uma orgia nupcial coletiva, dela participaram às amazonas e todos os tripulantes da *nau Argos*. Esse *agôn* expressa uma possibilidade de união e equilíbrio entre os pólos sexuais antes em conflitos, nesse ritual a absolutização da diferença sexual que

levou ao *extermínio dos homens* encontra um desfecho feliz.

No primeiro *agôn* a absolutização do conflito entre os sexos que levou ao *extermínio dos homens* é superada, assim, homens e mulheres encontram novamente equilíbrio a partir dos objetivos que os une em torno da reconstrução da cidade através da construção do templo em homenagem a Afrodite. O *agôn* simbolicamente e ritualmente é a negação do ódio que levou a destruição dos homens, esse ritual demonstra a superação do ódio, por isso, termina num encontro sexual feliz entre amazonas e jovens guerreiros, que se unem através de um casamento festivo, uma união feliz e promissora dos polós antes em conflito.

Para Burkert, o simbolismo ritual da *Festa do Fogo* permite apreender que um evento local, o *massacre dos homens*, foi isolado pela linguagem por que nesse acontecimento se assimilou um discurso de origem que atravessa crenças, rituais, valores e costumes dos habitantes que sobrevivem ao massacre. Segundo algumas lendas, esse extermínio foi “um ato criminoso das mulheres de Lemnos contra os homens”, porém, no simbolismo ritual, ele representa um novo início após o trágico extermínio dos homens. Uma nova Lemnos é reconstruída após o *extermínio dos homens* se anuncia a partir desse massacre que, portanto, está na *origem* da *destruição e reconstrução* da cidade.

O fogo simultaneamente simboliza a destruição e a reconstrução da cidade no decorrer do trágico acontecimento, assim, quando as mulheres iniciaram o massacre a noite, as chamas se apagaram e a cidade permaneceu numa profunda escuridão, essa imagem se repete nas festividades anuais da *Festa do Fogo* que se inicia com nove dias de escuridão, essa expiação remete aos trágicos e sombrios dias que culminaram no *massacre dos homens*. Durante os nove dias de escuridão os habitantes se punem e se castigam na mais completa escuridão lembrando o trágico acontecimento advindo da fúria da divindade, enquanto isso, um navio parte de Delós rumo a Lemnos levando uma nova tocha de fogo a cada ano.

As nove noites de trevas correspondem às nove noites que antecedem o trágico massacre, após esse período, o navio que vem de Delós aporta trazendo o fogo. Segundo algumas descrições, se por ventura, o barco aparece no horizonte antes do encerrar as nove noites de purificação, o navio não pode aportar nos arredores da ilha, ele deve se manter a distância para que os habitantes não avistem a tocha do fogo sagrada da escuridão de suas expiações. Alguns relatos descrevem que nessa escuridão os lemnianos estão a invocar os secretos *deuses citonianos* para expiar a culpa pelo *massacre dos homens*, decorrente de conflitos de diferença sexual.

Anualmente na *Festa do Fogo*, como na chegada da *nau*, o fogo é distribuído simbolicamente para a execução das tarefas vitais da cidade, os primeiros a receber o fogo são os padeiros, ferreiros, sacrificadores e açougueiros. Segundo Philostrato de Lemnos, essa distribuição se limitava a um grupo de cidadãos que ocupavam posição de destaque a partir de suas atividades. Esses elos permitem acompanhar a transmissão da tradição cultural que mantém algumas lembranças, marcas e resquícios da ordem sacrificial destruída com a nova ordem estabelecida após o *massacre dos homens*.

De acordo com algumas narrativas míticas, existia um templo santuário erguido pela *Família dos Cabires* entre a cidade de Lemnos e Atenas, suas ruínas foram objeto de escavações nessa ilha. Segundo algumas lendas, os adoradores desse santuário afirmavam que seus fundadores foram importantes para a reconstrução da ilha de Lemnos, eles eram os *ferreiros Cabires*, os primeiros a instituírem um *männerbund* para relembrar o trágico acontecimento. Esse *männerbund* instituído pelos *Cabires* se organizava em torno das atividades desenvolvidas com ferros e metais.

Esse simbolismo ritual permite apreender que cenas de *destruição e renovação* mantém o funcionamento do jogo de superposição entre homem, deus e o animal, justaposição que funciona em correspondência com a simbolização do feminino. Nessa simbolização do massacre, imagens de contiguidade e descontinuidade se apresentam na polarização da diferença sexual. Esta se torna um dos enigmas a ser desvendado pelos diversos oráculos da antiguidade grega, cujas polarizações sacrificiais transmitem a simbolização do feminino em correspondência com o jogo de assimilações rituais entre homem, deus e o animal.

O conflito da diferença sexual comparece em diversos rituais, lendas e mitos da antiguidade grega, além de ser o centro dos *rituais dionísicos* essa polarização se expressa nos relatos de um diálogo entre Zeus e Hera, as duas mais importantes divindades do Olímpio que discutem para saber quem prova mais prazeres nos amores, se o homem ou a mulher. Zeus afirmou que as mulheres sentem mais prazeres no amor, enquanto para Hera, os homens eram mais felizes nos prazeres sexuais e amorosos. Diante do impasse em que se encontrava, o casal de divindades recorreu a Tirésias, o velho sacerdote de Tebas que segundo algumas lendas, ficou cego por que o rei Palas o castigou, quando ele acidentalmente viu a princesa nua. Diante dos pedidos de Chariclo, Palas recompensou Tirésias fornecendo-lhe o dom da profecia.

Outra versão mais conhecida sobre os dons proféticos de Tirésias relatam que, certa

vez, quando o jovem Tirésias passeava pelo Monte Cilene, conhecido também como *Mont Cithéron*, ele avistou um casal de serpentes se enroscando. Os acontecimentos advindos desse encontro são diversos e variados. Uuma versão afirma que Tirésias separou as duas serpentes; outra legenda relata que o sacerdote feriu as serpentes; e numa terceira versão, conta-se que Tirésias matou a serpente fêmea. Em qualquer dessas versões, a intervenção de Tirésias teve um só desfecho, ele se transformou em mulher e somente após sete anos quando passeava no mesmo local e novamente avistou duas serpentes, separando-as como na primeira vez, Tirésias retornou ao seu sexo de homem.

Devido a esses acontecimentos, Tirésias se tornou o único ser humano a ter passado pela experiência de viver como homem e mulher, motivo pelo qual foi convocado a dar sua opinião no impasse entre as duas divindades mais importantes do Olímpio. Tirésias concordou com Zeus, afirmando que se o gozo do amor se constitui de dez partes, a mulher detém nove partes e o homem uma. Enfurecida em ver seus segredos revelados, Hera cegou Tirésias. Para recompensá-lo da atrocidade cometida pela esposa, Zeus o abençoou com o dom da profecia e o privilegiou com o dom de viver por muitos anos, por isso, como descrevem algumas lendas, ele sobreviveu em sete gerações humanas.

Essa simbolização do feminino a partir dos conflitos da diferença sexual se expressam ainda no *concurso de beleza* no qual Paris escolheu a mais bela divindade feminina do politeísmo grego. Esse concurso se tornou a justificativa para a guerra de Troia. Segundo algumas descrições, a famosa guerra de Tróia teve início numa festa que reuniu todas as divindades do Olímpio num ritual alegre, que teve fim quando Éris, a deusa da discórdia, resolveu acabar a festa por não ter sido convidada. Para isso, ela enviou de forma anônima a Zeus, uma linda maçã em ouro com a seguinte inscrição: *para a mais bela*. Quem será a mais bela divindade feminina do Olímpio? Afrodite? Atena? Hera?

O tumulto se instala, as três deusas mais importantes do Olímpio iniciam uma disputa pela posse do troféu, diante de altas divindades que rivalizam pelo símbolo da beleza, os outros deuses de Olímpio se recusam a votar. Inclusive Zeus, que sabiamente transfere a árdua tarefa para Paris, um mortal, filho de um antigo rei de Tróia, que trabalhava como pastor e vivia cheio de felicidade ao lado de uma *ninfa* doce e adorável chamada Enone. Até que o concurso muda os rumos da sua vida, levando-o ao seu destino. Paris vivia no campo porque dias antes do seu nascimento, a sua mãe havia sonhado que estava dando à luz a serpentes flamejantes que se

enroscavam.

Confusa a futura mãe recorreu a um oráculo que interpretou o sonho, afirmando que essa criança destruiria Tróia. Para fugir desse destino, então, Paris mudou-se para o campo, transformando-se num pastor, até que sua pacata vida foi afetada pela chegada das três deusas que chegaram à sua morada em suas formas reluzentes e magníficas. Antes do resultado do concurso, as três deusas tentaram corromper Paris com promessas de poder e riqueza. Atena sentenciou que se fosse ela escolhida a mais bela, daria a Paris a chefia de uma histórica, importante e vitoriosa guerra. Paris recusou. Hera ofereceu-lhe riqueza e prometeu tornar o pastor de ovelhas Paris, o rei absoluto de toda a Europa e Ásia. Paris também recusou. E somente quando Afrodite prometeu o amor da mais bela mulher do mundo, Helena, Paris cedeu, elegendo-a a mais bela divindade do Olímpio, proprietária absoluta da maçã da discórdia.

Afrodite ignorando solenemente a presença de Enone, a ninfa que morava com Paris, ofereceu Helena a ele, ela era casada com o rei de Esparta, Menelau. Alguns relatos descrevem que Helena e Paris, apaixonados, foram ajudados por Afrodite na fuga que empreenderam para Tróia. Mas, Menelau, o marido traído, enfurecido pediu auxílio ao seu inescrupuloso e malvado irmão, o rei Agamenon; unidos, os dois conveceram todos os outros grandes generais e reis da Grécia a participarem de uma marcha colossal contra os troianos, movimento que culminou na destruição de Troia. De acordo com alguns relatos, o ambicioso Agamenon transformou os infortúnios do irmão Menelau numa desculpa para invadir e conquistar Tróia, conhecida por sua fortaleza impenetrável e seus fortes heróis.

Nesse simbolismo ritual se desenrolam imagens de justaposição entre homem, deus e o animal em correspondência com imagens justapostas da mulher, essa simbolização da diferença sexual permite instituir conflitos de matriarcado e patriarcado, interdição e transgressão, lei simbólica e lei de natureza Simbolização ritual onde o campo do feminino existe em polarização complementar ao campo do masculino, pois, dele depende para impor o jogo de superposições entre homem, deus e o animal.

Com cenas e imagens das assimilações de imagens da ordem sacrificial pela ordem social concluir-se-á este ensaio no próximo capítulo aproximando as relações entre o modo de vida moderno e pós-moderno a partir de imagens do simbolismo ritual descrito nas tragédias gregas. Abordando algumas questões sobre a vida política, religiosa e social na atualidade a partir de alguns autores contemporâneos, encerrar-se-á as discussões, relatos e descrições deste

trabalho, que não se propõem a encontrar uma verdade, mas, compreender como essas verdades se repetem transformando-se a cada vez.

CONCLUSÃO

Nos últimos anos do século XX o modo de vida moderno passou por profundas transformações políticas, sociais e econômicas. Essas transformações e mutações levaram Jean-François Lyotard em meados da década de 1960, a definir as configurações de um novo modo de vida, *pós-moderno*, baseado na superação dos valores existentes no modo de vida moderno. Nesse sentido, diversos estudos tentaram compreender o conjunto de normas e valores existentes na modernidade e o rompimento desta nova forma de vida com os saberes tradicionais.

Seguindo o retorno de Lacan a Freud, o psicanalista francês nos mostra com sua descoberta do *objeto a*, *objeto causa do desejo*, que os efeitos das descobertas de Freud e Marx colocam o homem moderno diante de outra verdade sobre a reprodução da vida humana. Assimilada essa verdade estabelece-se que o *pós-humano* se torna realidade na pós-modernidade; pode-se afirmar com Lacan, que novas formas de enodamento entre o Real, Simbólico e Imaginário se instituem a partir das descobertas do *inconsciente* e da *mais-valia*, do *gozo*, do *desejo* e dos *objetos* que buscam satisfação imaginária, alucinatória e simbólica.

Diversos estudiosos contemporâneos como Badiou, Roland Chemama, Charles Melman, entre outros, chamam atenção para as transformações das formas de subjetivação da vida humana na sociedade contemporânea, que institui novas formas de sexualidade, padrões de famílias e comportamentos individuais e coletivos. Simultaneamente o homem moderno rompe com as diversas tradições e as assimila como objetos de consumo transformados, reificados e absorvidos no modo de vida *pós-moderno*. Os antecedentes dessa sociedade para Zygmunt Bauman, que cunhou o termo *O mal estar da pós-modernidade* (1997), podem ser encontradas nos pensamentos de Freud sobre a história da civilização que se constitui na repressão das pulsões e na normatização do desejo.

Freud, como descrevem diversos autores (Lacan, 1971-1972), Bauman (1997), não faz distinção entre civilização e cultura, esses termos, para ele, são sinônimos e não antagônicos, pois, somente com o advento da noção de civilização o homem pode situar seu devir como ser de cultura. Nesse sentido, *O mal estar da civilização*, *O mal estar do homem na civilização* e *O mal estar na civilização* são traduções recorrentes na obra escrita por Freud em 1930. Obra que, para Bauman, narra a história da modernidade.

Em o mal estar da civilização Freud demonstra como somente a sociedade moderna

pensou em si mesma como uma atividade da *cultura* ou da *civilização*, agindo sobre si mesma. Nesse sentido, Freud retoma as análises sobre a *origem* dos laços sociais e da civilização, que impõem grandes sacrifícios a sexualidade e a vida humana. Os prazeres advindos com a modernidade se instituem a preço de sofrimento. Essa problematização da sexualidade em torno da *renúncia* e da busca de uma satisfação perdida se constitui numa das questões postas por Freud que as analisa a partir das repressões sociais em torno da sexualidade. Essas idéias são retomadas por autores posteriores a Freud, como Michel Foucault, que em três volumes da obra *A história da sexualidade* aponta os discursos repressivos sobre a sexualidade; e Herbert Marcuse filósofo da escola de Frankfurt que na obra *Eros e Civilização* de 1995, revisita a teoria pulsional de Freud relacionando-a com a exploração da força de trabalho no capitalismo moderno.

Os estudos posteriores aos pensamentos de Freud abarcam os chamados estruturalistas e pós-estruturalistas, e ainda, os pensadores da Escola de Frankfurt. Esses pensadores modernos, cujos pensamentos e teorias são marcados por guerras que envolvem questões políticas econômicas e religiosas, indicam que o capitalismo contemporâneo se pauta por um *modelo de desenvolvimento paradoxal* vinculado aos efeitos de um “novo espírito do capitalismo”. Um novo *ethos*, ou um novo conjunto de normas e valores diferentes daqueles descritos por Max Weber para caracterizar a sociedade moderna secularizada.

Segundo Safatle (2008), é possível apreender algumas transformações das práticas sociais, normas, condutas e valores que orientam as formas de subjetivação e socialização do sujeito na contemporaneidade. Esse filósofo segue nas trilhas de Freud e Lacan para compreender as novas formas de socialização e subjetivação de condutas sociais dos indivíduos. Nesse sentido, para Safatle, um indivíduo inserido na cultura organiza um sistemas de valores, crenças e verdades que ordenam e justificam uma determinada forma social de vida.

Walter Benjamin não utiliza uma nova definição como o fez Lyotard que constitui o termo *pós-modernidade* para compreender as transformações da sociedade moderna. Contudo, esse pensador próximo da Escola de Frankfurt, cujos pensamentos foram influenciados por Freud, analisa o modo de vida moderno e suas transformações políticas, sociais e econômicas no pós-guerra, realizando uma análise crítica da história, da arte, da política e da economia. Benjamin, utilizando estudos da antiguidade e da modernidade, propõe que o capitalismo antes de tudo, deve ser compreendido como uma religião, uma vez que no modo de vida moderno ele ocupa o lugar central, anteriormente ocupado pela religião nas sociedades tradicionais.

Essa tese apresenta semelhanças com as idéias apresentadas por Michel Gauchet (1998) na obra *La religion dans la démocratie*, onde esse autor aborda uma diferenciação entre monarquia e democracia, mostrando como o poder democrático se desenvolve sob um signo de imanência que se situa na própria sociedade. Para compreender os laços sociais instituídos a partir dessa *nova religião*, Benjamin se voltou para as relações entre o *Estado Moderno* e o *Direito*. Contudo, ele faz esse retorno a partir de uma nova noção de *história* diretamente relacionada à noção de *origem*. Segundo Benjamin, a idéia de *origem* não deve ser compreendida em termos de *gênese*, ela não designa o processo de devir, algo que se originou, mas, antes aquilo que emerge em um momento específico.

Nessa concepção de *história* de Benjamin, não interessa como o fato histórico aconteceu, mas, como ele foi apropriado ao retornar como recordação, ou dizendo de outro modo, como ele é re-significado no momento de *perigo*. Catástrofes ambientais, fome e guerras nucleares constituem a noção de perigo na pós-modernidade, esta é orientada pela técnica que permite ao homem deter o domínio da reprodução da vida. Neste momento, portanto, uma nova noção de *origem* retorna, os antigos conflitos e polarizações parecem se absolutizar nas crises criadas pelo homem moderno para que ele possa advir como ser virtual, *pós-moderno* e *pós-humano*, cuja vida social é organizada por laços normatizados pela *biopolítica*.

As idéias centrais da *teoria do choque* de Walter Benjamin (2006) foram elaboradas no diálogo com as obras de Freud, Baudelaire e Edgar Allan Poe. Nessa teoria, Benjamin, se volta para o conceito *Estado de Exceção*, uma forma de funcionamento da vida política que nasce simultaneamente a organização do *Estado Liberal Moderno*. Suas análises sobre essas relações foram utilizadas mais recentemente pelo filósofo e jurista italiano Giorgio Agamben (2004), que tentando compreender o modo de vida contemporâneo, volta-se para a *Teoria do Choque*, a noção de *origem* e os elos entre *Estado Liberal Moderno* e o *Estado de Exceção* elaborados por Walter Benjamin.

Os sistemas judiciários, como outras instituições sociais tidas como a base do *Estado Liberal Moderno*, se tornaram centros incessantes de crítica e busca desenfreada de transparência, na pós-modernidade, o que evidencia para Safatle (2008), a crise de legitimidade dessas e outras instituições sociais, que são alvos constantes de análises (des)construtivas no capitalismo contemporâneo. Para Safatle (2008), essa suposta crise de legitimidade de instituições tidas como invioláveis, se torna um discurso necessário para a manutenção de uma economia que impõe suas

próprias normas somente para negá-las.

O atual capitalismo, desse modo, se caracteriza não mais por impor conteúdos normativos privilegiados, mas, principalmente por socializar o desejo através de sua desterritorialização violenta, para isso, ele fragiliza os próprios códigos de conduta por ele anunciados e instituídos. Hegel, filósofo clássico que juntamente com Kant constitui as bases do pensamento filosófico moderno, foi um dos primeiros pensadores a elaborar um diagnóstico crítico sistematizado da modernidade. Nas suas análises, esse filósofo alemão afirmou que a modernidade se constitui como uma força que destrói formas tradicionais de vida, por isso, ela abre espaço para o esvaziamento de toda substancialidade normativa.

Hegel analisa a ironia e o cinismo que ele não compreende simplesmente como um tropo de retórica, mas, como uma “forma de vida ligada aos impasses da individualidade romântica e resultante de distorções das exigências de autonomia, autenticidade e desencantamento próprios a razão moderna”. (SAFATLE, 2008, pg. 16). Para Hegel, assim, o novo modo de vida moderno em oposição ao modo de vida tradicional, se institui pela *ironização absoluta das condutas e valores*. Ironização que se expressa como movimento de atribuir um valor através de sua aplicação a casos em que essa atribuição seria contrária. Dessa subversão surge o cinismo com uma forma de atuação da razão, para Hegel essa forma de racionalização constitui as bases do pensamento racional que instaura o nascente modo de vida moderno do seu tempo.

De acordo com Safatle (2008), os sistemas de ordenamento, valores e hábitos socialmente compartilhados no campo do trabalho, do desejo e da linguagem instituem uma forma de vida. Os valores, gostos, crenças, afetos e fantasmas não são simplesmente resultados de imposições coercitivas, mas, se instituem da aceitação advinda da crença que esses sistemas funcionam a partir de padrões desejados de racionalidade, coletivamente instituídos e compartilhados. Uma forma de vida socialmente organizada se constitui a partir de três dimensões - estético-expressiva, prático-moral e cognitivo instrumental - essas instâncias correspondem e se articulam a uma forma racional de conduta humana social, expressas através das relações de trabalho socialmente estabelecidas; da socialização do desejo e do desencantamento da linguagem.

A compreensão racional da vida moderna organizou as dimensões de autenticidade da realidade nas relações de trabalho, o desejo no campo de uma autonomia prático-moral e a

linguagem no campo de um desencantamento com as formas tradicionais de vida. As transformações e subversões relativa ao campo das formas de subjetivações da vida humana são orientadas pela normatização, assim, a modernidade se institui negando todas as formas de vida tradicionais, pois, nessa sociedade é impossível fixar regras de condutas, normas e valores duráveis.

Nesse pensamento de reminências hegelianas encontram-se analogias tanto com os pensamentos desencantados de Weber sobre a racionalização da vida humana, como com as análises sociológicas de Émile Durkheim, teórico da coesão social que interpretou a modernidade como um risco de tendência a generalizações de estados sociais de anomia e indeterminação decorrente da nítida consciência de impossibilidade de garantir a substancialidade e existência de formas tradicionais de vida. Ao realizar estudos sobre o suicídio como um fenômeno social, Émile Durkheim definiu a anomia como “os efeitos de um enfraquecimento das normas e das convenções tácitas reguladoras de expectativas mútuas que conduz a uma degradação de vínculos sociais”. (DURKEIM, 2003, p. 49).

A definição de *anomia social* possibilita algumas analogias com as análises pessimistas de Hegel em relação ao modo de vida hegemônico da modernidade. Em ambos, apesar de uma colossal distância, é possível vislumbrar que as exigências modernas pautadas no reconhecimento da autonomia individual, na autenticidade que critica hábitos e costumes tradicionais a partir de uma linguagem desencantada e a normatização do desejo, se realizam somente a partir de uma crescente e angustiante indeterminação e anomia, que invariavelmente produz aquilo que Safatle define como crise de legitimidade.

Desde a década de 1960 teóricos chamados pós-estruturalistas como Jean-François Lyotard, ou ainda, Gilles Delleuze e Félix Guatarri, Jaques Lacan, Michel Foucault entre outros, compreenderam que o capitalismo e suas formas hegemônicas de vida tendiam a organizar-se de maneira cínica em virtude de sua tendência interna de fragilizar continuamente as formas e as normas que ele mesmo anuncia. Esse *capitalismo avançado*, como anunciam Delleuze e Gautarri em *O Anti-Édipo* (1972-1973) “não necessita mais de crença alguma e é apenas da boca para fora que o capitalista se aflige com o fato de que atualmente não se crê mais em nada”. (DELLEUZE; GUATARRI, 2010, pg. 299).

Nesse contexto de crença e descrença simultânea nas instituições sociais modernas as análises de Walter Benjamin e Giorgio Agamben em torno das relações entre *Estado, Direito e*

Sociedade Civil permitem problematizar algumas questões em torno dos laços sociais contemporâneos no campo das relações políticas, econômicas e sociais. As análises de Benjamin se concentram em torno de uma noção de *história* que considera os casos extremos de crise política e social a partir de um retorno as teorias de soberania que dominaram as análises políticas do século XVII, essas teorias explicavam o advento da *polis* a partir da noção de *contrato social*.

Frequentemente o pensamento de Freud é associado às idéias da teoria do *Contrato Social* de Thomas Hobbes, cuja teoria define a separação entre o *estado de natureza*, marcado pela barbárie e estado de cultura, originado do *contrato social*. Dessas idéias, Benjamin chega ao *Estado Moderno Liberal*, deste ao *Estado de Exceção*, realizando uma crítica da violência a partir de suas relações com o poder, e conseqüentemente com o *Direito Positivo*, necessário à instituição do *Estado Liberal Moderno*.

Pode-se afirmar que no pensamento de Benjamin todo poder é meio de *Direito*, este existe somente dentro de um espaço, simultaneamente negado e temível, entre a lei e sua realização, por isso, o *Direito* depende, em última instância, do poder decisório dos que dominam os sistemas jurídicos. Nesses meandros, se percebe as assimilações entre o sistema judiciário e as práticas sacrificiais organizadas e alimentadas pela *biopolítica*. Segundo Agamben (2007), na *Teoria do Choque* de Benjamin é possível apreender um elo entre anomia social e sistemas jurídicos, instituições necessárias ao funcionamento do *Estado Liberal Moderno*. Esse estado como organização política, constitui leis em correspondências com a moral advinda dos laços sociais que definem uma sexualidade legítima e outra ilegítima.

O *Estado Liberal Moderno*, como mostrou Benjamin, institui no seu próprio funcionamento o *Estado de exceção*, que se torna uma exceção necessária as regras de funcionamento do *Estado Democrático*, este aparentemente rompe com práticas políticas arcaicas e anti-democráticas. Ao instituir o *Estado de Exceção* como regra para a manutenção da *Democracia*, o *Estado Moderno Liberal* se torna cada vez mais soberano no domínio do poder e da violência imanente a esse poder, que se torna mais forte aliado a técnicas de socialização e normatização de desejo através de ideologias políticas que se sustentam em antigas polarizações e dialéticas.

Para Giorgio Agamben (1997), Benjamin busca compreender o funcionamento do *Estado de Exceção* a partir de suas relações com o *poder disciplinar*, que normatiza corpo, culpa e desejo. Agamben se apropria dessa definição a partir de Michel Foucault, mas, diferentemente

deste que analisa o poder em termos de *micro poderes disciplinares*, Agamben situa suas análises do poder disciplinar nas relações entre formas de socialização, normatização do desejo e regras impostas pelo *Estado liberal Moderno*, suas análises indicam o aniquilamento da vida *política* nos regimes democráticos contemporâneos.

Nesse sentido, o *Estado de Exceção* não deve mais ser compreendido como situação extraordinária evocada num momento de conflito, disputa ou emergência, mas, como uma técnica de governo cada vez mais aplicada na administração cotidiana da vida humana nas sociedades ocidentais. Assim, por exemplo, os decretos, medidas provisórias e resoluções se tornam cada vez mais comuns, o que expressa, segundo Agamben, o funcionamento de um *Estado de Exceção* como norma de conduta nas sociedades democráticas contemporâneas, cujo “[...] princípio democrático da divisão dos poderes hoje está caduco e o poder executivo absorveu de fato, ao menos em parte, o poder legislativo” (2004, p. 32).

Assim, pode-se afirmar que na atualidade o parlamento não é mais um órgão soberano a quem compete “o poder legislativo de obrigar os cidadãos pela lei: ele se limita a ratificar os decretos emanados do poder executivo” (AGAMBEN, 2004, p. 46) e, assim, continua Agamben, se é notável que os *Estados Modernos* atualmente funcionam de acordo com o paradigma do *Estado de Exceção*, ainda que este seja totalitário e anti-democrático, não é por que o Ocidente passou por transformações radicais na base do seu poder político.

Ao contrário, o *Estado de Exceção* é imanente a própria constituição dos *Estados Liberais Modernos*, como demonstra Agamben ao remontar o surgimento do *Estado de Exceção* à Assembleia constituinte Francesa de 08 de julho de 1791, quando a figura jurídica do *Estado de Sitio* foi inserida em duas formas no conjunto de leis que definiu as regras jurídicas do *Estado Liberal*: na forma de *Estado de Sitio Militar*, que protege o *Estado Democrático* de guerras e invasões externas; e na forma de *Estado de Sitio Fictício*, que protege o Estado democrático de motins e guerras civis internas.

Nessas duas formas jurídicas de *Estado de Exceção* é visível a suspensão da lei com o suposto objetivo de defesa da própria lei, com isso, um mecanismo extra-jurídico de proteção da ordem jurídica se estabelece e uma suspensão provisória do *regime democrático* para sua própria proteção, se institui como lei, essa suspensão efetiva uma supressão dos direitos individuais dos cidadãos como forma única de garantir cidadania. E, sentencia Agamben, esse *Estado de Exceção* se torna “um instrumento de intervenção econômica no mercado para garantir a

liberdade de mercado” (2004, p. 36). Essas duas figuras de *Estado de Exceção* que se apresentam no surgimento do *Estado liberal* não são análogas ao *Estado de Exceção* em funcionamento na atualidade, na qual o *Estado* como princípio político não se apresenta como medida extra-jurídica e arbitrária de supressão de direitos e da ordem jurídica, ao contrário, ele se institui como lei inserida e integrada no corpo do *Direito* vigente.

A partir da problematização em torno da crise de legitimidade das instituições sociais elaborada por Safatle, e da análise do funcionamento do *Estado de Exceção* problematizada por Agamben, pode-se notar que o *Estado de Exceção* pede emprestado às vestes do *Direito* para transitar sem ser incomodado, desde a sala de espera dos aeroportos até as vizinhanças e bairros mais pobres onde se abrigam minorias étnicas e estrangeiros”. (AGAMBEN, 2004, p. 46). Estas formas simbólicas de organização da vida instituem o sacrifício de vidas humanas em função da ordem social *pós-moderna*.

Essas questões se impõem a cada nova ordem social que se utiliza do discurso do sacrifício, repressão que institui renúncia sexual e renovação de laços sociais. O incesto e o parricídio estão implicados na noção de práticas religiosas totêmicas e cristãs por que organizam discursos de ordem e desordem. Este se institui na constituição de campos em contínua polarização, masculino e feminino, campos dialéticos e correspondentes que se instituem na negação e assimilação das diferenças que se expressam na ordem social.

Com a diéctica hegeliana compreende-se e analisa-se algumas questões posta por Freud em *Totem e Tabu*. Com essa dialética percebe-se que a simbolização do feminino é necessária à instituição de uma *ordem-simbólico-fálica*, uma ordem comandada por laços matriarcais ou patriarcais, que instituem diferença como pressuposto de repetição compulsiva de ações que geram simultaneamente amor e dor. Portanto, no discurso de *origem* se situam os dramas humanos relativos às proibições do incesto e do parricídio, temas recorrentes nas tragédias gregas, que continuamente retomam no discurso de origem que circula nas teorias e discursos – humanistas e cientificistas – que consolidam a prática de reprodução de vidas humanas em laboratórios.

Esse novo modo de vida, baseado na virtualidade das relações sociais, institui um novo discurso de *origem*, um discurso que continuamente remete aos conflitos e polarizações da diferença sexual. Nesse sentido, as correspondências entre Hefesto e Atena, Afrodite e Dionísio, Apolo e Ártemis, Zeus e Hera se constituem como formas simbólicas da dialética entre o homem

e a mulher, cada vez mais assimilados nas diferenças que elaboram e absorvem esses campos como contrários, dialéticos e correspondentes.

Uma vez mais, quando o homem passa a ter o domínio da reprodução da vida humana, ele retorna na busca de uma *origem*, novamente nessa busca a questão da diferença sexual se coloca para o homem e para a mulher. Na teoria do inconsciente de Freud, corpo e processos de subjetivação da existência humana não são indissociáveis, ambos estão implicados na questão da diferença sexual, nos elos entre sexualidade e agressividade e nas relações entre interdições sexuais e normatizações de desejo através dos laços sociais que impõe lei simbólica.

No modo de *vida pós-moderno* novos limites e normatizações da sexualidade se impõem, o auxílio da tecnologia e do saber científico se tornam pressupostos dessas novas formas de vida, corpos são remodelados, sêmens e óvulos podem ser deslocados e guardados em frigoríficos. Estas transformações recentes no campo do domínio da reprodução da vida humana construiu um *novo discurso de origem*, aquele da *reprodução assistida*. Novas configurações se colocam para equilibrar a polarização da diferença sexual? Esta diferença permite simultaneamente o advento de uma nova *ordem-fálica* na sua relação de dependência com a simbolização do feminino? Nessa nova ordem social repete-se o discurso de *origem* transmitido no simbolismo ritual?

Na ordem sacrificial e social, a dialética entre masculino e feminino convergem para uma busca de sentido que se sustenta num discurso de *origem* continuamente alimentado pelos elos entre agressão e sexualidade, interdições sexuais e instituição de laços sociais. São essas simbolizações que se sustentam na ordem e desordem, na festa e na anti-festa que transmitem relações especulares entre ordem social e ordem sacrificial. Culpas, *repressões* e *renúncias* se impõem a cada nova ordem social.

Nos conflitos entre homem e mulher, natureza e cultura, matricado e patricado existem correspondências dialética que constroem um discurso de *origem* onde o Complexo de Édipo, as práticas religiosas e as normatizações sociais situam-se na justaposição entre homem, deus e o animal, esse conflito se constitui somente em correspondência com a simbolização do feminino. Nesses elos encontram-se os discursos de *origem*, deus pai e deusa-mãe, divindades que correspondem as homens e mulheres que se reúnem na festa e na anti-festa, nessa comédia de *inocência* se dissimula a ação de morte transformada em ação sagrada.

Para concluir este ensaio, retorna-se-á as tragédias gregas com a intenção de percorrer

uma vez mais, uma narrativa *mítica de origem*. Uma *origem mítica* transmitida na antiguidade grega, *origem* da modernidade que repete a justaposição entre o homem, deus e o animal na sua relação com a simbolização do feminino. Assim, percorrer-se-á o simbolismo ritual associado a *Festa de Deméter*, a deusa-mãe da terra cultivada, superposta a imagem da sua filha virgem Iphiginie, conhecida também como Coré.

De acordo com o *Mito de Coré* (GRIMAL, 2007), a filha mais velha de Démeter foi condenada a má sorte no momento em que Hades, o rei do inferno, com a ajuda do seu irmão Zeus, levou a jovem para o seu reino maldito. Esse rapto se torna o sofrimento da vida de Deméter, cujo nome em grego significa *Δημήτηρ*, *deusa maternal da terra*. Deméter pertencia à segunda geração divina dos deuses do Olímpio, é a segunda filha do casal Cronos e Rhéa, era mais nova que Hestia e contemporânea de Hera, sua personalidade é descrita como simultaneamente *religiosa* e *mística*. Essa deusa está associada a terra como *Gaia*, que representava a *mãe-terra*, mas, enquanto *Gaia* simboliza a terra como um elemento cosmogônico, Démeter simboliza a terra cultivada, a terra preparada para a semeadura e a colheita.

Deméter é associada ao cultivo de vegetais como o trigo, que se tornou um importante elemento no simbolismo ritual que caracteriza os cultos e mitos da *Festa de Deméter*. Segundo algumas lendas, os rituais dessa festa eram realizados nas *Planícies de Eleusis* e na *Sicília*, em Creté, Thrace e no Peloponésio, onde Deméter representava a deusa da terra cultivada, das colheitas e das estações do ano. Assim, o trigo, a planta símbolo-ritual dessa divindade está associada à civilização do mundo antigo, por isso, relata-se que como divindade da agricultura, Deméter viajou ao lado de Dionísio ensinando os homens a cuidarem da terra e de suas plantações.

Em Roma, essa divindade chamava-se Ceres, para ela se realizava o *Festival de Cerélia*, celebrado na primavera. Segundo Grimal (2007, p. 120), tanto na legenda como nos cultos rituais, Deméter está estreitamente associada a sua filha Perséphone, as duas formam um par denominado *as deusas*. As aventuras de mãe e filha constituem o simbolismo central da *Legenda de Deméter* e do *Mito de Coré*, que se tornaram os fundamentos místicos dos *Mistérios de Éleusis*, uma sociedade de mistérios que realizava cultos rituais para Deméter.

Os rituais das *Festividades de Deméter*, assim estão presentes nos *Mistérios de Éleusis*, uma importante sociedade de misticismo cujos rituais de iniciação e passagem são indissociáveis da imagem dessa deusa-mãe. Além de Perséphone, Deméter teve com seu outro

irmão Poseidon, um casal de gêmeos, Despina, deusa das sombras invernais; e Árion, seu filho que nasceu em forma de cavalo. De acordo com uma lenda, Deméter teve outro filho, Plutos, com seu amante mortal, o herói Iasion, conhecido também como Eetion, a quem Zeus matou com um raio fulminante. O filho de Poseidon nasceu em forma de animal por que, segundo algumas lendas, Deméter se transformou em uma égua para esconder-se do irmão que queria possuí-la, apesar disso, Poseidon a encontrou e abusou sexualmente da deusa.

Desse encontro, nasceu Árion em forma de um belo cavalo de crinas azuis, que tinha o dom da fala e fazia previsão do futuro; por ser um rápido animal ele contribuiu nas conquistas e bravuras de muitos heróis. Esse filho, como a menina Despina, que deixou ainda sem nome, Deméter abandonou para procurar sua filha Iphiginie, que foi engolida pelas profundezas da terra. A alusão aos três filhos da deusa Démeter não se confirmam em todas as lendas; na lenda tradicional, descreve-se que Deméter teve somente uma filha, Persèphone, que cresceu feliz e alegre entre as *ninfas* e em companhia de suas outras irmãs filhas de Zeus, Atena e Artémis.

Persèphone pouco se preocupava com casamento, mas, seu tio Hades apaixonou-se por ela e com a ajuda de Zeus a raptou na ausência de Deméter, levando-a para o reino do inferno, por ele governado. O lugar onde ocorreu o rapto é geralmente descrito como a *Planície de Enna* na Sicília, mas, segundo o *Hino Homérico à Deméter*, esse rapto aconteceu na *Planície de Mysa*, nome de um lugar provavelmente mítico, não encontrado geograficamente. (GRIMAL, 2007, p. 120). Algumas tradições sustentam que o rapto ocorreu na cidade de Eleusis ao longo do *Monte Céphise*; outras lendas, relatam que o rapto de Coré ocorreu em Arcadia no *Mont Cyllène*, uma gruta conhecida como uma entrada para o inferno.

De acordo com algumas lendas, no momento em que Perséphone estava colhendo uma rosa ou talvez um lírio, a terra se abriu e dela saiu Hades, que levou-a para o inferno. Daí em diante, Deméter iniciou uma procura incansável pela filha, ela desceu do Olímpio e percorreu todo o mundo. Alguns relatos descrevem que no instante em que estava sendo engolida pela terra, Perséphone deu um grito assustador, Deméter escutou e a partir daí a angústia entrou no seu coração. Nesse momento, ela correu para salvar a filha, mas, não a encontrou, foi engolida pela terra, desde então, Deméter vagou errante pelo mundo, com duas tochas de fogo nas mãos.

Segundo uma lenda, ela vagou durante nove dias e nove noites, nesse período andou errante pelo mundo sem se alimentar, sem tomar água, dormir, tomar banho ou arrumar-se. Numa segunda versão da lenda, relata-se que quando Deméter ouviu os gritos da filha, ela saiu

a sua procura e encontrou Hécate, o raptor de Coré, que era o guardião de Hades. Deméter não o reconheceu devido à escuridão da noite e somente o sol que tudo ver, poderia relatar-lhe o que realmente aconteceu com sua filha, mas, uma tradição local relata que pessoas de Hermione em Argolide, contaram à deusa o que realmente havia acontecido a Coré.

Irritada, Deméter decidiu não mais retornar ao Olímpio, permaneceu na terra e abdicou de suas funções divinas. A partir desse momento, a deusa-mãe tomou o aspecto de uma mulher idosa, ela permaneceu na cidade de Éleusis e começou a frequentar os *Cultos Éleusis*. De início, descreveu um dos seus adoradores, ela sentava em cima de uma pedra que carregava com ela, essa pedra era denominada *pedra sem alegria*. Nessa cidade, ela ficou ao lado do rei Céléos, permanecendo ao lado de algumas mulheres idosas, uma delas, Iambé, a fez sorrir certa vez com suas brincadeiras. Nessa cidade, Deméter começou a trabalhar para Métanira, a mulher do rei Céléos, tornando-se a ama de leite e responsável por Démophon, o filho do casal real.

Em algumas versões míticas, essa criança era o pequeno Triptolême, relata-se que Deméter tentou tornar-lhe imortal, mas, não conseguiu devido à precipitada intervenção de Métanira; mostrando seus poderes e deixando-se reconhecer por Triptolême, a deusa pretendia encarregá-lo da missão de espalhar a cultura do trigo pelo mundo. Outras lendas relatam que a deusa-mãe se tornou babá junto à família do rei Plemanaeos no reino de Sicyone.

Contudo, o exílio voluntário de Deméter tornou a terra estéril, a ordem do mundo se transformou com sua permanência no mundo dos humanos, a terra secou e não mais serviu para plantar, as fontes de água secaram e o gado morreu. Diante disso, Zeus ordenou ao irmão Hades que trouxesse Perséphone de volta. Porém, isso não foi mais possível por que a jovem havia rompido seu jejum comendo sementes de romã durante sua estadia no inferno, refeição que a ligou definitivamente ao mundo das trevas e ao rei do inferno. Diante de tal fatalidade, Zeus entrou num acordo com Hades e Deméter, instituindo que a bela e alegre Perséphone habitasse o inferno durante seis meses; após esse período ela retornaria para o Monte Olímpio para ficar ao lado da mãe, durante os outros seis meses do ano.

Assim, foi firmado um acordo simbólico, uma espécie de contrato social entre a deusa-mãe, Zeus, deus-pai do céu e seu irmão Hades, o deus-pai do inferno, nesse contrato firmase uma aliança de filiação e matrimônio, que une perpetuamente a terra mãe cultivada e sua filha, linda e adorável ao rei do inferno e a escuridão. No decorrer de um ano Perséphone permanece seis meses com a mãe no Olímpio, o outro período de seis meses do ano, ela passa no inferno ao

lado de Hades. Desse modo, a cada primavera ela escapa da sua morada subterrânea ao lado de Hades e sobe ao céu na primavera, sua chegada vem acompanhada de flores, sol e colheita. Após a primavera Coré retorna para o inferno e para Hades.

Seu retorno ao inferno coincide com a chegada do frio e das chuvas, nesse período em que a filha de Deméter permanece separada da mãe, o solo permanece estéril até o retorno da filha de Deméter para o Olímpio. Deméter está associada a diversos episódios e diferentes lendas locais em decorrência de suas andanças pelo mundo a procura de Coré. Na cidade de Sycione, por exemplo, se atribuiu a ela a invenção do moinho, segundo alguns relatos, além de ter fabricado esse objeto, Deméter ensinou os habitantes de Sycione a manuseá-lo; além do trigo, outros vegetais e frutas se associam a Deméter, como a fava e o figo. As estatuetas reproduzidas, esculpidas e retratadas em sua homenagem a retratam com uma foice numa das mãos, um punhado de espigas ou sementes de papoulas em outra, esses mesmos elementos rituais estão inscritos na coroa que a deusa-mãe carrega na cabeça.

Em toda parte da antiguidade grega, descreve-se santuários em homenagem a Deméter; algumas lendas descrevem que esses templos haviam sido fundados por pessoas que hospedaram a deusa no decorrer de sua peregrinação pela terra. Na cidade de Argos um certo Mysios e sua esposa Chrysanthis fundaram um templo para glorificar Deméter; enquanto na cidade de Phénée, em Arcadia, o casal Trisaulès e Damithalès instituiu um templo de rituais de adoração a essa deusa-mãe. (GRIMAL, 2007, p. 121-123).

Segundo algumas descrições, Deméter lutou contra Hefesto nas disputas pelo domínio da Sicília, e lutou ainda com Dionísio pelo domínio dos vales, um conflito que simboliza a riqueza do vinho e dos grãos nascidos do vale e das terras cultivadas. O simbolismo associado à divindade Deméter como deusa do trigo, para Burkert, é o modelo de sociedade secreta masculina que emerge como sociedades de mistérios. Assim, os rituais dos *Mistérios de Éleusis* se instituem em correspondências aos mitos e rituais que justapõem Deméter e Coré\Perséphones, o trigo e o porco, Zeus e Hades, o céu e o inferno, a vida e a morte.

O simbolismo ritual transmitido nessa narrativa mítica e ritual apresenta um movimento dialético, onde diferentes polarizações encontram suporte na linguagem, na ação sacrificial e na realidade instituída por essas ações. Assim, as estações do ano e o cultivo do trigo, atividade agrícola que depende das estações do ano, estão em correspondências nas narrativas míticas e rituais que unem mãe e filha a Zeus e Hades. Essas correspondências se tornam visíveis

nas assimilações entre os rituais ofertados à deusa-mãe e os rituais de iniciação dos *cultos e rituais eleusianos* dos jovens efebos que participavam dos rituais de iniciação dessas sociedades de mistério.

Os rituais de passagem dos *rituais eleusianos* eram marcados pelo mesmo ritmo do sacrifício ritual que institui *renúncia e restituição, destruição e novo início*, confrontos de vida e morte que se expressam nas disputas entre Zeus e Hades, Déméter\Coré e Zeus, Déméter\Perséphone e Hades. Como uma semente, que surge das profundezas da terra, Coré retorna das profundezas da terra, bela como as flores que colhia no dia em que foi raptada; ou bela como as sementes do romã que comeu no inferno, talvez influenciada por Hades como relata uma lenda, ou somente para aplacar a fome, como descrevem outras lendas. Nas duas situações, essa ação prendeu-a para sempre ao rei do inferno, assim:

Faire de la fête éleusinienne – décrite dans une perspective sociostructurale – l’auto régénération d’une société secrète par initiation, n’est que une manière d’appréhender de l’extérieur une fonction, une enveloppe vide. N’importe quel mot de passe, n’importe quel signe ne pouvait pas devenir secret de Mystères. Il fallait que ce soient des paroles capables de libérer la dynamique de l’âme humaine, susceptible de la canaliser et de la guider. Dans la tradition, les “deux dons” de la déesse Déméter constituent une double thématique éleusinienne: le blé comme nourriture, qui fit passer l’humanité du cannibalisme sauvage à la morale “civilisée” et “l’espoir d’une vie meilleure” après la mort. “Heureux qui, parmi les hommes de la terre, a vu cela! Par contre le non-initié aux rites sacrés et celui qui n’y prend point part, n’ont pas ce même destin, quand après leur mort ils sont dans les sombres ténèbres” est-il dit dans l’antique *Hymne à Déméter*. Et cette idée est reprise par Sophocle: “on trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contempler ces mystères, iron dans la demeure d’Hadès; car ceux-là y posséderont la vie; pour les autres, il n’y aura que malheurs” (BURKERT, 2005, p. 320).

Portanto, através do simbolismo ritual pode-se apreender que as correspondências entre os cultos da *Festa de Deméter* e os *rituais eleusianos* se expressam no trigo como alimento cultivado na terra, uma fonte de vida que permite a ultrapassagem do cannibalismo selvagem a moral civilizada, esta ultrapassagem se sustenta na esperança de uma vida melhor após a morte. Esses elementos constituem os cultos dos *Mistérios de Eleusis*, cujas iniciações na cidade de Atenas ocorriam em torno da imagem justaposta da deusa-mãe e sua filha Iphigénie, a jovem que retorna da escuridão das sombras infernais na primavera, no mesmo período em que os primeiros brotos de flores e frutos germinam na terra.

Os *Mistérios de Eleusis* como o *Festival de Thyeste* e *Óráculo do Delphos* era conhecidos por toda a antiguidade pré-helênica, seus cultos eram celebrados em diversas cidades gregas em homenagem a Deméter, cujo simbolismo ritual se associa as ideias sobre morte e

ressurreição. Em Roma, a filha de Déméter é identificada a Presorpine; para essas divindades, os candidatos a iniciados nos *Mistérios de Éleusis* sacrificavam um porco nos rituais realizados no templo, essa prática ritual dos *rituais Éleusis* se tornou recorrente num jogo de palavras cotidiano, por isso, Trygée, o anti-herói de Aristófanes responde com provocações a ameaça da morte que Hermés havia feito-lhe, dizendo-lhe “empreste-me então três dracmas para comprar um leitão, preciso ser iniciado antes de morrer”.

Uma narrativa mítica descreve que Déméter, ao saber que a filha foi engolida pela terra, proclamou: “– *Ingrato solo, que tornei fértil e cobri de ervas e grãos nutritivos, não mais gozará de meus favores!*” Para voltar a receber as dádivas, Zeus mediu o acordo após ter ajudado o irmão a raptar Persèphone, com isso, na terra os homens mostram o reconhecimento do poder da deusa-mãe diante dos dois irmãos inimigos. Esses rituais dos *cultos de Deméter* existiram por vários séculos, somente no século VI o santuário dos *Mistérios dos Eleusis* foi destruído pelos bárbaros e invasores que dominaram e colonizaram cidades antigas da Grécia.

Para Burkert (2005, p. 320-323), a continuidade entre o mundo grego pré-cristão e o mundo grego helênico se confirma na forma como as sociedades de mistérios guardavam e transmitiam os segredos dos mistérios nos seus rituais de iniciação e passagem, por isso, os rituais da *Festa de Deméter* remetem a ações rituais de outros sacrifícios da antiguidade grega. De acordo com Burkert, entre os modernos o uso de termos como *mistério e misticismo* é permeado de confusões e utilizações inapropriadas, na antiguidade grega pré-cristã esses termos estão associados à ideia de *imersão em si, abertura da alma*.

As descrições dos *rituais eleusinianos* foram realizadas tanto por pré-socráticos como socráticos, assim, tanto Platão como Diágoras de Mélos, o poeta filósofo considerado o primeiro ateu, descreveram e fizeram alusão aos *cultos rituais do Èleusis*. Diversos poetas, filósofos e pensadores trágicos descreveram os cultos e rituais do *Mistério Eleusiano*, nesses relatos eles eram unânimes em afirmar que, os rituais dessa sociedade de mistérios se constituíam de rituais abertos, descritos de forma minuciosa; e rituais fechados, restritos somente aos iniciados nesses cultos. Essa sociedade de mistérios organizava seus cultos rituais em torno da narrativa mítica que associa Deméter e sua filha ao céu e ao inferno, ao reino vegetal e animal, a Hades e Zeus.

Na cidade de Atenas os *cultos eleusianos* classificavam seus membros em *místicos e iniciados*, essa classificação era uma forma de distinção social que se definia a partir do

sacrifício ritual de um porco, consagrado a Deméter. Segundo algumas legendas, o porco foi o animal que desceu para o inferno com Persephónē quando a terra a engoliu. Na cidade de Mykonos, as relações entre cidadãos e estrangeiros se definiam a partir da iniciação nesses cultos, assim, os estrangeiros eram considerados cidadãos somente após se iniciarem nos *Cultos de Deméter*.

Para Burkert (2005), esse simbolismo ritual demonstra que a *Festa de Éleusis* realizada em homenagem a deusa-mãe Deméter, é uma espécie de festividade de *auto-regeneração* de uma sociedade secreta, esta se institui e se mantém através dos rituais de iniciação e passagem que assimilam a figura da deusa-mãe ao jogo de superposições entre homem, deus e o animal. Desse modo, para que uma sociedade de mistério se mantenha como tal, não importa a palavra, não importa o signo a ser decifrado, é necessário que a linguagem mítico-ritual dessa sociedade seja capaz de liberar a dinâmica misteriosa da existência humana, como o fazem o *Mistério de Éleusis*, o *Festival de Thyeste*, as *Festas Dionísias* e o *Óráculo do Delphos*.

No decorrer do sacrifício ritual do porco, ritual de iniciação dos jovens efebos se revela o misterioso encontro justaposto de Deméter e sua filha, desaparecida nas profundezas do inferno. O simbolismo ritual do sacrifício de porcos em homenagem a deusa-mãe Deméter não é um aspecto específico dos cultos e rituais dos *Mistérios de Eleusis*, é um traço recorrente no *culto de Deméter* em diversas cidades. A dimensão da importância dessa *sociedade de mistérios* revela-se nas estatuetas de jovens portando seu porco sacrificial, imagem retratada, pintada e esculpidas em diversos santuários erguidos em homenagem a Deméter por toda a antiguidade grega, e ainda, na Ásia Menor, Creta e Sicília. Em consequência desses rituais o sacrifício do porco se tornou um elemento central nos rituais de iniciação dos jovens efebos.

Uma das versões dessa festividade, a *Festa das Thesmophories*, realizada na cidade de Atenas permite abstrair algumas imagens do conflito da diferença sexual e sua resolução. O sacrifício de Perséphone impede a crise sacrificial e o fim dos laços simbólicos estabelecidos nos rituais em homenagem a Deméter. A *Festa das Thesmophories* era exclusivamente reservada às mulheres, essa festa era largamente difundida pela antiguidade pré-cristã, e se tornou conhecida principalmente a partir de uma famosa obra de Aristófanes, *As mulheres que celebram as Tesmofórias* (GRIMAL, 2005), que descreve a reunião das mulheres no templo de Deméter.

Assim, numa dessas festas anuais as mulheres se reuniram para planejar uma

vingança contra Eurípides, pela forma depreciativa como ele as retratava nas suas tragédias. Eurípides ao receber o convite solicitou ao poeta Agaton, de modos afeminados, que o representasse nessa reunião, Agaton recusou-se; Eurípides, então, solicitou de um parente próximo que se travestisse de mulher e entrasse na reunião para descobrir as conspirações femininas. Contudo, o espião enviado por Eurípides foi descoberto, as mulheres o raptaram e obrigaram Eurípides a ir até o templo conversar com elas, desse episódio decorre um acordo e Eurípides passa, então, a retratar as mulheres destacando a docilidade, maternidade e sensualidade que as caracteriza.

O ritual de *sacrifício do porco* se associa a *Festa das Thesmophories* e aos *Cultos do Êleusis* devido ao lugar que o porco ocupa ao lado da jovem virgem raptada nos sacrifícios rituais da antiguidade grega. O que se diferencia nessas duas práticas rituais é que em Atenas não havia a obrigatoriedade do jovem efebo levar ele mesmo, seu porco sacrificial, além disso, nos rituais da *Festa das Thesmophories* as mulheres prendiam os porcos antes do sacrifício ritual, assim, os animais ficavam aprisionado num quarto subterrâneo, uma fossa denominada com o termo grego *ueyapa*, uma espécie de depósito subterrâneo construído somente para prender os porcos até o momento da ação sacrificial sagrada.

De acordo com Burkert (2005, p. 322), de todos os animais sacrificiais da antiguidade grega, o porco era o mais barato e o mais fácil de reproduzir; o sacrifício desse animal era considerado um pequeno sacrifício, uma passagem ritual que antecedia os *rituais eleusianos* que se constituía de animais domesticados e raros. O sacrifício dos porcos em homenagem a Deméter era um ato preliminar, um ritual de preparação para o *verdadeiro e perfeito sacrifício final*, que simbolizava verdadeiramente os gestos de *renúncia* e *abnegação* presentes nos *cultos éleusianos*.

O porco, animal sacrificial ofertado a deusa-mãe, era utilizado como referência para denominar o órgão sexual feminino, assim, de acordo com Burkert, entre os gregos pré-cristãos a palavra *xoïpos* era associada à imagem do porco, animal associado ao órgão genital feminino. Aristófanes fez referência a essa analogia quando relata que *xoïpos* designa o sexo feminino em argot, assim, segundo esse autor, “um pequeno porco e o objeto sexual feminino não fazem mais que um”. (BURKERT, 2005, p. 323). Nesse mesmo sentido, a *Legenda Archarnéens* descreve que Megariano vendia suas filhas dentro de um saco, dele dizia-se que carregava *pequenos porcos de Mistérios*.

A mitologia helênica explica o sacrifício do porco nos rituais da *Festa de Deméter* em

decorrência da *descida da jovem Perséphone para o mundo dos mortos*, ou ainda, devido ao *rapto de Coré*, pois, quando Hades a aprisionou, os porcos de Euboulé, guardião de Hades, entraram nas profundezas subterrâneas juntamente com a filha de Deméter. Após esse acontecimento, as mulheres que realizavam a *Festa de Thesmophories* começaram a precipitar porcos para as *ueyapa*. Em outra versão desses acontecimentos, Deméter perdeu sua filha por que uma tropa de porcos as separou.

Em correspondência a esse acontecimento mítico, o ritual dos porcos foi instituído no santuário que justapõe imagens de Deméter e Perséphone, esta última caiu no golpe de Hades no dia dos mortos. Desde a antiguidade, os poetas e escritores explicam o *Mito de Core* a partir de suas correspondências com o calendário agrícola, nesse simbolismo *Coré é o grão enterrado na terra*, o novo fruto que germina após a descida às profundezas da terra. Esse simbolismo ritual, segundo Burkert, não pode ser explicado unicamente pelas interpretações naturistas que tentaram fixar os acontecimentos do *Mito de Coré* e a *Legenda de Deméter* aos rituais anuais da agricultura.

Para Burkert, a *Festa de Deméter* não é relativa somente a um ciclo agrícola ou vegetal como estabeleceu Martin P. Nilson, que interpretou a peregrinação de Deméter\Coré pelo mundo em correspondência com a conservação e implementação da cultura do trigo. Essa interpretação naturista não permite explicitar as correspondências que o rapto ou ainda, o sacrifício do porco estabelece com a festa do trigo. Para Burkert, esse simbolismo ritual demonstra que não somente o ir e vir de Coré entre o céu e o inferno corresponde às estações do ano diretamente implicadas no cultivo da semente, mas, os próprios conflitos entre Zeus e Hades, Deméter, Hades e Zeus estão presos nesse simbolismo.

Do mesmo modo que ocorreu com os irmãos inimigos Thyeste e Atrée, ou ainda, com Apolo e Python na alternância de poder à frente do *Culto dos Delphos*, Zeus e Hades disputam pelo poder. O simbolismo ritual da *Festa de Démeter* não transmite somente um ciclo vegetal, o conflito entre Hades e Zeus, Atrée e Thyeste, reproduz uma narrativa mítica e ritual da vitória da vida sobre a morte, um antagonismo em que ambos representam uma dupla existência entre um mundo terrestre e um mundo subterrâneo. Esse simbolismo demonstra que como a vida integra a dimensão da morte, a morte é uma dimensão da vida, assim, se deixar levar por Hades, casa-se com ele e habitar o inferno, significa morrer, mas, é essa morte que simultaneamente permite o retorno da bela Coré a cada primavera.

Os aspectos místicos da *Festa de Déméter*, portanto, correspondem aos aspectos obscuros da existência humana, esta proposição se repete nos mitos e rituais associados ao *Festival de Thyeste* e ao *Oráculo do Delphos*. Esses rituais e festividades são realizados em templos sagrados que tem objetos sagrados, assim, se o caldeirão ocupa importante posição nos *Cultos do Delphos* e no *Festival de Thyeste*, os *Cultos de Deméter* também possuem um objeto cercado de mistérios e controvérsias, um *cesto*.

O *cesto* ocupa uma posição análoga ao caldeirão e seu duvidoso conteúdo no *Oráculo do Delphos* e no *Festival de Thyeste*. Segundo Clément d' Alexandria, o *cesto* guardava os segredos do *mistério de Eleusis*. Certa vez, descreveu esse autor, Deméter em tom indignado, sugeriu que o conteúdo desse *cesto* se constituía de objetos alusivos a órgãos sexuais, masculinos em alguns relatos; femininos em outras descrições. Esse simbolismo ritual remete ao amor e ao ato sexual entre um homem e uma mulher, por isso, frequentemente utiliza-se o termo *mystère* como metáfora do ato de amor, ou associa-se esse *mystère* aos cultos rituais de divindades como Deméter, Afrodite, Apolo e Dionísio.

Nas correspondências desse simbolismo ritual, se o membro viril de Dionísio foi castrado e escondido numa cisterna como relata uma lenda, o advento do *falus* se torna um ato central nos *Mistérios de Dionísio*; do mesmo modo, se *Éleusis* era celebrada por sua *Pureza* específica, sua festa se desenrola sob a égide dos divinos poderes da mulher pura, que se repete na imagem da jovem, bela e doce Perséphone. Daí, uma testemunha tardia dos rituais dos *Mistérios de Éleusis* fazer menção a uma *vagin*, termo que em grego é *kteís*, o símbolo-emblema do *Templo dos Rituais Éleusis*.

O *cesto*, importante símbolo-ritual dos *Cultos de Deméter*, foi utilizada por Aristófanes na sua análise da *Festa das Thesmophories*, desse modo, ao tratar do tema da reconciliação entre homens e mulheres Aristófanes descreveu um ritual denominado *ciste*, uma espécie de reunião de conciliação entre homens e mulheres, nele Lysistrata certa vez declarou aos representantes do outro sexo obcecados por seus órgãos genitais: “Et maintenant, tâchez de rester purs, et nous femmes nous vous régalerons avec ce que nous avons dans nos cistes”. (BURKERT, 2005, p. 332).

A metáfora religiosa da *purificação de si* e da *abstinência* que encerra os *rituais de Éleusis* mostra o encerramento festivo que anuncia a nova ordem sacrificial, por isso, a festividade ritual que encerra os rituais de iniciações dos jovens efecos participantes dos *rituais*

eleusinianos era famosa por seus aspectos de transgressão, orgias sexuais e excessos dos jovens iniciados após passarem pelo importante ritual de sacrifício. Assim, o termo grego *áyveúelv* era utilizado para denominar a louca festa que se seguia após os rituais de passagem dos jovens efebos nos *Mistérios de Éleusis*.

Esse simbolismo ritual transmite que os órgãos sexuais de gerações precedentes representam o nascimento, mas, como é impossível tratar da experiência consciente do *nascimento* essa ritualização institui diversas simbolizações sobre o *renascimento*, uma nova origem que se institui com o *Festival de Thyeste*, o *Óráculo do Delphos*, os *Rituais Dionisíacos* e os *Cultos Éleusinianos*. Essa repetição permite questionar em que medida o simbolismo ritual é explícito. Por mais que se descreva, se relate e se explicita imagens míticas e rituais associadas a esse simbolismo, ele se constitui continuamente de um conteúdo de mistérios que associa homem, deus e o animal, mãe e virgem sacrificial, vítima sacrificial e sacrificador.

Esses diferentes aspectos do politeísmo grego pré-cristão foram assimilado pela nascente filosofia, que claramente assimila narrativas míticas e rituais das sociedades de mistérios e práticas monoteísta que se instituem simultaneamente ao advento desses conhecimentos filosóficos, que simbolicamente repetem a justaposição entre homem, deus e o animal. Essas correspondências permitem afirmar que o jogo de simbolizações do feminino e a justaposição entre homem, deus e o animal se institui e simultaneamente institui a justaposição entre homem, deus e o animal.

Dessa imagem surgem correspondências e dialéticas entre campos opostos como masculino e feminino, matriarcado e patriarcado, homem e mulher, significantes que se transformam a cada vez que os laços entre o Real, Simbólico e Imaginário se fazem e desfazem na construção de simbolizações da *falta* e do *desejo*, *além do princípio de prazer* e *mais-de-gozar*, *gozo* e *mais-valia*, *objeto causa de desejo* e satisfação continuamente perdida e reencontrada pela mediação com a linguagem que impõem interdição sexual e ritual.

REFERENCIAS

- ABREU, Marilande M. **Relacionando campo religioso e campo intelectual**. São Luís: EDUFMA, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001.
- ARENDT, Hanna. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ARNAUD, A. **Critique de la raison juridique**: où va la sociologie du droit. Paris: LGDJ, 1981.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud et les sciences sociales**: psychanalyse et théorie de la culture. Paris: Armand Colin, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BACHOFFEN, J.J. **El matriarcado**: uma investigation sobre la ginecocracia em el mundo antiguo segun su naturaleza religiosa y jurídica. Madri: Ediciones Akal, 1992.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BARRET, Philippe. **Moïse, Jésus, Mahomet**: préceptes moraux de la torah, du nouveau testament et du coran. Paris-FR: Fayard, 2010.
- BAUDRILLARD, Jean. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **Tela total**: mitos e ironias da era do virtual e da imagem. Porto Alegre: 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIM, Valter. **Passagens**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRUNO, Mário. **Lacan & Delleuze**: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer. São Paulo: Forense Universitária, 2004.
- BURKERT, Walter. **Homo necans**: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne. Paris: les Belles Lettres, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2003.

CASTLES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de. Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 103-131, jan./jun 2012.

CHAMPAGNE, Patrick. LENOIR, Remir. MERLLIÉ, Dominique & e PINTO, Louis. **Iniciação à prática sociológica**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.

CHEMAMA, Roland. **Elementos lacanianos para uma psicanálise no cotidiano**. Porto Alegre: CMC editora, 2002.

_____. **Clivage et modernité**. Paris: Editions Érès, 2003. (colection Humus).

_____. Uma herança contrastada. In: _____. **A clínica psicanalítica e as novas formas de gozo**. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2004.

_____. **La grande nevrose contemporaine**. Paris: Editions Érès: 2006. (colection Humus).

_____. **Depressão, a grande neurose contemporânea**. Porto Alegre: CMC editora, 2007.

_____. **La jouissance, enjeux et paradoxes**. Paris: editions Érès, 2007. (colection Humus).

_____. **La psychanalyse comme éthique**. Paris: editions Érès, 2012. (colection Humus).

CLÉMENT, Catherine. **Vidas e lendas de Jacques Lacan**. São Paulo: Moraes, 1983.

CLIFFORD, J. Sobre a alegoria etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. (Org.). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 1998.

CORRÊA, Ivan. **A escrita do sintoma**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

DAMATTA, R. **Ensaio de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.

_____. **Individualidade e liminaridade**: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7-29, abr. 2000.

DAWSEY, J. Victor Turner e a antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, ano 14, n. 13,

p. 163-176, 2005.

DEBORD, Guy. **Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **O suicídio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John, L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. **Politique et crime**. Paris-FR: Éditions Gallimard, 1967.

_____. **Guerra civil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **The divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

_____. **Os nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

FERRETO, Ângela Jesuino. Que tipo de religiosidade a ciência nos legou? In: _____. **A clínica psicanalítica e as novas formas de gozo**. Rio de Janeiro, 2004. (Tempo Freudiano, nº 05).

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African political systems**. London: Oxford University Press, 1940.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2007.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2009.

FRAZER, James G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, o mal estar na civilização e outros trabalhos**. (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (vol. XXI).

FREUD, Sigmund. (1856-1939). **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. I).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: estudos sobre a histeria (1893-**

1895). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. II).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. III).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** a interpretação de sonhos (1900). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. IV).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** a interpretação de sonhos (continuação). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. V).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** a psicopatologia da vida cotidiana (1901). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. VI).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** um caso de histeria e três ensaios sobre sexualidade. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. VII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** os chistes e sua relação com o consciente (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. VIII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** delírios e sonhos na “gradiva” de Jensen (1907 [1906]). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. IX).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** duas histórias clínicas (o “pequeno Hans” e o “homem dos ratos”). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. X).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** cinco lições de psicanálise (1910 [1909]). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XI).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** o caso de Schreber e artigos sobre técnica. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** Totem e tabu e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XIII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** a história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XIV).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917 [1915-1917]). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XV).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** conferências introdutórias sobre psicanálise (continuação). Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XVI).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** uma neurose infantil. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XVII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** além do princípio de prazer. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XVIII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** o ego e o Id. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XIX).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** um estudo autobiográfico. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XX).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** o futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XXI).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XXII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** Moisés e o Monoteísmo. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XXIII).

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** índice geral. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (vol. XXIV).

GALEANO, Eduardo. **Mulheres.** Porto Alegre: L&PM POCKET, 1999.

_____. **As veias abertas da América Latina.** Porto Alegre: L&PM POCKET, 1981.

GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. **O mal radical em Freud.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. **Acaso e repetição em psicanálise:** uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

GAUCHET, Marcel. **La démocratie contre elle même.** Paris-FR: Éditions Gallimard, 2002.

GEERTZ, C. **O saber local.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIACOIA, Oswaldo Júnior. **Além do princípio do prazer:** um dualismo incontornável. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GIRARD, René. **La violence et le sacré.** Paris: Éditions Grasset et Fasquele, 1972.

_____. **Des choses caches depuis la foundation du monde.** Paris: Éditions Grasset et Fasquele, 1978.

_____. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

GRIMAL, Pierre. **Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.** Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

GUILLEBAUD, Jean Claude. **A reinvenção do mundo:** um adeus ao século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GULLAR, Ferreira. **Toda poesia.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2008.

HÉRITIER, Françoise. **Masculino e feminino:** o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. La filiation, état social. In: _____. **La famille, fin d' un drame psychique:** la revue Lacanienne. Paris: Association Lacanienne International, 2010.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo.** São Paulo: Abril Cultural, 1982.

JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

LA REVUE LACANIENNE. **La famille, fin d' un dramepsychique.** Association Lacanienne Internationale. n° 08, Paris – Fr, Érés, 2010.

_____. **La psychanalyse, pas sens les enfants.** n° 08, Paris – Fr, Érés. 2011.

LACAN, Jaques. **D' un Autre à l' autre. Le seminaire.** Paris, A.L.I., 1968-69. (livro 16).

_____. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise:** o seminário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1964.

_____. **Mais ainda:** o seminário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. **O avesso da psicanálise:** o seminário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

- _____. **As psicoses:** o seminário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. **A ética da psicanálise:** o seminário. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. **Os complexos familiares.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. **O triunfo da religião.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. **Nomes-do-pai.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
- LACÔT, Christiane. Algumas reflexões para uma clínica contemporânea. In: **A clínica psicanalítica e as novas formas de gozo.** Rio de Janeiro, 2004. (Tempo Freudiano, nº 05).
- LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 1998.
- LEBRUN, Jean-Pierre. **La condition humaine n' est pas sans conditions.** Paris-Fr: Denoël, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta.** Lisboa, 1985.
- _____. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- LIPOVETSKY. **A terceira mulher:** permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **A felicidade paradoxal:** ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LYOTARD, Jean-François . **O pós-moderno.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- KHEL, Maria Rita. **O tempo e o cão:** a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- _____. **Deslocamentos do feminino.** Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MAGGIE, Y. **Guerra de orixá:** um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.

MALINOWSKI, B. (1976). **Argonautas do pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MEAD, Margarete. **Adolescência, sexo e cultura em Samoa**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

_____. **Sexo e temperamento em três sociedades primitivas** - masculino e feminino. São Paulo, Perspectiva Editora, 1981.

MELMAN, Charles. **Nouvelles études sur l' hystérie**. Paris-Fr: Éditions érès, 2010.

_____. **L'homme sans gravité**. Paris-Fr: Denoël, 2005.

MEZAN, Renato. **Freud**: o pensador da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVAES, Adauto. **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

POLI, Maria Cristina. **Feminino\masculino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

RAMOS, Gustavo Adolfo. **Angústia e sociedade na obra de Sigmund Freud**. Campinas-SP: UNICAMP, 2003.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

_____. **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: editora UNESP, 2003.

SAFOUN, Moustapha. **Le langage ordinaire et la difference sexuelle**. Paris-FR: Odile Jacob, 2009.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

SANTNER, Eric L. **A paranóia à luz de Freud, Kafka, Foucault, Canetti, Benjamin**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SMADJA, Eric. **Le complexe d'Œdipe**: cristallisateur du débat anthropologie/psychanalyse. Paris- FR. Edition Éres, 2009.

THIBIERGE, Stéphane. **Clinique de l' identité**. Paris-FR: Presses Universitaire de France, 2007.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **A selva dos símbolos.** Rio de Janeiro: Eduff, 1990.

_____. **Drama, campos e metáforas.** Niteroi: Eduff, 2008.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1978.

VANDERMERSCH, Bernard. O que seria um sujeito sem pai? Há sujeito sem pai? In: _____. **A clínica psicanalítica e as novas formas de gozo.** Rio de Janeiro, 2004. (Tempo Freudiano, nº 05).

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1999.

ZAFIROPOULOS, Markos. **La question féminine, de Freud à Lacan.** Paris-Fr: Presse Universitaire de France, 2010.

ZALUAR, A. (Org.) **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1990. p. 64-76.

ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.