

A permanência do sagrado na sociedade secularizada¹

The permanence of the sacred in the secular society

Glauco BARSALINI²

Resumo

Em Totem e tabu, Sigmund Freud resgata o termo sagrado dentre os romanos, associando-o ao significado do termo tabu, para os polinésios, os quais atribuíam a tabu a conotação de “santo, consagrado”, por um lado, e de “inquietante, perigoso, proibido e impuro”, por outro. O antropólogo René Girard desenvolve, especialmente a partir de estórias da mitologia, instigante tese a respeito do sacrifício e do que ele denomina crise sacrificial no mundo moderno. O centro de suas discussões é a figura do bode expiatório. Finalmente, Giorgio Agamben identifica a atualidade do debate sobre o sagrado no mundo secularizado contemporâneo, tendo em vista a figura do homo sacer, aquele que está fora do amparo da lei. Pretende-se, nesse artigo, explorar a possível ligação entre os conceitos de tabu, de bode expiatório e de homo sacer. Quer-se, com tal investigação, contribuir para as discussões atuais a respeito da presença do elemento religioso sobre o político e o jurídico na contemporaneidade.

Palavras-chave: Bode expiatório. Homo sacer. Tabu. Totem.

Abstract

In his book Totem and Taboo, Sigmund Freud revives the term 'sacred' from the Romans, which meant taboo. For the Polynesians the term 'taboo' means "saint and consecrated" or, "disturbing, dangerous, forbidden, and impure". The anthropologist René Girard developed an interesting thesis about sacrifice that he calls the sacrificial crisis of modern times, which was primarily based on mythological stories. The center of his argument is represented in the idea of the scapegoat. Finally, Giorgio Agamben furthers his argument on the consecrated by exploring the concept of homo sacer, the man without the protection of law. This article addresses the relations between the concepts of taboo, scapegoat, and homo sacer. The aim of the article is to contribute to the present debates about the religious, the politics and the juridical element in contemporaneity.

Keywords: Scapegoat. Homo sacer. Taboo. Totem.

¹ Este artigo é fruto de pesquisa empreendida junto ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e é inspirado no Curso “Formas de Representação do Fenômeno Religioso” (ministrado em 2014) e, também, na Reunião Científica promovida pelo Grupo de Pesquisa *Ética, Política e Religião*, intitulada “Política, Messianismo e Religião”. Anotamos, ainda, que fragmento deste artigo constituiu-se como base para comunicação junto ao I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões (de 9 a 13 de maio de 2015) na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, e que contou com o Auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo nº 2014/25554-1).

² Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Rod. Dom Pedro I, km 136, Pq. das Universidades, 13086-900, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <glaucobarsalini@gmail.com>.

Recebido em 31/3/2015 e aprovado para publicação em 11/6/2015.

Introdução

Atento ao funcionamento mental do neurótico, Freud desenvolveu inovadora e polêmica teoria que, partindo da sexualidade humana, propunha paralelos entre os mecanismos mentais próprios à neurose e os mecanismos sociais vinculados ao comportamento sexual e às definições de parentesco de sociedades tribais. Fortemente influenciado pelo darwinismo social, o psicanalista propugnava pelo império da ciência e da civilização, *locus* da razão, esteio do “homem saudável”.

Nesse caminho, Freud dedicou-se ao estudo da ligação entre o *totem* e o *tabu*, e concluiu pela enorme importância de ambos no universo de representações dos membros das *sociedades primitivas* (conforme nominava a antropologia de sua época), incidindo diretamente sobre as definições objetivas de família e das relações intra e extra familiares entre os sujeitos daquelas sociedades, as quais se constituem como elementos estruturantes de toda a vida social (como, o antropólogo Claude Lévi-Strauss demonstrará, posteriormente, em trabalho referencial da metodologia estruturalista).

Assim, o *totem*, objeto que confere identidade a grupo social específico, é envolvido pelo *tabu*, o interdito, aquele que significa a proibição. A relação entre ambos ocorre em uma dialética em que o primeiro somente subsiste pela negação a seu acesso, que é garantida justamente pelo segundo. Tal relação é religiosa, pois remete à ideia de sagrado e, também, de seu oposto, ao profano.

Ao perscrutar sobre o sagrado, Girard (2004) desenvolve instigante tese a respeito do sacrifício. Com base na etnografia e na dramaturgia, especialmente na tragédia, o antropólogo francês explora os mitos de diferentes tradições, observando o alto teor de violência que se apresenta em todos eles.

Conforme Girard (2004), o mito é o território do sagrado e pelo sagrado as sociedades se auto-regulam, se equilibram. Cria-se um sistema sacrificial em que aquele a ser sacrificado (ou *bode expiatório*) é o catalisador dos conflitos sociais ou, mais precisamente, o objeto a mitigar a vingança mimeticamente reproduzida entre as diversas famílias, os diferentes clãs e as distintas tribos. O desaparecimento das diferenças e, conseqüentemente, do *bode expiatório*, implica em uma *crise sacrificial*. É o que se vive na modernidade, em que todos devem ser iguais e em que o rito deve passar pelo princípio da razão, afastando-se da religião e da mitologia.

Inspirado em profundas discussões sobre o mito e o poder, que remontam da antiguidade românica, Agamben (2004), por sua vez, defende que atualmente vivemos em um estado de exceção permanente, circunstância na qual reintroduz-se o anátema do mundo antigo, o *homo sacer*, aquele que pode ser eliminado sem que o seu assassinato implique em pena a quem o matou. Afirma que essa é a condição que pode envolver muitos dos seres humanos espalhados pelo mundo pois, em momento casual, seja qual for de nós, pode ser lançado em uma zona de indeterminação, transformado em um sub-humano, interdito à reivindicação, em favor próprio, de qualquer direito civil. Em tal condição, os seres humanos ficam impossibilitados de assumir postura ativa, e se tornam, em absoluto, reféns dos mecanismos políticos e jurídicos a eles externos. Passam a seres, em princípio, totalmente passivos, nunca protagonistas mas sempre vítimas, inclusive dos direitos humanos, o que não podem capturar mas pelo que podem ser capturados quando assim os poderosos equipamentos políticos e jurídicos – em regra internacionais –, o desejarem.

Há uma ligação entre o *totem* e o *tabu*, o *tabu* e o *bode expiatório*, e a *crise sacrificial* e o *homo sacer*. É sobre o que discutiremos neste artigo.

Totem, tabu, crise sacrificial e homo sacer

Baseado em *Totemismo e Exogamia* de Frazer (1910) e em *O segredo do totem* de Lang (1905), Freud remete ao totemismo como um sistema que vem em lugar das instituições sociais religiosas, dado a inexistência delas, e explica o *totem* da seguinte forma:

Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para os outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniais, os movimentos e as características de seu totem.

O totem é transmitido hereditariamente, por linha materna ou paterna. A primeira forma é provavelmente a original em toda parte, apenas depois sendo substituída pela segunda. A relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais para um australiano; ela se sobrepõe ao fato de pertencer a uma tribo, por um lado, e ao parentesco sanguíneo, por outro lado [Frazer].

Ele não se acha ligado a um solo ou lugar; seus membros moram separados uns dos outros e convivem pacificamente com os seguidores de outros totens (FREUD, 2013, p.8).

À definição trazida por Freud cabe destacar: (a) a associação do *totem* a animais (e raramente a vegetais ou a forças da natureza); (b) a ligação do *totem* aos ancestrais, os quais protegem o grupo social; (c) a proibição, aos membros do grupo, de matar e comer a carne de qualquer um dos animais da espécie de seu *totem* (isso se aplica, Freud não precisa em seu texto, ao dia a dia da comunidade, mas não aos momentos especiais das festas iniciáticas); (d) a realização de festas, nas quais se promovem rituais miméticos, que explicitam a identificação dos membros do grupo em relação ao seu *totem*; (e) a transmissibilidade do *totem*, que se dá por linha materna ou paterna; (f) a ideia de que, para o australiano “primitivo”³, a relação com o *totem* é o fundamento de todas as obrigações sociais e, ainda, de que tal relação (do homem com o *totem*) se sobrepõe ao fato de ele (homem) pertencer a uma tribo ou ao parentesco de sangue; e, enfim, (g) a constatação de que os membros de diferentes totens vivem pacificamente entre si ou, em outras palavras e, aqui, já adiantando a análise, a afirmação de que a variação totêmica é importante para a manutenção da paz.

Examinemos os pontos levantados:

a) *Associação do totem a animais e, raramente, a vegetais ou a forças da natureza*

Em *A violência e o sagrado*, René Girard chama a atenção para a associação entre os seres humanos e os animais, especialmente no que concerne ao mecanismo de substituição próprio ao rito sacrificial⁴. Girard recompõe a cena bíblica, do ardid planejado por Raquel e executado por seu filho Jacó, enganando Isaac, a fim de que ele não transmitisse o reinado ao primogênito Esaú, mas a seu irmão Jacó:

³ Freud interpretou o australiano como o exemplar mais rudimentar do gênero humano. Para o psicanalista, tal sujeito desempenha a mais basilar e radical estrutura de vida social sobre a qual se erguem todas as diversas experiências sociais que a humanidade construiu ao longo de sua história.

⁴ Remetendo a Joseph de Maistre (*Eclaircissement sur les sacrifices*), Girard transcreverá: Escolhiam-se sempre, entre os animais, os mais preciosos por sua utilidade, os mais dóceis, os mais inocentes, os mais próximos do homem por seu instinto ou por seus hábitos[...]. Escolhiam-se, na espécie animal, as vítimas mais humanas, se assim posso me exprimir (GIRARD, 1998, p.13).

Isaac está velho. Pensando que vai morrer, quer abençoar seu filho mais velho, Esaú: pede que, antes da bênção, ele cace e traga-lhe um “prato suculento”. Jacó, o caçula, tendo escutado tudo, previne sua mãe, Raquel. Ela escolhe dois cabritos do rebanho e com eles prepara um prato suculento, que sem tardar Jacó oferece a seu pai, fazendo-se passar por Esaú.

Isaac é cego. Mesmo assim, Jacó tem medo de ser reconhecido, por causa da pele de suas mãos e de seu pescoço, que é lisa e não peluda como a de seu irmão mais velho. Raquel tem a feliz ideia de cobrir sua pele com a dos cabritos. O velho apalpa as mãos e o pescoço de Jacó, sem reconhecer seu filho caçula; é a ele que a bênção é dada.

Os cabritos servem para enganar o pai de duas maneiras diferentes, ou seja, para desviar do filho a violência que o ameaça. Para ser abençoado e não amaldiçoado. Próximo ao pai, o filho faz-se preceder pelo animal que acabara de imolar e a ele o oferece como refeição. E o filho dissimula-se, literalmente, atrás da pele do animal, sacrificado. O animal é sempre interposto entre o pai e o filho. Ele evita os contatos diretos, que poderiam desencadear a violência (GIRARD, 1998, p.16).

Na associação entre o ser humano e o animal, no caso entre Jacó e o cabrito, ocorrem dois fatos notórios: de um lado, o cabrito é sacrificado para ser ofertado àquele que detém o poder (Isaac) e, de outro, o animal substitui o filho caçula do rei. Girard chama a atenção para um terceiro fato, conforme ele, ocultado pelo segundo: a substituição de um irmão por outro. E, então, afirmará:

Desviando-se de forma durável para a *vítima sacrificial*, a violência perde de vista o objeto inicialmente visado. A substituição sacrificial pressupõe um certo desconhecimento. Enquanto permanece vivo, o sacrifício não pode tornar explícito o deslocamento no qual se baseia. Mas ele também não pode esquecer completamente nem o objeto inicial, nem o deslizamento realizado deste objeto para a vítima realmente imolada. Do contrário, não haveria mais substituição alguma e o sacrifício perderia sua eficácia. A cena que acabamos de descrever responde perfeitamente a esta dupla exigência. O texto não relata diretamente o estranho ardil que define a substituição sacrificial, mas tampouco silencia a seu respeito. Ele o confunde com uma outra substituição, permitindo-nos vislumbrá-lo, mas de forma indireta e fugidia. Isto significa que talvez o próprio texto possua uma significação sacrificial. Pretende revelar um fenômeno de substituição, mas um segundo permanece semi-oculto sob o primeiro. É provável que este texto contenha o mito fundador do sistema sacrificial (GIRARD, 1998, p.16).

Matando o animal, Jacó evita tornar-se homicida de seu próprio irmão, Esaú e, ao mesmo tempo, evita ser condenado por seu pai, Isaac. O animal (bem mais que o vegetal) é sucedâneo do ser humano, realizando, aqui, dupla função: a de evitar um assassinato humano e a de evitar a condenação do assassino.

É preciso fazer correr o sangue do animal, um semelhante ao ser humano (espécie distinta do reino animal), para que se evite o assassinato de um igual, um outro homem, especialmente de um “mais igual ainda”, um irmão de sangue.

Nesse sentido, aqueles que possuem, como *totem*, um animal, estão menos suscetíveis a cometer o assassinato contra um ser humano, o que explica porque raramente o *totem* é um vegetal ou uma força da natureza. É o que se dá no caso emblemático entre Caim e Abel. Girard (1998, p.15) destaca:

Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar. Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos. Caim cultivava a terra e oferece a Deus os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogênitos de seu rebanho. Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. Esta diferença entre o culto sacrificial e o culto não-sacrificial é na verdade inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em uma outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata.

b) *Ligação do totem aos ancestrais, os quais protegem o grupo social*

Muitos povos consideram os animais, associados aos seres humanos, como os ancestrais do clã. Animais ou seres humanos, os ancestrais são tomados como protetores do grupo social, sejam eles virtuosos ou não. No universo greco-romano, os antepassados eram os próprios homens, e nunca podiam deixar de ser cultuados. Coulanges (1975, p.17) anota:

Os mortos eram considerados criaturas sagradas. Os antigos davam-lhes os epítetos mais venerandos que encontravam no seu vocabulário; chamavam-nos bons, santos, bem-aventurados. Dedicavam-lhes quanta veneração o homem pode dedicar à divindade que ama ou teme. Para o seu pensamento cada morto era um deus. Esta espécie de apoteose não era apanágio dos grandes homens; entre os mortos não havia distinção de pessoas. Cícero diz-nos: “Os nossos antepassados quiseram que os homens que deixassem de viver fossem contados entre os deuses”. Não era mesmo necessário ter sido homem virtuoso; tanto era deus o mau como o homem de bem; somente o mau continuaria na sua segunda existência com todas as suas más inclinações já reveladas durante a sua primeira vida.

[...] Se o morto cujo culto se descurara tornava-se uma criatura malfazeja, um outro que se honrava era sempre um deus tutelar que amava aqueles que lhe ofereciam alimentos. Para protegê-los, continuava a tomar parte nos negócios humanos, neles desempenhava com frequência o seu papel. Embora morto, sabia ser forte e ativo. Dirigiam-lhe súplicas, pedindo-lhe seu auxílio e os seus favores. Quando se encontrava algum túmulo parava-se e dizia-se: “Tu, que és um deus sob a terra, seja-me propício”.

Em termos girardianos, reproduzir o esquema sacrificial, ou seja, orar pelo ancestral e cultuá-lo por meio do rito, realizando o sacrifício em seu benefício, é o que garante a harmonia social e a proteção de toda a comunidade contra os males da natureza, como a peste. A impureza humana deve ser purificada, a fim de que a sociedade não seja castigada pelos deuses com a epidemia. O impuro deve ser purificado, para que não contamine e, portanto, não semeie a destruição de todos contra todos. Purifica-se o impuro ofertando um seu sucedâneo aos deuses (ou aos inimigos)⁵, a vítima expiatória, que pode ser um animal ou um outro ser humano, o qual está submetido a processos classificatórios: a criança e o casto, de um lado, ou os geneticamente deformados e os *pharmakós*⁶, de outro. Uma análise atual do *bode expiatório* conduzirá ao entendimento sobre a perseguição às minorias e, então, à recriação, na contemporaneidade, do *homo sacer*. Sobre isso discorreremos adiante.

c) *Proibição, aos membros do grupo, de matar e comer a carne de qualquer um dos animais da espécie de seu totem e d) realização de festas, em que por rituais miméticos explicitam a identificação dos membros do grupo em relação ao seu totem*

Freud leva em consideração a evidência etnográfica da interdição da carne do *totem*, ao desenvolver sua teoria sobre a proibição do incesto e a decorrente lei da exogamia próprias à mente primitiva (à qual, para ele, se associa a mente do neurótico vivente no mundo moderno).

Interdição é sinônimo de *tabu* (termo polinésio). Apoiado em Northcote W. Thomas⁷, o psicanalista concluirá que *tabu* (entre os romanos, *sacer*) se divide em duas direções opostas: “por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’” (FREUD, 2013, p.12).

⁵ É costume entre os chukchi (nômades nativos da Sibéria) sacrificar-se um terceiro quando algum dos seus mata pessoa de outra tribo. Com isso, os chukchi não estão penalizando o assassino, mas o estão purificando - assim como a toda a comunidade chukchi e, ao mesmo tempo, agindo no sentido de evitar-se a reprodução do assassinato pela provável vingança que o grupo atingido tenderia a realizar (GIRARD, 1998, p.39).

⁶ O *pharmakós* é a figura grega do anátema. No grego clássico a palavra significa “ao mesmo tempo o veneno e seu antídoto, o mal e o remédio, e finalmente qualquer substância capaz de exercer uma ação muito favorável ou muito desfavorável, dependendo dos casos, das circunstâncias, das doses empregadas; o *pharmakon* é a droga mágica ou farmacêutica ambígua, cuja manipulação os homens comuns devem deixar àqueles que gozam de conhecimentos excepcionais e não muito naturais, sacerdotes, mágicos, xamãs, médicos etc.” (GIRARD, 1998, p.124).

⁷ No verbete *Taboo* (*Encyclopaedia Britannica*).

A morte e a ingestão do animal totêmico, desvinculadas de qualquer ritual sagrado, implicam na desgraça daquele que o fez. Por ter realizado tais atos, a pessoa se torna impura e, por isso, um perigo para toda a comunidade.

O sacrifício do animal totêmico, todavia, em um contexto ritualístico sagrado, livra da culpa exclusiva aqueles que o fazem. Nas festas iniciáticas, toda a comunidade assume o fardo do erro pelo sacrifício daquilo que é santo, consagrado.

Freud toma de W. Robertson Smith o termo *refeição totêmica*, e relata como nas civilizações mais antigas os homens ofereciam animais e vegetais aos deuses. Historicamente, primeiro, ofereceram-se animais e, depois, também, vegetais (estes como oferendas dos primeiros frutos e como tributo aos deuses do solo e da terra). Comer e beber juntos, da mesma comida e da mesma bebida, conferia laços de união entre os homens mas, em princípio, apenas enquanto a matéria ingerida durasse em seus corpos. Para que os laços fossem permanentes era preciso que as pessoas comessem sempre juntas.

A refeição sacrificial era, na sua origem, um banquete entre parentes do mesmo clã – estrangeiros eram proibidos de comer junto aos membros de outro clã. Como os homens se casavam com mulheres de outros clãs e a herança se dava pela linha materna, os homens não podiam comer com membros do clã de suas mulheres ou com suas mulheres e filhos.

Lembrando do termo hebraico *Kinship*, Freud (2013, p.140) dirá:

Em hebraico, a expressão com que se reconhece o parentesco de clã é: “Tu és meu osso e minha carne”. *Kinship* significa, portanto, participar da substância comum. Então é natural que ela não se baseie apenas no fato de que a pessoa é parte da substância de sua mãe, da qual nasceu e com cujo leite foi alimentada, mas de que também a alimentação que a pessoa ingere mais tarde, e com a qual renova seu corpo, pode obter e reforçar a *kinship*. Se um homem partilhava a refeição com seu deus, isso expressava a convicção de que eram da mesma matéria, e aquele visto como estrangeiro não era convidado a partilhar uma refeição.

O alimento que unia os membros do grupo era o mesmo que podia separá-los entre si. Nas festas iniciáticas, todos se nutriam do animal doméstico assumindo, coletivamente, toda a culpa implicada nesse ato. Era este, o animal sagrado, correspondente ao mito, elemento central na identificação de todos como componentes de uma mesma fraternidade, o objeto por excelência de oferenda aos deuses. Todavia, como se disse, os homens estavam impedidos de comê-lo a não ser no momento da festividade religiosa, sob pena de, o fazendo, tornarem-se impuros e fontes de contaminação⁸ e, por isso, alvos da mais severa punição: o abandono à própria sorte, ou à morte⁹.

Remetendo a Robertson Smith, que identifica o animal do sacrifício com o animal totêmico (tese a que Freud faz coro), o psicanalista escreve:

Havia duas espécies de sacrifícios na antiguidade tardia, a dos animais domésticos, que originariamente eram também comidos, e sacrifícios extraordinários de animais que eram proibidos por serem impuros. Uma investigação mais detida mostra que esses animais impuros eram animais sagrados, que eram oferecidos em sacrifício aos deuses para os quais eram sagrados, que originalmente eles eram identificados com os deuses mesmos, e que os crentes enfatizavam de algum modo, no sacrifício, seu parentesco sanguíneo com o animal e o deus (FREUD, 2013, p.141).

⁸ A respeito do sujeito impuro como fonte de contaminação, vale conhecer a obra de René Girard, especialmente a discussão que realiza em relação ao problema da peste e sua ligação com o ser impuro, capaz de contaminar a todos com a cólera e a sede de vingança (vide *A violência e o sagrado*).

⁹ Conforme Robertson Smith, “a morte de uma vítima era uma daquelas ações proibidas para o indivíduo e justificadas apenas quando todo o clã assumia a responsabilidade” (In: FREUD, 2013, p.141). Todos os membros do clã deviam comer do animal sacrificial: “o animal do sacrifício era tratado como um membro do clã, a comunidade que sacrifica, o seu deus e o animal do sacrifício eram do mesmo sangue, membros de um único clã” (p.141).

Nesse sentido, o *totem* era, também, *tabu*, ou *sacer*. Era puro, sagrado, santo, consagrado ou, por outro, impuro, inquietante, perigoso, proibido. Eis aí a dubiedade do termo *sacer*, o qual será fonte de reflexões por Giorgio Agamben.

Em referência à expressão, e em resgate à obscura figura da antiguidade romana, o *homo sacer*, Agamben (2004) o definirá como aquele que pode ser sacrificado sem qualquer prejuízo legal a quem o faz. O *homo sacer* contemporâneo corresponde ao sobrevivente, sobre quem se aplica a biopolítica quando o biopoder assim o deseja. Por estar em uma zona de indistinção (nem sob a guarda do direito civil, nem sob a total ausência da possibilidade de atuação do direito), o *homo sacer* hodierno habita um território indefinido, desprotegido, e se vincula a um tempo profundamente religioso. Ambos, espaço e tempo aos quais o *homo sacer* é lançado, não pertencem à órbita convencional do mundo secularizado, senão na esfera da exceção.

De volta à análise pontual a respeito do *totem*, Freud remete à Smith que, conforme o psicanalista, concluiu que “a matança e devoração periódica do *totem*, em épocas anteriores à adoração de divindades antropomórficas, teria sido um importante elemento da religião totêmica” (FREUD, 2013, p.143).

Eis um ponto realmente importante, diríamos, crucial, que suscita um encontro com o pensamento de Girard (1998): a afirmação de que as religiões fundantes – totêmicas e, por isso, míticas –, são profundamente vinculadas à violência; a tese de que as comunidades, sem distinção, produziram e produzem, ao longo da história, necessariamente, o sacrifício, sempre como sucedâneo da vingança de uns contra os outros, e que a religião é o espaço por excelência de tal sacrifício – conforme Robertson Smith –, da periódica “matança e devoração do totem” (FREUD, 2013, p.141).

Segundo Girard, tal violência se reproduz, culturalmente, em todas as distintas sociedades humanas, por mimese¹⁰. Não seria difícil inferir-se daí o que simbolicamente representa, então, imitarem-se os trejeitos e sons próprios ao *totem* no momento do rito: trata-se de um exercício coletivo de reprodução daquilo com que se identifica, e daquilo que se aprende.

O impedimento pela realização do sacrifício dado pela imposição do princípio de razão próprio à secularização da sociedade gerou, conforme Girard (1998) uma *crise sacrificial*, fonte de sérios riscos para o equilíbrio social. É sobre o que discutiremos mais à frente.

Em sentido diferente de Freud, e de Girard¹¹, vai Mircea Eliade, a quem vale dedicar-se atenção, especialmente pela destacada contribuição que traz para o tema da festa iniciática. De acordo com o historiador das religiões, a festa religiosa proporciona não propriamente a purificação do homem religioso, mas a anulação dos erros cometidos no ciclo temporal que se passou. Tomando por exemplo o Naurôz (ano novo persa), Eliade atenta para a necessidade de renovação daquilo que o tempo profano (o qual tem começo e tem fim) desgastou, a saber: os homens, a sociedade, o cosmos. Para os persas, era necessário abolir tal duração do tempo profano (desse tempo destrutivo), reestabelecendo-se “o momento mítico em que o mundo viera à existência, banhado num tempo ‘puro’, ‘forte’ e sagrado” (ELIADE, 2013, p.71). Tal abolição do tempo decorrido (profano) se realizava pelas saturnais (festas orgiásticas), em que se extinguíam os fogos e regressavam as almas dos mortos. Por essas festas se estabelecia, novamente, o caos, para que, enfim, se re-estabelecesse, pela recriação mítica, a ordem. Neste momento o homem voltava a ser, simbolicamente, contemporâneo da cosmogonia (do início do universo), da “suprema manifestação divina, o gesto exemplar da força, superabundância e criatividade” (ELIADE, 2013, p.72). O homem, então, se regenerava pelo regresso ao tempo original (o que se dava pela festa religiosa),

¹⁰ Vide o capítulo intitulado “Freud e o complexo de Édipo”, de *A violência e o sagrado*.

¹¹ Cabe anotar que no que concerne à importância atribuída à religião como fenômeno social necessário, Eliade está muito mais distante de Freud do que de Girard.

ele nascia novamente, “recomeçava sua existência com a reserva de forças vitais intacta, tal como no momento de seu nascimento” (ELIADE, 2013, p.73). Em várias religiões, conforme Eliade, o recomeço da existência humana pela festa iniciática, a renovação que se estabelece após o caos das festas orgiásticas – momento de total confusão social, símbolo de regressão ao estado amorfo anterior, a ser pela sequente renovação –, se consolidará na forma de reorganização social.

Nesse sentido, a festa religiosa é o mais importante dos acontecimentos, o evento do início (ou do re-início), expressão do próprio mito originário e, por isso, poderíamos dizer, da identidade mesma dos membros do grupo, a qual, consoante Freud, se vincula integralmente ao seu *totem*.

e) a transmissibilidade do totem se dá por linha materna ou paterna

Ao perscrutar sobre a gênese do totemismo, Freud passeia (em *Totem e Tabu*) pelas teorias nominalistas, sociológicas e psicológicas para, finalmente, em desacordo com todas elas, propor a teoria psicanalítica sobre as origens do referido fenômeno. Dentre as teorias psicológicas, destaca as interpretações que o psiquiatra William Halse Rivers fez sobre os moradores das ilhas Banks. Rivers concluiu que, por não associarem a participação masculina à fecundação humana, naquela comunidade o totemismo seria “uma criação do espírito feminino” com “raízes nos caprichos da mulher grávida” (FREUD, 2013, p.121).

Essa formulação se contextualiza na certeza da auto-suficiência feminina em gerar a vida, fator determinante da estruturação de sociedades matrilineares.

Na mulher estaria a evidência da fecundação, o que não tornaria difícil a sua associação mágica com a terra. Longe da psicologia em sentido estrito, mas debruçado sobre a mitologia – universo profundamente relevante para o tipo de discussão que propomos aqui –, Eliade (2013, p.120) chama a atenção para o caráter místico da relação da mulher com a terra:

[...] o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento *têm uma estrutura cósmica*. A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da *Terra Mater*, da Mãe universal.

Em leitura diacrônica, não nos parece impróprio lembrar de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels (1984) em que, referenciado em Lewis Henry Morgan, o pensador procura demonstrar como a mulher será, na linha do tempo, substituída pelo homem¹², e como o modelo sexual poliândrico cederá espaço ao monogâmico, este assentado na exploração do homem sobre o homem e no estabelecimento da propriedade privada.

De toda forma, a etnologia clássica, sobre a qual autores como Sigmund Freud e Friedrich Engels construíram suas teses, demonstrou que nas sociedades matriarcais o *totem* se transmite pela linha materna, enquanto nas sociedades patriarcais ele se transfere pela linha paterna. Isso porque, nas primeiras, ocorre a interdição da mulher da comunidade, e o homem fica obrigado, sempre, a casar-se com mulheres de outros clãs, embora nunca goze do *status* de ser a genuína fonte geradora da vida humana, ao passo que, nas segundas, a mulher do clã originário continua proibida, mas, agora, é transformada em pólo passivo da relação sexual, peça do esquema poligâmico masculino ou, posteriormente, da monogamia que a aprisiona à autoridade e aos bens do homem.

¹² Retomando a definição de Freud, que deu origem às análises deste item, sobre a transmissão hereditária do *totem*, por linha materna e paterna, temos: “a primeira forma é provavelmente a original em toda parte, apenas depois sendo substituída pela segunda” (FREUD, 2013, p.9).

O que importa aqui é compreender-se o esquema da exogamia, resultado da interdição do incesto. Totens devem se cruzar com outros totens. O casamento interno fica, pois, vedado. Eis o mais importante regramento de todas as sociedades, o *fundamento mais precioso de todas as relações sociais*, sejam elas no âmbito interno de cada clã, sejam elas no âmbito externo, referente às relações entre clãs.

f) *a relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais*

Ao abordar as teorias sociológicas a respeito da origem do totemismo, Freud remete ao *As formas elementares da vida religiosa* e anota que, em Durkheim, “o totem é o representante visível da religião social” (FREUD, 2013, p.116) dos povos australianos, encarnando “a comunidade, que é o verdadeiro objeto de adoração” (p.116). Em comentário ao sociólogo, Aron (1987, p.321) afirma:

Seu objetivo é elaborar uma teoria geral da religião, com base na análise das instituições religiosas mais simples e mais primitivas. Esta fórmula já revela uma das idéias fundamentais de Durkheim: é legítimo, e possível, fundamentar uma teoria das religiões superiores no estudo das formas religiosas primitivas. O totemismo revela a essência da religião. Todas as conclusões extraídas por Durkheim do estudo do totemismo pressupõem que se possa apreender a essência de um fenômeno social observando suas formas mais elementares.

Não há, conforme Durkheim, qualquer fenômeno individual que não tenha relação intrínseca com o fenômeno coletivo ou que não tenha se originado de anterior fenômeno coletivo. Contrário à defesa de antropólogos como Hill-Tout, Boas e Frazer, o sociólogo vai até as últimas consequências de sua defesa, afirmando que o totemismo individual, antes de ser originário do totemismo coletivo é, opostamente, decorrência deste ou, em suas palavras:

Mas o que é mais demonstrativo ainda, é que o totemismo individual, longe de ter dado origem ao totemismo de clã, supõe este último. Foi nos quadros do totemismo coletivo que ele se originou e é aí que ele se move: é parte integrante dele. Com efeito, nas próprias sociedades onde predomina, os noviços não têm o direito de tomar por totem pessoal um animal qualquer; mas a cada clã é designado certo número de espécies determinadas fora das quais não se pode escolher. Ao contrário, aqueles que lhe pertencem são sua propriedade exclusiva: os membros de um clã estrangeiro não podem usurpá-las. Elas são concebidas como mantendo relações de estreita dependência com aquela que serve de totem a todo o clã. Existem casos em que até é possível perceber essas relações: o totem individual representa uma parte ou um aspecto particular do totem coletivo [...]. Ora, o subtotem supõe o totem assim como a espécie supõe o gênero. Assim, a primeira forma de religião individual que se encontra na história, nos aparece não como o princípio ativo da religião pública, mas, ao contrário, como simples aspecto dessa última. O culto que o indivíduo organiza para si mesmo e, de alguma maneira, no seu íntimo, longe de ser o germe do culto coletivo, nada mais é do que esse mesmo adaptado às necessidades do indivíduo (DURKHEIM, 2008, p.229).

A respeito da importância do trabalho do positivista francês sobre a religião, Aron emenda: “é certamente o mais importante e profundo, o mais original; e também, a meu ver, aquele que revela mais claramente a inspiração do autor” (ARON, 1987, p.321).

A inspiração de Durkheim é a busca pelo entendimento do fenômeno social na chave do que concebeu como fato social, a saber, as formas padronizadas de pensamento e de conduta, com caráter coercitivo, exterior aos indivíduos e genérico (ou coletivo). Ela tem, no *totem*, a expressão da forma mais elementar da vida religiosa. O *totem* é aqui visto como o “fundamento de todas as obrigações sociais” das sociedades etnológicas ou, se preferirem os leitores, o símbolo visível da religião social de tais povos que, conforme a teoria evolucionista, compreendem o exemplar mais próximo da organização social originária de toda a humanidade.

Nessa perspectiva, tais sociedades antecedem a sociedade moderna e, embora Durkheim remeta a um contexto etnográfico quando opõe totemismo coletivo a totemismo individual, pensamos que não seria despropositado utilizar a tese para refletir-se a respeito da influência do primeiro sobre o segundo no contexto do mundo secularizado: se bem observadas, as crenças individualizadas, com forte presença nos mundos moderno e contemporâneo, aparentemente à revelia das grandes religiões são, fundamentalmente, reedições microscópicas de crenças coletivas, senão em todos os seus aspectos, ao menos naqueles que lhes são centrais.

À sociologia de Durkheim, Freud opõe a sua teoria psicanalítica. Comparando o funcionamento religioso, moral e jurídico das sociedades etnográficas ao da mente do neurótico contemporâneo, o psicanalista se concentra no problema das representações e das proibições.

Para Freud (2013), o *totem* é o lugar privilegiado das representações sociais como, também, das interdições e, por isso, da diferenciação entre os sujeitos. Ele associa o ciclo de impulsos e interrupções de tais impulsos – no geral acompanhado pelo mecanismo da sublimação – próprio aos neuróticos, ao sistema de controle social típico das sociedades, à sua época, intituladas “primitivas”. Tal como o neurótico guarda em seu imaginário um pai super-poderoso, onipresente, onipotente e, sempre, punitivo, as comunidades tribais também o possuem. O ponto de partida da organização destas sociedades é o antepassado masculino voluptuoso e opressor e, ao mesmo tempo, vítima da violência de seus filhos homens (esta, fruto da inveja e da cobiça desses filhos). É por tê-lo executado¹³ que os filhos, agora viventes em uma sociedade de irmãos, tomados pela culpa do parricídio, e conscientes do risco iminente da concorrência visceral que tendem a nutrir, entre si, pela posse das mulheres do clã que, então, se estabelece a proibição do incesto – ou do casamento com as mulheres pertencentes ao mesmo *totem* –, e a necessária e consequente exogamia.

g) a constatação de que os membros de diferentes totens vivem pacificamente entre si

René Girard advoga que a diversidade totêmica entre os diferentes clãs é justamente o que garante o equilíbrio social interno. A indistinção totêmica interna seria responsável por uma catástrofe coletiva ou por aquilo que ele denomina *crise sacrificial*.

Com base na mitologia, e na etnografia, o antropólogo remete ao problema da indiferenciação entre os irmãos. Afirma: “em muitas sociedades primitivas, os gêmeos inspiram um temor extraordinário”, pois eles “evocam e parecem anunciar o perigo maior de qualquer sociedade primitiva, a violência indiferenciada” (GIRARD, 1998, p.77). Por serem considerados, por essas sociedades, impuros, tal como “o guerreiro ávido de carnificinas, o culpado de incesto ou a mulher que menstrua” (GIRARD, 1998, p.78), os gêmeos se constituem como uma ameaça. Podem dar causa a “epidemias, doenças que provocam a esterilidade das mulheres e dos animais” (GIRARD, 1998, p.79). Por isso, é comum, em várias sociedades etnográficas, abandonar-se os gêmeos à própria sorte, longe da comunidade, mas nunca cometer-se, contra eles, qualquer violência, pois isso implicaria no contágio impuro, significaria “penetrar nesse círculo vicioso da vingança interminável, cair na armadilha que a violência maléfica preparou para a comunidade provocando o nascimento dos gêmeos” (GIRARD, 1998, p.78).

Parafraseando o antropólogo norte-americano Clyde Kluckhohn, Girard escreve que “não há conflito mais frequente nos mitos que o conflito fraterno” (GIRARD, 1998, p.82). O francês ressalta, então, que há entre os irmãos (ainda que eles não sejam gêmeos)

¹³ E, aqui, Freud coloca em questão se isso de fato ocorreu historicamente, apostando, somente no final de seu texto que, diferentemente do neurótico, os primeiros homens mataram, de fato, o seu ancestral masculino.

menos diferença do que entre primos, ou entre sobrinhos e tios *etc.*, pois é dentre aqueles que “há o maior número de atributos, de direitos e deveres comuns”. E, aludindo à mitologia, conclui que:

Os irmãos inimigos proliferam de tal forma em certos mitos gregos e nas tragédias que os adaptam, que chegam a sugerir uma presença constante da *crise sacrificial*, designada incessantemente, mas de forma vetada, por um único mecanismo simbólico. O tema fraterno não é menos “contagioso” como tema, no interior do próprio texto, do que a violência maléfica, da qual não deve ser separado. Ele próprio é a violência (GIRARD, 1998, p.83).

O perigo do contágio da violência pela indiferença entre os sujeitos se vincula à mimese, à imitação, pelos descendentes, das práticas de seus antepassados. Contraopondo-se a Freud, Girard afirma que não é o recalque, o desejo infantil de cometer o incesto e o parricídio, o que dita a violência humana mas, diferentemente, o que o faz é o desejo mimético. O filho aprende a desejar aquilo que o pai deseja. A violência não é característica do universo da criança. É, sim, própria ao ambiente dos adultos. Vale a transcrição:

O adulto está pronto para prever a violência, e replica a violência com a violência, e é por isto que avança sem a menor desconfiança para os objetos de seu modelo. Apenas o adulto pode interpretar os movimentos da criança como um desejo de usurpação; ele os interpreta no seio de um sistema cultural que ainda não é o da criança, a partir de significações culturais das quais esta não tem a menor ideia [...].

A primeira porta fechada, o primeiro acesso barrado, o primeiro *não* do modelo, mesmo se muito leve e rodeado de todo tipo de precauções, corre o risco de aparecer como uma excomunhão maior, como uma expulsão para as trevas exteriores. É justamente porque, na primeira vez, a criança é incapaz de responder à violência com violência, e porque ela não tem nenhuma experiência da violência, que o primeiro obstáculo suscitado pelo *double bind* mimético pode deixar sobre ela uma impressão indelével. O pai imagina o prolongamento virtual dos movimentos mal esboçados do filho, constatando facilmente que este se dirige diretamente para o trono e para a mãe. O desejo do parricídio e do incesto não pode ser uma ideia da criança; é evidentemente a ideia do adulto, a ideia do modelo. No mito, é esta a ideia que o oráculo insufla em Laio muito tempo antes que Édipo seja capaz de desejar o que quer que seja. É também a ideia de Freud, e ela não é menos falsa que no caso de Laio. O filho é sempre o último a saber que está a caminho do parricídio e do incesto, mas os adultos, esses bons apóstolos, aí estão para informá-lo (GIRARD, 1998, p.217).

Em remissão à mitologia, Girard lembra que a impossibilidade de diferenciação mútua faz aumentar o ódio de um herói dramático em relação ao outro. Hércules acaba matando sua família e, com isso, realiza o projeto terrível de seu rival, Lico. Quem deveria ter defenestrado a família de Hércules era Lico e não o próprio Hércules. Então, este não se diferenciou daquele, cabendo, aqui, a sentença: “quanto mais a rivalidade trágica é prolongada, mais ela favorece a mimese violenta, multiplicando os efeitos de espelho entre os adversários” (GIRARD, 1998, p.65) de tal modo que, na *crise sacrificial*, não há mais diferenças entre o sangue derramado no sacrifício e o sangue derramado criminosamente (GIRARD, 1998). Se bem compreendemos, Girard propõe que, ao matar os seus familiares, Hércules não consegue se purificar do mal que carrega consigo pela violência que cometeu anteriormente, nos “trabalhos” que efetivou. Isso porque o faz em absoluto estado de confusão, acabando por assumir o papel de seu inimigo, Lico. Então, violência e ritual se misturam, ou melhor, não se distinguem mais entre si. Hércules, que deveria ter protegido a sua família contra Lico, e que deveria ter realizado o sacrifício purificador, não de seus parentes, mas de um sucedâneo, acaba confundindo o sacrifício purificador com o assassinato, o animal a ser sacrificado (ou *bode expiatório*) com seus próprios filhos: eis a *crise sacrificial*.

Então, consoante Girard, o grande inimigo da paz é a indiferenciação, seja entre os sujeitos, seja entre o ritual e a violência. Indiferenciação, confusão e imitação constituem-se como o tripé da catastrófica *crise sacrificial*, que pode ser evitada apenas pela diferenciação entre os sujeitos, ou melhor, entre os clãs, ou, ainda, entre os totens, de modo a se garantir que os membros de diferentes totens possam viver pacificamente entre si.

O problema da indiferenciação, que se apresenta na centralidade do pensamento do antropólogo francês, não perde a sua atualidade e, de modo especial, não é estranho às formulações bastante contemporâneas do jusfilósofo Giorgio Agamben. É o que procuraremos demonstrar no item que se segue.

A permanência do sagrado na sociedade secularizada

Para discutir o problema do poder, como o da exclusão humana no mundo contemporâneo, Agamben (2004) resgata o *homo sacer*, obscura figura da antiguidade romana.

Em *O vocabulário das instituições indo-européias*, Benveniste (1995) escreve:

O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio de *sacer* [...] (BENVENISTE, 1995, p.189).

E, em seguida, explicita:

[...] *sacer*, por sua vez, gerou o verbo *sacrare*. É que *sancio* não significa “tornar *sacer*”. Devemos especificar a relação entre *sacrare* e *sansire*. Lemos uma definição instrutiva e explícita em Festo: *homo sacer is est quem populus iudicavit ab maleficium; neque faz este um immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. O dito *sacer* carrega uma verdadeira mácula que o coloca fora da sociedade dos homens: deve-se fugir a seu contato. Se alguém o mata, não por isso será um homicida. Um *homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses: nenhum dos dois tem nada em comum com o mundo humano (BENVENISTE, 1995, p.189).

Explorando a semântica do termo *sacer*, Agamben afirma que ele passou, tal como ocorreu com os outros conceitos (a exemplo de *mana* e *tabu*), por “um processo irrevogável de dessemantização”, o que os leva a “assumir significados opostos”. Ele diz: “Na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios” (AGAMBEN, 2004, p.88).

A leitura que Agamben faz do *homo sacer*, que pretende dar conta do problema contemporâneo da exclusão humana, embora não escape da ambivalência em um certo sentido¹⁴, não o conduz, propriamente, à ideia de bendito e maldito em um só sujeito pois, para que possa suscitar ambos os sentimentos, ele deve ter *status* de pessoa. Assim, à

¹⁴ A ambivalência do *homo sacer* contemporâneo, conceituado pelo jusfilósofo italiano, se dá na medida em que aquele é percebido como “algo” que está dentro e que está fora, ao mesmo tempo, do universo jurídico. Está fora, porque não tem qualquer direito de cidadão, mas está dentro, na medida em que pode ser capturado pelos direitos humanos. Está, portanto, em uma zona indeterminada, indiscernível, intermediária à civilização e à barbárie.

categoria “vítima expiatória”, formulada por René Girard, não corresponde, propriamente, a categoria *homo sacer*, tal como Agamben concebe. Aquela corresponde a um ser humano e, por isso, pode contaminar a todos ou ser objeto de expiação coletiva. A “vítima expiatória” está circunscrita, portanto, na esfera do *tabu* e do *totem*. Sob a interpretação do pensador italiano, o *homo sacer* não é *tabu* e, muito menos *totem*. Trata-se de alguém ou de alguma coisa – *zoé*, e não *biós*, a saber, vida desqualificada, e não vida qualificada¹⁵ –, que está fora da jurisdição humana, seja ela atinente ao universo religioso, seja ela própria ao universo secular. Tal *homo sacer* é o ex-indivíduo, agora, outra coisa qualquer, que não possui nada, que está destituído de tudo, que não se encontra em nenhum dos cosmos definidos: nem no dos homens, nem no dos deuses. Não possui mais o *status* de ser humano e se encontra em uma zona indeterminada, situada “no cruzamento entre uma matabilidade (sic) e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino” (AGAMBEN, 2004, p.81).

Explicando-se melhor sobre o uso que faz do termo (*homo sacer*), Agamben (2004, p.81) diz:

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de *tabu*, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.

Por essa razão, por se encontrar em uma “zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico”, o *homo sacer* não pode corresponder, exatamente, àquilo que, no plano mitológico, Girard nomeia *bode expiatório* ou, no plano real, *vítima sacrificial* (vide a obra *O bode expiatório*). Estes se constituem como objetos de perseguição.

A categoria *vítima sacrificial*, quando preenchida por qualquer pessoa histórica, confere materialidade ao *bode expiatório*, referencial arquetípico. O que delinea a *vítima sacrificial* é o estereótipo: a ela se associa a maldade, a magia, a subversão à ordem e à paz, o risco da contaminação, a peste. Dentro dessa estrutura, à deficiência física, por exemplo, se associa a deficiência de caráter. Por essas razões, a pessoa aleatória que se enquadra nos limites da *vítima sacrificial* deve ser perseguida pela multidão¹⁶, da qual se diferencia. São os extremos que se encaixam nos padrões mitológicos do *bode expiatório*, justamente por se diferenciarem tão radicalmente da multidão. Assim, os miseráveis, os deficientes físicos ou deficientes mentais, as minorias étnicas, dentre outros “estranhos” são, sempre, vulneráveis à fúria criminosa da multidão. Da mesma forma, os muito ricos, os príncipes e as autoridades, em momentos de crise generalizada, por se diferenciarem em relação à multidão, se tornam, também, vulneráveis ao assassinato coletivo.

Ao falar de “perseguições coletivas ou com ressonâncias coletivas” (GIRARD, 2004, p.19), Girard escreve: “Por perseguições coletivas entendo as violências cometidas diretamente por

¹⁵ Agamben (2004, p.9) esclarece: “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *biós*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*biós theoreticós*) da vida de prazer (*biós apolausticós*) e da vida política (*biós politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida”.

¹⁶ Conforme Girard (1998), a multidão, assassina de coletividades, é visceral, e sempre justifica a sua vingança na ideia de purificação.

multidões assassinas, como o massacre dos judeus durante a peste negra. Por perseguições com ressonâncias coletivas entendo as violências do tipo caça às bruxas, legais em suas formas, mas geralmente encorajadas por uma opinião pública superexcitada”.

Se a *vítima sacrificial* é o alvo da vingança da multidão, ela o é porque tem a predisposição a cometer algum tipo de crime. Girard (2004) classifica como um dos tipos de estereótipos relatados pelas testemunhas das violências direta ou indiretamente coletivas, os crimes “indiferenciadores” (p.33), aqueles que as “categorias vitimárias” parecem predispostas a cometer (p.31). Não é o que ocorre com o *homo sacer*, que não pode cometer crime de qualquer natureza, pois não corresponde, propriamente, a qualquer pessoa: é zoé “simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN, 2004, p.89). Somente pessoas podem cometer crimes, *homo sacer*, não.

Procurando tornar mais clara a questão: *bode expiatório*, como conceito, significa, para René Girard, aquele que deve expiar os males do mundo. Tal categoria se aplica ao universo mitológico e, portanto, está no terreno religioso. *Vítima sacrificial* é uma classificação que corresponde a homens de carne e osso, aleatoriamente escolhidos pela multidão, também real, por serem identificados, por ela, como sujeitos dotados de características próprias a certos estereótipos, estes, delineadores dos contornos do que se entende por *vítima sacrificial*. A respeito da distinção entre “vítima sacrificial” e “bode expiatório” Girard (2004, p.159) escreve: “Em meus dois últimos livros, eu quis prevenir as confusões, substituindo sempre *vítima expiatória* por *bode expiatório* quando se tratasse do princípio estruturante; a primeira expressão tinha, a meu ver, a vantagem de sugerir a presença provável de vítimas reais por trás de toda representação persecutória”. Ambos, *bode expiatório* e *vítima sacrificial* se ligam ao conjunto de regras, religiosas ou morais, elaboradas pelas diferentes sociedades humanas existentes sobre o nosso planeta. Pertencem, portanto, à esfera do direito – religioso ou moral –, estão, assim, dentro da ordem. *Homo sacer*, por sua vez, na perspectiva de Giorgio Agamben, é um conceito que se aplica a seres humanos. Todavia, por não estar circunscrito no campo jurídico, por estar fora das regras, por se encontrar em uma zona indeterminada, como já se escreveu, “no cruzamento entre uma matabilidade (sic) e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino”, o *homo sacer* se liga à exceção, ou ao estado de exceção. Seres humanos reais, também de carne e osso, são subsumidos ao *homo sacer* e não necessariamente em razão de qualquer estereótipo. Quando isso acontece, eles são destituídos da condição de pessoas, de seres humanos dotados de amplos direitos inalienáveis, imprescritíveis e invioláveis, dentre eles o “mais precioso de todos”: a vida, tornam-se apenas vida nua, vida desqualificada, vida que não vive, mas que sobrevive. O trecho que se segue, da lavra do pensador italiano, elucida bem o que tentamos traduzir, acima: – como vimos –, define a diferença entre o biopoder moderno e o poder soberano do velho Estado territorial mediante o cruzamento de duas fórmulas simétricas.

Fazer morrer e deixar viver resume a marca do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, como direito de matar; *fazer viver e deixar morrer* é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário.

À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano¹⁷ da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas

¹⁷ “O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia [...]” (AGAMBEN, 2008, p.49).

de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência (AGAMBEN, 2008, p.155).

O que produz esse sobrevivente, esse “isto” que está em uma zona indeterminada, indiferenciada entre a regra e a não regra é, conforme Agamben, a exceção. O jusfilósofo defende que, no mundo contemporâneo, por traz da capa da democracia se esconde a ditadura. A tese é de que o Estado moderno e, também, o contemporâneo, se erguem sobre a violência: o ocidente amarga, desde a formação dos Estados Constitucionais, com o risco iminente do estado de exceção, quando não com próprio estado de exceção (que, contemporaneamente, se tornou permanente), dado que na própria lei se encontra a sua negação, causa dos “inúmeros exemplos da confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo” (AGAMBEN, 2005, p.60), os quais se inscrevem no contexto do “isolamento da ‘força de lei’¹⁸ em relação à lei” (p.61). Esclarecendo melhor, o italiano escreve:

Ele (o estado de exceção) define um “estado da lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força”. No caso extremo, pois, a “força de lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de lei. Tal força de lei, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento “místico” e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer (AGAMBEN, 2005, p.61).

De maneira resumida, o problema que Agamben coloca é o da soberania. Opõem-se, aqui, três grandes tradições: a positivista, representada pelo jurista Hans Kelsen; a – podemos assim chamar –, conservadora, representada pelo também jurista Carl Schmitt; e, enfim, a revolucionária, representada pelo sociólogo Benjamim.

Kelsen (1998) argumenta que a lei (fruto da vontade do povo) é criada a partir da própria lei, sempre com base no princípio de razão, e que, ainda, não há lacuna na lei, de modo que não há qualquer tipo de “elemento místico” nela. Contrariamente, Schmitt (2006) proclama o mistério da lei. Para ele, na própria lei está a possibilidade de sua negação, fenda na qual cresce o poder do soberano, o povo, poder este que deve ser de qualquer modo encarnado pelo Presidente. Benjamim, por sua vez, vê na classe trabalhadora a força soberana e, na revolução, a possibilidade de ruptura contra a lei burguesa. A revolução, para o sociólogo, resulta da “violência pura”, um tipo de violência justa porque messiânica.

Ao analisar o poder soberano na modernidade quanto no mundo atual, Agamben (2005) percebe a fragilidade do positivismo e, mergulhando no universo “místico” da política, compreende o quão pertinente ele é na compreensão da realidade política de nossa história recente. Entende que o intuito positivista da construção da normalidade pela regra sucumbiu à exceção e que disso, decorre a exclusão de seres humanos, subsumidos à categoria *homo sacer*.

É momento de estabelecer-se, mais de perto, possível relação entre os conceitos de *totem*, *tabu*, *bode expiatório*, *vítima sacrificial* e *homo sacer*. Apesar das inúmeras chaves de análise que todas essas categorias possibilitam dada a complexidade antropológica, filosófica e teológica de cada uma delas, cremos ter deixado claro que *totem* e *tabu* são termos que caminham juntos. Não há *tabu* sem *totem*, pois o *totem* inspira, necessariamente, a

¹⁸ Agamben (2005, p.60) define “força de lei” como “uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua “força”.

interdição. *Bode expiatório* corresponde ao *totem* e, portanto, a ele se aplica o *tabu*. *Vítima sacrificial* é correlata ao *bode expiatório* e, portanto, nela o *tabu* também opera. Figura alienígena, aqui, é o *homo sacer* que, diferentemente do *totem*, do *bode expiatório* e da *vítima sacrificial* não é, propriamente, alvo do *tabu*, pois, contrariamente aos demais, é forjado na exceção, e não na regra.

Surge, então, a pergunta: o que teria conduzido a essa exceção, causa de uma figura de tão difícil compreensão que, ligada ao sagrado surge em um contexto convencionalmente tomado por oposição ao religioso, a saber, o da secularização e, ainda, que, apesar de ser ligada ao sagrado, como se disse, não inspira o *tabu*?

A resposta, para nós, está no termo *indiferenciação*. Girard (1998, p.69) escreve:

O mundo moderno aspira à igualdade entre os homens, tendendo instintivamente a considerar as diferenças, mesmo que elas não tenham nada a ver com o *status* econômico ou social dos indivíduos, como obstáculos à harmonia entre os homens.

[...] Quando as diferenças perdem sua legitimidade, passam quase que necessariamente a ser consideradas como causa das rivalidades, às quais fornecem um pretexto. Mas nem sempre elas desempenham este papel. Ocorre com todas as diferenças o mesmo que com o sacrifício, que acaba por engrossar a torrente de violência quando não mais consegue detê-la...”.

[...] como na tragédia grega e na religião primitiva, não é a diferença, mas sim a sua perda que causa a confusão violenta.

Visualizamos uma relação entre o problema da indiferenciação pensado por Girard e o da indeterminação divisado por Agamben. À *indiferenciação* que, para Girard, dá causa à *crise sacrificial*, corresponde, em certo aspecto, a *indeterminação* em que o *homo sacer* é lançado na atualidade.

Não seria impertinente perguntar-se: por que, apesar do princípio da isonomia, mantêm-se as gritantes desigualdades entre os homens na história moderna e contemporânea? Já vimos o bastante, na recente história da humanidade, para saber que as teses economicistas não dão conta de explicar toda a extensão do problema (embora tragam luzes a grande parte dele). O fracasso do projeto de igualdade inscrito no positivismo jurídico revela a fragilidade do estado de direito ou, em outras palavras, o império da exceção.

Em uma sociedade etnográfica, moral e religião se ligam de modo profundo entre si, e moral e direito se confundem. Trata-se de sociedades morais, cujo direito (ou moral) se ergue sobre a distinção totêmica. São sociedades dotadas de um regramento extremamente rigoroso que tem por fim evitar a vingança pessoal ou entre clãs.

Nas sociedades secularizadas, todavia, apesar da “aura” de imparcialidade e isenção, o sistema judiciário se interpõe à vingança dos indivíduos ou dos grupos, intercedendo contra a violência de maneira não menos violenta ou, diríamos, em regra ainda muito mais violenta do que aquela que porventura tenha dado origem a qualquer processo ou sentença. Para Girard, nas sociedades secularizadas, o judiciário substitui os indivíduos, bem como os grupos sociais, assumindo, para si, o monopólio da vingança. A vingança que em sociedades etnográficas é privada, em sociedades secularizadas é pública (GIRARD, 1998).

Eis o ponto. Agamben propõe:

[...] reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau [...] O relacionamento jurídico-político originário é o *bando* [...] que mantém unidos justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e

definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estabilidade e pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal (GIACOIA JÚNIOR, 2014, p.270).

Sobre essa passagem, central para a nossa discussão, Giacoia Júnior (2014, p.271) dirá:

Bando é a tradução portuguesa do termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de *banir*. Como conceito, mantém íntima relação com o instituto da *Friedlosigkeit* do antigo direito germânico e a correspondente figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento da comunidade de origem, e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da *paz* assegurada por esse ordenamento. Nesse sentido, o *Friedlos* é o *sem paz*, o exposto às forças da natureza e à violência arbitrária dos homens.

Trata-se da figura do *excluído*, do pária cuja morte não caracteriza homicídio, ao qual o ordenamento que o penaliza se impõe sob a forma da denegação de seus efeitos e da prerrogativa de sua invocação. O banido seria uma espécie de ancestral do *homo sacer*, essa figura do direito romano arcaico que nomeia o programa filosófico e político de Agamben. [...] É de se notar a homologia estrutural entre *bando* (*Bann*) e *exceção* (*exceptio, ex capere*, “capturar fora”), paradoxo sobre o qual se constrói a parte essencial da argumentação de Agamben.

Tanto a *exceptio* quanto o *bando* exibem análoga estrutura. Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora, exclusão includente, tal como o banimento. Se, de fato, o que define a soberania é a prerrogativa (normativa) de decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico-estatal, então o soberano é aquele a quem a lei se aplica, desaplicando-se àquele que, por força de uma prerrogativa constitucional, pode decretar a suspensão total ou parcial da constituição, e dos direitos e garantias nela consolidados.

Giacoia Júnior (2014) explora, aqui, o problema do bando soberano, aquele sobre o qual se ergue o poder soberano do Estado. O bando remete à exclusão. É o pilar da força que exclui e, ao mesmo tempo, o objeto da exclusão. Dizer que o soberano moderno surge do bando, e não do contrato social (como faz Agamben), significa afirmar que o direito moderno (o que se aplica ao direito contemporâneo) é essencialmente vingativo. Aliás, é justamente para essa ideia que o texto “Crítica da violência – crítica do poder”, de Benjamin (1986), aponta. Ao distinguir *poder fundante* (soberania) de *poder fundado* (direito), Benjamin defende que ambos são violentos, sendo que a violência do segundo tem o fito de garantir a violência do primeiro.

Portanto, não nos parece estranho estabelecer-se relação teórica entre o problema da *crise sacrificial* e o problema do *homo sacer*. Pensamos não ser equivocada a proposição que fazemos aqui: a aparição do *homo sacer* na contemporaneidade tem forte relação com a *crise sacrificial*, a qual é inerente ao mundo secularizado. Esta ocorre pela indistinção, resulta de certa ideologia da igualdade de tipo positivista. Aquele, por sua vez, se confunde com a indistinção, eis que é lançado em uma zona de indistinção, um campo indeterminado, que se localiza fora do direito humano como, também, do direito divino.

Crise sacrificial implica em violência não localizada, o que não combina, em hipótese alguma, com qualquer projeto de tipo democrático, mas que, contrariamente, coaduna com o estado de exceção.

Onde não há *bode expiatório*, e nem *vítima sacrificial*, há *crise sacrificial*. No lugar em que esta aparece, surge, também, o *homo sacer*.

Considerações Finais

Como tivemos a oportunidade de discutir, sociedades etnográficas controlam a fúria de seus indivíduos por meio de mecanismos auto-regulatórios de tipo moral e religioso, no que emerge a figura da *vítima sacrificial*. Por outro lado, grande parte da humanidade vive, hoje, sob um modelo social secularizado, em que a ciência e a razão estão colocadas em um plano hegemônico, no que os mecanismos de regulação social estão afiançados. Se René Girard e Giorgio Agamben estiverem certos, nessa sociedade não há espaço para a efetiva paz.

Então, podemos nos perguntar: como criar-se uma sociedade inclusiva sem que sejamos acometidos pelo problema da indiferenciação? Como seria possível evitar-se a exceção?

Permitimo-nos, aqui, transcrever trecho de nossa lavra que acreditamos poder auxiliar nas respostas a tais questões:

Pensamos que se deva levar a sério o esforço de Agamben, tanto na crítica que faz à política contemporânea – em que se evidencia o estabelecimento, com todas as forças, do estado de exceção permanente –, como na saída negativa que emerge de sua obra – a sugerir um conceito de política que passe longe do tradicional espaço habitado pelo poder soberano. Nesse sentido, para nós, a teoria de Agamben se demonstra realmente vigorosa, ao reintroduzir, no centro dos debates sobre a política, o conceito de *consciência*. Pois, concordamos, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *consciência* – uma reflexão que resgate o significado filosófico de *humano*; não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito do *tempo* –, a recuperar-se o conceito messiânico de tempo; e, enfim, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *linguagem* – ao lançar o direito e o fazer político no terreno da pura linguagem, afastando-os da esfera da coerção e da violência.

Somente por meio de uma nova forma de se conceber a política, em que os meios substituam os fins – estes, sempre precursores de soluções opacas, desprovidas de alma, sem vida, sem poesia –, é que se poderá, verdadeiramente, realizar-se um novo espaço, um espaço de liberdade, em que o direito e o poder soberano não se constituam mais como referência central das relações humanas, um espaço no qual a *justiça* não se confunda com *direito* e o *direito* abandone-se a si mesmo, deixando para trás a função de aparato garantidor do poder do soberano, tornando-se nada mais do que uma simples manifestação antropológica do *poder* dos indivíduos e da coletividade global (BARSALINI, 2013, p.254).

Agradecimentos

A Reunião Científica e o Curso *Formas de Representação do Fenômeno Religioso* contaram com a honrosa contribuição do Professor e amigo Oswaldo Giacoia Junior, que muito nos tem ensinado e a quem somos profundamente gratos. A ele dedicamos este trabalho.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- BARSALINI, G. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.
- BENJAMIN, W. Crítica da violência: crítica do poder. In: Bolle, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, USP, 1986.
- BENVENISTE, É. *O vocabulário das instituições indo-européias: poder, direito, religião*. Campinas: Unicamp, 1995. v.2.
- COULANGES, F. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 9.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- FREUD, S. *Totem e tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GIACOIA JÚNIOR, O. Violência e racionalidade jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.108, p.243-291, 2014. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/issue/current/showToc>>. Acesso em: 1 jul. 2014.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- GIRARD, R. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.