

.....

A cena primária. Sobre as origens do sacrifício.

Oscar Calavia Sáez¹

Resumo

O artigo aproveita o termo da cena primária em que se cruzam o léxico dos psicanalistas e dos legistas, para propor uma reflexão sobre o conceito de sacrifício, e sua evolução neste último século. O ponto de partida será uma série de obras que tratam do sacrifício de um modo muito parecido a como se trata de um crime ou de um trauma: tentando desvendar uma história oculta, uma experiência tergiversada. São quatro relatos -escolhidos quase que ao acaso entre tantos outros possíveis- devidos a psicanalistas e a outros autores não distantes da psicanálise, pelo seu estilo teórico ou por uma comunidade de temas míticos.

Palavras chaves: *Sacrifício. Trauma. Cena primária.*

La scène primaire. Sur les origines du sacrifice.

Résumé

Cet article profite de ce terme, celui de la scène primaire, où se croisent le lexique des psychanalystes et des coroners, pour proposer une réflexion sur la notion de sacrifice, et son évolution au cours du siècle dernier. Le point de départ sera une série d'œuvres qui traitent du sacrifice de la même manière qu'il s'agit d'un crime ou d'un traumatisme: nous essayons de percer une histoire cachée, une expérience déformée. Il y a quatre récits choisis - presque au hasard parmi tant d'autres - en raison de psychanalystes et d'autres auteurs non éloignés de la psychanalyse, en raison de leur style théorique ou d'une communauté de thèmes mythiques.

Mots clés: *Sacrifice. Traumatisme. Scène primaire.*

.....

Sangrentas origens

O primeiro caso, e sem dúvida o mais famoso dos quatro, é o de Sigmund Freud na sua obra Totem e Tabú, uma incursão na antropologia tal como se entendia na época, que gerou um grande interesse entre os antropólogos contemporâneos apenas para ser pouco depois desacreditado como uma fábula sobre as origens da cultura. Talvez não fosse necessário

¹ École Pratique des Hautes Études. PPGAS-UFSC.

resumi-la, tão conhecida é: Totem e Tabu leva como subtítulo “*Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos*”, e é uma tentativa de situar no passado filogenético a experiência individual do Édipo. Numa horda primitiva regida por um macho mais velho que monopoliza as fêmeas do grupo, tem lugar uma revolta dos machos jovens, marginalizados por essa ordem. Unidos, conseguem matar, e devoram, o macho dominante - seu pai- e daí em diante ficam donos da situação. Mas essa vitória os põe diante de uma situação difícil, que enfrentam de duas maneiras. Uma muito pragmática: em lugar de se digladiar entre eles por herdar a posição -ou seja o harém- do pai imolado, renunciam a todas as fêmeas do grupo, que doravante trocarão com outros grupos, dando origem à regra de exogamia e ao tabu do incesto, ou, visto de outro modo, à política e à diplomacia. A outra profundamente neurótica: trocam o ódio ao pai vivo por uma adoração ao pai morto, transfigurado em animal totêmico, inventando assim a primeira religião.

O argumento é central na obra de Freud. Não apenas segue a estrutura do complexo de Édipo, como é retomado na que foi sua última obra, *Moisés e o monoteísmo*. Segundo Freud, a Bíblia esconde que Moisés foi morto pelo povo eleito, irritado com a Lei que ele tentava impingir-lhe, apenas para, depois desse crime, submeter-se com entusiasmo a essa mesma Lei. Malgrado as suspeitas que a fertilidade fabuladora de Freud tem despertado sempre, só cabe admirar o gênio com que ele deu assim conta do contraste entre o zelo judaico no cumprimento da Lei e a tenaz resistência que parecia lhe opor em tempos de Moisés, quando, como comentou Gibbon, essa lei se apresentava de viva voz e com o apoio de uma impressionante série de milagres.

O segundo livro que nos ocupa é *Le sacrifice interdit* da psicanalista Marie Balmory, que tem a obra de Freud como guia e antagonista. Ao próprio Freud havia dedicado Balmory seu primeiro livro, *O homem das estátuas*, em origem uma tese rejeitada pela banca de psicanalistas, que não admitiu aquele ataque frontal ao fundador e a uma das suas teorias essenciais. *Le sacrifice interdit* começa com um longo prólogo onde Balmory recapitula a controvérsia: Freud, seguindo uma teoria já disponível na época, opinara inicialmente que as histerias encontradas nos seus pacientes tinham como fonte mais comum o abuso sexual sofrido na infância, as mãos do pai ou de outras figuras adultas. Posteriormente, renegou dessa tese e passou a interpretar os relatos de abuso de seus pacientes como fantasias. As supostas vítimas projetavam sobre supostos agressores um desejo sexual presente desde a primeira infância. Ocioso sublinhar o escândalo que essa descrição suscita numa atualidade em que o abuso sexual

sobre crianças e seus efeitos traumáticos estão em primeiríssimo plano. Balmary, se adiantando em dois decênios a essa sensibilidade, sugere que os motivos de Freud para essa virada foram de tipo pessoal: não apenas tinha retrocedido horrorizado perante a ideia de que o abuso fosse cometido de um modo epidêmico por inúmeros pais de família de reputação ilibada, como também ante algumas revelações sobre a vida do seu próprio pai. Em homenagem ao pai -ao seu pai biográfico e ao Pai como representante da ordem- Freud decidiu transferir a culpa ao Filho.

A história que conta Balmary em *Le sacrifice interdit* refaz caminho e em lugar do sacrifício do Pai focaliza o sacrifício do Filho, e sua expressão arquetípica, o sacrifício de Isaque. Essa mudança de vítima tem um sentido profundo -que em certa medida é o mesmo que anos antes tinha informado outro texto famoso, *O anti-édipo*, de Deleuze e Guattari². Basta levar em consideração os antecedentes da tragédia de Édipo -desconsiderados por Freud, e antes dele por Sófocles- para ver que Laios, o velho pai, que deixara ao recém nascido Édipo exposto na montanha, era um criminoso que já tinha na sua conta a violação e o assassinato de um adolescente; o relato assim mutilado tergiversa, atribuindo às gerações mais novas uma culpa original que pertence de direito às mais velhas. No caso do sacrifício de Isaque, a tergiversação fica por conta de Abraão, ou dos escribas e exegetas posteriores do texto bíblico que entende que Yaveh lhe está ordenando *sacrificar* seu filho. Balmary absolve a Yaveh de toda responsabilidade no fato. Estudando a língua original do texto bíblico, descobre que Yaveh não ordena “sacrificar” mas “elevar” a Isaque, e faz notar que a vítima substitutiva mostrada pelo anjo é um carneiro, ou seja um animal adulto. Parafraseando livremente, os patriarcas têm por costume tomar a Deus como álibi de sua ordem tirânica; e contra esse costume, Balmary realiza uma especie de re-interpretação não-patriarcal, ou mesmo anti-patriarcal, dos textos bíblicos, contrapondo um verdadeiro judaísmo à visão corriqueira que se tem da Bíblia, centrada num terrível deus pai.

É paradoxal que o livro *The sacred executioner*, de Hyam Maccoby, tenha um objetivo de reivindicação dos judeus e do judaísmo semelhantes aos de Balmary: a argumentação que emprega para este fim é diametralmente oposta. Não dá o mesmo relevo ao sacrifício de Isaque: da como certo (a ideia já foi expressa não só por comentaristas, mas por algumas tradições judaicas) que Isaque foi, de fato, sacrificado, e de que a sua substituição por um carneiro é um acréscimo posterior, um escamoteio que deixou alguns traços no texto bíblico. Mas o verdadeiro

² A ideia, de fato, faz parte de todo um horizonte de revolta contra o princípio paterno (visto como fundamento da ideia de sacrifício), cujos portavozes proliferam em campos tão diferentes como os da (anti)psiquiatria (Lopez 2005) ou a teologia progressista (cf. Hinkelammert 1995).
Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

protagonista do livro é um personagem mais antigo: Caim. Malgrado sua condição de proto-fratricida e proto-assassino, e das maldições a que faz jus, o que a Bíblia nos conta dele é uma história de sucesso: vive até idade avançada, sua descendência é vasta e próspera, deve-se a ela a invenção da metalúrgia e a fundação das primeiras cidades, em quanto a Abel resta apenas a triste glória de ter sido a primeira vítima da história humana. A partir desta história -segundo ele reiterada uma e outra vez em episódios bíblicos mais tarde expurgados- Maccoby propõe a figura do “carrasco sagrado”, com as mãos sujas de sangue inocente, e portador de uma paradoxal maldição que o protege de todo mal e lhe garante a prosperidade. Não à toa: ele é o autor material de uma morte de cuja responsabilidade o mandante quer se isentar. Despeja, assim, a culpa sobre o executor, mas fica em dívida com ele. O maldiz cara à galeria, mas atua discretamente em seu favor.

O mandante só pode ser Deus, um primitivo Yaveh que apreciava em alto grau o sacrifício humano e que o exigia com frequência, outorgando em troca grandes recompensas. Com a reforma religiosa que a Bíblia encarna no rei Josias, esse deus feroz foi consideravelmente suavizado e os antigos sacrifícios foram eliminados da escritura, ou quando isso não foi possível -como no caso de Caim- transformados em assassinatos, e seus autores contemplados com esse ambíguo estatuto de culpáveis afortunados.

Se Balmory se esforçava em pacificar a Bíblia, Hyam Maccoby a re-escreve como uma história ainda mais violenta. De fato, uma parte dessa re-escrita parece justificada segundo o consenso dos especialistas: por terrível que possa parecer hoje o Deus do Antigo Testamento, ele não deixa de ser uma versão edulcorada do Deus de um hipotético Testamento original³. Mas Maccoby, autor imaginativo e com faro para o sensacional, lança mão de tal dose de sobreinterpretação que acaba por provocar a desconfiança de um leitor leigo. Que dizer, então, dos especialistas na exegese bíblica e na história judaica: em geral, não pensam que sua obra seja a de um bom historiador, ou nem sequer a de um historiador digno desse nome. Maccoby se inscreve na tradição das polémicas entre judaísmo e cristianismo, especialmente em seu livro *The Mythmaker*, uma diatriba contra São Paulo e sua invenção do cristianismo como religião não-judaica ou anti-judaica. O cristianismo -esse é o foco da reconstrução de Maccoby- reergueu um conceito de sacrifício que estava em decadência nos primeiros séculos de nossa era, praticamente excluído do judaísmo e criticado pelas escolas filosóficas pagãs, e converteu os judeus em carrascos sagrados, jogando sobre eles o peso da morte de Cristo que, a rigor, deveria atribuir-se ao Imperio Romano. O resto é história, a história do anti-semitismo.

³ Veja-se, por exemplo a revisão que faz Stavropoulou (2004) do sacrifício de crianças no Antigo Testamento. *Deslocamentos/Déplacements*, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

René Girard conta com detractores igualmente decididos, mas também com partidários entusiastas e numerosos, que lamentam que a sua obra seja facilmente malentendida. Não é de fato difícil critica-la por tentar extrair um rendimento ilimitado de uma hipótese, exposta inicialmente no seu livro *La violence et le sacré*, cujo perfil, para respeitar a necessária economia sem cair nas caricaturas, resume seguindo de perto a um decidido partidário (Mack 2013; 285). Ela se compõe de quatro noções fundamentais: o sacrifício, o desejo mimético, a crise sacrificial e o mecanismo da vítima emissária.

O ponto de partida está no desejo, que não é uma relação entre um sujeito desejante e um objeto desejado, senão entre sujeitos desejantes concorrentes; é o desejo do outro sobre um objeto o que determina seu valor para mim. Isso leva necessariamente ao conflito, essa crise sacrificial que abre uma brecha disruptiva na vida social. O sacrifício é, então, uma resolução deste conflito, mediante a destruição de uma vítima que pode figurar como objeto comum de desejo e assim como depositária dos antagonismos criados. Essa vítima, cujos avatares Girard identifica em inumeráveis materiais literários, míticos e rituais, acaba por receber o atributo do bode mais famoso da história: o bode expiatório, uma figura tomada do Levítico. Ainda mais que uma teoria, o que Girard oferece é um relato arquetípico cujos motivos retomam os do relato freudiano mas numa sequência inversa: o desejo mimético e o conflito que decorre dele é aqui motivo, e não consequência, do assassinato primordial, depois convertido em evento sagrado.

Os quatro autores compartilham, como vemos, referentes míticos, grandes aspirações teóricas, e uma epistemologia da suspeita que é também, pelo menos na opinião de seus críticos, uma metodologia suspeita. De resto, seus trabalhos tem objetivos e estilos muito diferentes, uma amostra do imenso leque de indagação que a noção de sacrifício consegue desdobrar: história conjectural sobre as origens de uma civilização ou da humanidade no seu conjunto, exegese de textos, psicanálise, polêmica religiosa ou cultural, crítica literária... Em conjunto, todos eles se interrogam pelo papel a longo prazo da violência e da sua ocultação na história humana. Apenas Freud atribui um valor positivo ao episódio primitivo que recreia: malgrado o seu horror, e a fantasia totêmica criada para dissimula-lo, representa a origem da cultura e da norma social. Os outros três discursos entram de cheio numa argüição antisacrificial. Toda nossa história deriva de uma tergiversação inicial, e é uma história perversa que deve ser corrigida. Girard ve no cristianismo a via aberta para essa mudança de rumo e Balmory parece apontar

antes para uma volta sincera à água pura das fontes judaicas.

A coincidência pela qual este artigo os reúne consiste em que todos eles apontam o sacrifício como um crime ou um trauma, cuja cena primária tem sido alterada pelo transgressor, apagando ou transfigurando seus traços, mesmo quando, como no caso de Isaque, o crime não passou da tentativa. Isso os afasta, decerto, das teorias clássicas do sacrifício. Estas costumam dar grande destaque a elementos semelhantes: o derramamento de sangue e a substituição -ou seja a representação do sacrificante por outrem, seja a vítima seja o sacrificador, ou ambos. Mas nossos autores transformam esses *elementos* do sacrifício em *raízes* do sacrifício: no início, temos o feito de sangue, com causas e consequências que pertencem ao mundo das pulsões e as emoções. No meio, temos todo esse troca-troca de papéis e personagens: no fim, temos uma ordem consagrada, da qual o sacrifício é o ritual central uma vez recalcados os seus torpes motivos. O sacrifício é uma falsa consciência, a mistificação religiosa da violência das nossas origens.

Do lado do Boi.

Essa ideia não é alheia aos debates de historiadores e antropólogos sobre o sacrifício, mesmo se estes focam o campo, muito melhor documentado e conhecido, do sacrifício de animais. Ao filólogo suíço Karl Meuli (Cf. Perceau & Wersinger 2014; 129) remonta a noção de uma “comédia de inocência” na prática sacrificial. É comum que se convençione um signo de que a vítima aceita a imolação: ela move a cabeça (em resposta à água que o oficiante asperja sobre ela) ou come do alimento que se lhe oferece junto ao altar: daí em diante pode se continuar sem culpa, a vítima é voluntária. Num sentido mais amplo, essa “comédia” poderia abranger uma longa série de manipulações da cena ritual que disfarçam a violência do sacrifício, seja animal ou humano, e que vão da semântica à farmácia, num esforço por excluir do sacrifício todo aspecto agônico: a vítima deve sempre aceitar sua morte para que o sacrifício seja válido. A comédia atinge também o executor: a imolação pode ser apresentada como fruto de um acaso, ou como algo não premeditado, ou, enfim, sua responsabilidade pode ser desviada a outrem.

A festa ateniense das Bouphonias é um caso exemplar porque reúne os dois extremos da comédia. Nesse ritual, proverbialmente arcaico para os próprios atenienses, rememorava-se a morte de um boi que, durante um ritual dedicado a Zeus, tinha entrado no templo e comido dos pastéis ao deus oferecidos. Furioso por isso, um homem -um estrangeiro- matara o boi na hora, mas depois, arrependido, o enterrara e fugira. Seguem-se consultas ao oráculo divino, das quais resulta que a imolação se repetirá todo ano com um boi ao que se deixará comer grãos de

centeio deixados junto ao altar, e sua carne será comida num banquete sagrado. O couro do boi, recheado de modo a “resucitá-lo” será atrelado a um arado, e, enfim, o matador será processado. No processo, ele se descarga da sua responsabilidade sobre o homem que amolou o cutelo, este acusa a quem trouxe a água para amolar, e este ao cutelo mesmo, que, mudo, não podendo se defender, é condenado e jogado ao mar⁴. Tudo isto não passa de reconstituição a partir de cinco descrições, bem heterogêneas, de autores gregos para os quais a festa já era uma antigualha, e que consideravam o ritual como repetição de um episódio histórico.

A interpretação desse ritual alimentou (segue alimentando, de fato⁵) uma longa polêmica nos estudos helênicos. Simplificando muito, temos de um lado uma interpretação que ve nas peculiaridades das Bouphonias um modo de lidar com a pesada carga moral do *homo necans*, (na linha de Walter Burkert) um ser que vive às custas da morte de outrem. É um crime matar esse animal, companheiro de trabalho do homem, quem sabe até seu ancestral totêmico, e esse crime deve ser por isso dissimulado, justificado ou expiado de diversos modos. O sacrifício se organiza como uma grande e pia farsa, na linha dessa “alteração da cena primária” antes aludida.

Contrariamente, a linha representada por Marcel Detienne e Jean Pierre Vernant (com toda sua escola, cf Detienne & Vernant 1979) nega a relevância desse sentimento de culpa na polis grega: o que a história das Bouphonias explica é, pelo contrário, a instituição do modo correto de sacrificar, seu caráter político. Nesse episódio estabelecem-se culto e normas; o matador, um estrangeiro, é aceito como cidadão e os sacrificadores serão homens da sua estirpe. A interpretação em termos de remorso das Bouphonias, e da instituição sacrificial em seu conjunto, apenas ganha sentido, diz Detienne, no quadro do anti-sacrificialismo cristão e, antes, do anti-sacrificialismo de algumas escolas intelectuais helênicas como órficos, pitagóricos e neo-platônicos. Especialmente de autores como Teofrasto (fonte principal a respeito das Bouphonias) e Porfirio, que pregaram o vegetarianismo. Ora, a recusa do sacrifício é uma recusa do consumo de carne, a base mesma da socialidade grega, estabelecida em torno ao banquete sacrificial: ser vegetariano na polis é ser contra o sistema político. Durante um debate público a esse respeito (Perceau & Wersinger 2014; 135) entre Walter Burkert e J.P. Vernant, este último teria resumido assim seu ponto de vista: se o sacrifício é uma operação que envolve as ações de “matar” e “comer”, Burkert sublinha “matar” e Vernant sublinha “comer”, um “comer” que, numa linha de interpretação estruturalista, é o fato em volta do qual a cultura se

⁴ Resumo a partir de Yerkes 1995; 95-100

⁵ Cf. a conferência de Dominique Jaillard *Retour sur les Bouphonies*, na EPHE em 11/01/2018, à qual devem-se as linhas gerais desta seção do artigo.

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

organiza. O abate ritual -festivo- de animais para consumo estava demasiado rotinizado como para produzir qualquer inquietação: a “comédia da inocência” era portanto, uma verdadeira comédia, que nada escondia e celebrava com uma certa burla a transformação de um ser vivo em alimento.

Mas o que podia acontecer com essa comédia se se tratasse de uma vítima humana, que em modo algum poderia ser destinada ao banquete, se a ênfase recaísse por força em “matar”? Então teríamos a tragédia

Como no caso de todas as civilizações onde o tema vem à tona, o tema do sacrifício humano grego (Wittenburg 2005) é polêmico e fugidio: é difícil correlacionar dados escritos e arqueológicos, muitos autores o descartam, ou o jogam num nebuloso passado ou numa nebulosa periferia (casos excepcionais, influências bárbaras...). Do que não há dúvida é de que a questão interessava, e muito: as descrições abundam na épica e sobretudo na tragédia, o que lhes dota de um estatuto ambíguo entre o menos que real e o mais que real - lembremos o dictame de Aristóteles sobre a verdade superior da poesia em comparação com a história.

O caso mais rico é o de Ifigênia, que ficou na cultura europeia, e frente ao de Édipo, como paradigma do “sacrifício do filho”. Eurípides lhe dedicou duas tragédias. A primeira, Ifigênia em Táuride, apresenta o sacrifício humano como um costume bárbaro. Ifigênia, que tinha sido resgatada na última hora pela deusa Artemis de ser sacrificada por seu pai, oficia agora como sacerdotisa imolando os gregos que se perdem no inculto reino dos Tauros. É para ela, em certo sentido, uma vingança. Mas Ifigênia desiste dela quando descobre que uma das vítimas que lhe traem é seu próprio irmão, Orestes: encontra um modo de libertá-lo e fugir com ele de volta à Grécia, levando consigo a imagem de Artemis. Na segunda tragédia, Ifigênia em Áulis, estreada mais tarde embora narre um episódio anterior, encontramos a mesma ambiguidade entre a afirmação e a negação do sacrifício, mas em sequência inversa. No começo, Ifigênia -vítima neste caso- se revolta contra a morte que lhe é imposta pelo rei (seu pai, Agamenon) para propiciar a partida da armada grega contra Tróia. Artemis só permitirá que cessem os ventos contrários quando a filha do rei lhe seja oferecida. Depois, assume a imolação como um destino glorioso que se justificará se graças a ela as armas gregas saem triunfantes.

Deixando-se degolar, ela, uma mulher tão inferior a um guerreiro, contribuirá à empresa imperial. Eurípides é, sabidamente (Easterling 1995), o representante das ideias “modernas” no teatro grego: nas suas obras, o sacrifício é ao mesmo tempo objeto de condenação moral e de revolta e de uma justificação pela razão de estado, expressa pela própria vítima. Vale a pena voltar ao seu predecessor, Esquilo, que pelo contrário tem sido descrito como um dramaturgo

conservador, para quem a lei dos deuses é cumprida com uma fatalidade irrevogável, independente da moralidade humana. Na sua tragédia Agamenon, primeira parte de uma trilogia sobre a desastrosa história dos Atridas, o coro evoca o sacrifício de Ifigênia por seu pai, e o faz sem recorrer a subterfúgios:

"Será atroz o meu destino se resisto" (fala Agamenon); "será atroz, também, matar a minha filha, minha Ifigênia muito, muito amada, adorno, encantamento do palácio meu, manchando minhas mãos de pai com o sangue do sacrifício de uma virgem inocente"...

o rei fez sua escolha e admitiu o sacrifício, vilania inominável; a decisão foi obra de um instante; iria consumir-se a máxima ousadia...

As súplicas da vítima, seus gritos pungentes pelo pai, a idade virginal em nada comoveram os guerreiros...

Mandou o pai que subjugassem a sua filha; usando as vestes para proteger-se, tentava a virgem frágil resistir lutando desesperadamente, mas em vão: como se fosse um débil cordeiro indefeso, puseram-na no altar do sacrifício; brutal mordida comprimia rudemente seus lindos lábios trêmulos de medo e sufocava imprecações ⁶

Aqui, veja-se, o sacrifício não é justificado nem mistificado: não há comédia da inocência. Provoca o ódio de uma mãe, Clitemnestra, que conta com a simpatia do autor e do público. Em vingança, ela assassinará seu esposo, e será por sua vez assassinada pelo filho de ambos, Orestes. Sob a “comédia” tão habitual do sacrifício efetivo de um cordeiro, há a tragédia da imolação de uma filha degolada como um cordeiro (como uma cabrita, no original). A analogia não apaga a diferença, muito pelo contrário é o uso do vocabulário sacrificial o que põe em destaque a crueldade do momento. O caso de Ifigênia é, na verdade, uma exceção polêmica no meio de um conjunto onde as vítimas humanas são inimigos, como os troianos imolados por Aquiles em homenagem a Patroclo, ou a Polixena sacrificada por Pirro em memória do próprio Aquiles, ou os jovens persas oferecidos por Temístocles a Dionisos Omestés, segundo Plutarco. Ifigênia é a filha do sacrificante, e o ato, embora exigido por uma divindade, é uma “vilania inominável”. Antes de que Eurípides o resgate com argumentos muito modernos, o sacrifício de Ifigênia tem um valor anti-sacrificial.

Porém, como já estabeleceu com autoridade Woody Allen, a tragédia vira comédia com a ajuda do tempo necessário. O remorso como tal não desempenha nenhum papel na trama superlativa de Ésquilo, a não ser que entendamos como tal a peripécia de Orestes, perseguido pelas Erínias, vingadoras do sangue materno. Mas, como bem sabemos, Orestes não resolve

⁶ Leio as tragédias de Ésquilo na tradução espanhola de Perea Morales, mas a versão em português deste fragmento é tomada de <http://estudando.weebly.com/uploads/5/2/3/8/5238344/agamemnon.pdf>
Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

seu conflito por alguma penosa purgação da alma, mas mediante uma decisão judicial, cena final da última tragédia da trilogia: a Deusa Atena resolve com seu voto o empate do tribunal, decretando a prevalência do sangue paterno e absolvendo assim a Orestes. E apazigua as Erínias instaurando seu culto em Atenas. Não é muito diferente o que acontece nas peças de Eurípides, que, a despeito do seu maior psicologismo, também da, aos seus conflitos irresolúveis, soluções ligadas à religião pública: translados de imagens, construção de templos, inovações jurídicas, ou seja o tipo de atividade institucional deslanchado também pela “comédia” das Bouphonias. Seja o que for que pensemos de desenlaces tão prosaicos para tramas tão tenebrosas, parece que estes satisfaziam o público ateniense, mesmo num contexto tão emocionalmente carregado como o das representações da tragédia⁷: em último termo, na distância à qual são vividos, o seu horror (a donzela degolada como uma cabrita) acaba assumindo uma significação política, não menos que os sacrifícios comuns que se celebram num ambiente de alegria cívica.

Por outra parte, não deveríamos esquecer que o sacrifício humano mais famoso da literatura grega conclui de um modo que Ésquilo, na voz do coro, se nega a descrever: no momento decisivo, a própria Artemis troca a donzela por um animal enquanto leva consigo a moça sã e salva. A história, assim, conecta parcialmente com a de Abraão: nos dois casos, a trágica imolação do filho se resolve em comédia às custas de quadrúpedes. Willerslev (2013) aborda essa questão sugerindo um arriscado paralelo com certas práticas siberianas. Vejamos bem: Abraão, malgrado a dureza da prova que se lhe impõe, não mostra nenhuma vacilação em afrontá-la. Seria de se esperar uma certa resistência, que até o desalmado Agamenon é capaz de mostrar. Num episódio pouco anterior do Genese, o mesmo Abraão tem barganhado duramente com Yaveh a sorte de Sodoma e Gomorra, cidades com as quais ele não tem maior vínculo; mas agora está tão disposto a imolar seu próprio filho que o anjo deve chegar às presas gritando para dete-lo. E se Abraão -sugere Willerslev- estivesse simplesmente blefando? Yaveh tem lhe garantido, com insistência, uma longa descendência, e já tem realizado milagres nesse sentido (o patriarca, não devemos esquecer, engravida aos noventa e nove anos a sua esposa de noventa, estéril até o momento). Ele deve manter de um modo ou outro sua promessa. Abraão, nessa troca com seu Deus, deve majorar seu próprio mérito, e de fato é isso o que acontece: ele ouve de novo as promessas, esta vez redobradas, de seu senhor. Willerslev identifica esse modo de negociar com a divindade na sua experiência etnográfica siberiana, e se pergunta se esse blefe,

⁷ Em sentido inverso, não está demais lembrar que o personagem trágico que enfrenta seu pecado de um modo mais íntimo e auto-punitivo, o próprio Édipo, é responsável de crimes totalmente involuntários: não conhecia como tais o pai e a mãe que matou ou com quem se casou por obra do destino ou do azar. Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

esse jogo com cartas dissimuladas, não faz parte integral da prática do sacrifício.

Que o sacrifício estabelece uma identificação da vítima animal com o oferente, é um dos teoremas mais clássicos do sacrifício. Mas essa identificação é, digamos, assimétrica: um carneiro degolado como se fosse um ser humano não é o mesmo que um ser humano degolado como se fosse um carneiro. O segundo, acabamos de ver, é a tragédia: o primeiro, vimos antes, é a comédia. E aparentemente quem executa essa comédia não se engana à respeito, nem espera enganar ninguém -a não ser, quiçás, ao próprio Deus.

Do lado do Urso.

Uma discussão semelhante -com resultados semelhantes- tem se dado na etnologia dos povos caçadores. Um artigo de Philippe Descola (1998) pode resumir essas reflexões. Ao menos desde Frazer, a má consciência do caçador tem sido alegada como origem de toda uma série de práticas destinadas a atenuar a violência cinegética. Estas vão desde eufemismos usados no lugar do termo “matar” até às disposições piedosas em relação aos restos das presas, passando por teorias que entendem a predação como parte de um fluxo universal de energias onde se dá uma troca entre os corpos dos animais e as almas humanas -em função desse fluxo, as presas do caçador podem, talvez, se “oferecer” de bom grau, como as vítimas do sacrifício. Uma linha de pensamento semelhante tem se desenvolvido com respeito à América (e em particular a Amazônia) e à Sibéria, tradicionais terras dos povos caçadores. Como diz o próprio Descola, e muitos outros autores com experiência de campo ou mesmo sem ela (Smith 2013) a explicação sentimental o moral de todas as normas de respeito e benevolência em relação às presas de caça deve se tomar com muita precaução. Nem elas são tão respeitadas assim, nem impedem que os animais sejam diariamente abatidos para consumo, num ambiente que oscila -mesmo num mesmo grupo humano- entre uma certa contenção (a peça cobrada é discretamente entregue para ser preparada) e um clima festivo onde crianças e adultos brincam com a carcaça e o caçador conta com detalhes sua façanha.

Em ambos lugares, o caso crítico é o do que no Brasil foi chamado de “xerimbabo”: o filhote de animal selvagem capturado e criado como animal semidoméstico. De um lado, o xerimbabo tem sido proposto em favor da tese do remorso: a adoção dos rebentos do animal seria motivada, segundo alguns autores (Erikson 1984) por um desejo de compensar o dano infligido aos seus genitores. Por outro, esse animal adotado é um elo que aproxima o universo dos caçadores ao universo pastoril do sacrifício, cujas vítimas são animais domésticos. De fato, o gesto que marca um animal como vítima, do sacrifício arcaico das Bouphonias aos sacrifícios

atuais do candomblé, é o de comer o grão que se lhe oferece, ou seja o próprio símbolo da domesticação. Como sugere Smith (2013; 192) o termo central do fenômeno sacrificial poderia não ser “animal” nem “matar” (nem, de resto, “comer” segundo a expressão de Vernant) mas “domesticar”.

Porque o xerimbabo, único caso de uma domesticação de resto inédita na Amazônia nativa, é muitas vezes morto e comido, como eu mesmo pude comprovar na minha própria experiência de campo, e é nesses casos onde, em plena Amazônia, surge um ritual muito semelhante ao sacrificial que parece em geral ausente dessas terras (Roe 1982, 110; Frank 1987). Isso reforça, obviamente, a interpretação do sacrifício ligado à domesticação. Veja-se os prantos com que a morte é saudada pelos “parentes” do xerimbabo morto, antes de que este seja esquartejado e comido. Em terras siberianas, onde a prática da caça convive com a semi-domesticação dos rebanhos de renas, um ritual de sacrifício do urso ocupa esse mesmo lugar (Mack 2013: 335; Willerslev et alii 2015). Um urso capturado como filhote e que cresce livre como mais um habitante da aldeia é em determinado momento preso numa gaiola e imolado numa cerimônia em que os aldeões exibem um comportamento contraditório: pouco antes da morte do animal preso, e enquanto se lhe dirigem palavras de respeito e elogio, alguém se ocupa também de exasperá-lo cutucando-o com varas e mortificando-o até fazê-lo se comportar como a fera que nunca chegou a ser. Os siberianos, assim, encenam sua peculiar versão da comédia da inocência (ao menos, uma comédia de benevolência) ao mesmo tempo que, explicitamente, a desmentem. Ou, dito de outro modo, se comédia há, ninguém se chama a engano nela, e assim dificilmente poderia servir para resolver um conflito emocional.

A comédia, de resto, tem uma utilidade muito semelhante à que foi apontada no caso grego. Como dizem Willerslev e seus colaboradores, os animais selvagens (no caso as renas, mas o papel é preenchido com maior autoridade pelo urso) os que, sujeitando-se às convenções de uma “caça ideal” -o sacrifício- *domesticam* os humanos. O sacrifício encena um mundo em que o abate pode ser realizado de forma livre e consensual, e não de modo agônico. Os artífices dessa comédia que é a “caça ideal” são plenamente conscientes da mistificação. A domesticação das práticas de caça tem a ver com algo que não deveríamos confundir com a compaixão ou com o senso de justiça: algo da ordem da convenção, como por exemplo a diplomacia -essa continuação da guerra por outros meios, na expressão lapidar de Von Clausewitz. Em outras palavras, quando a caça se transfigura idealmente em sacrifício, passamos do Caçador Maldito (essa figura do excesso predatório) ao Bom Pastor, criando a percepção de uma relação entre as espécies desprovida de violência. E esta serve por sua vez

como modelo de relações humanas pacificadas. Não é a caça, nas sociedades de caçadores, a proto-forma da guerra? O sacrifício é, desde a domesticação, a proto-forma da paz.

Obviação

Não o seria se não mediasse um trabalho de obviação (Wagner 1981). Já Evans Pritchard (1965;13-14) aludiu à dificuldade de traduzir as metáforas de um cristianismo pleno de imagens pastoralistas às línguas dos povos caçadores. Sabemos que os Inuit e os povos amazônicos conhecem, e caçam, animais gregários como focas e queixadas, e podem por em prática, ou imaginar no mito, um manejo dessas manadas⁸, mas isso não muda a percepção dessa relação como essencialmente predatória, quiçás temperada por uma certa astúcia insidiosa por parte do caçador. O xamã “convida” as queixadas a uma festa, escondendo que nessa festa elas serão o prato principal. Em consequência, eles devem ter uma dificuldade considerável para entender a mensagem de paz contida na imagem do Bom Pastor com seu rebanho.

Mas serão eles que não entendem? Mudando de perspectiva, o problema é outro: os povos caçadores *entendem muito bem*. São os cristãos os que tem deixado de perceber -tem obviado- o fato de que o pastor, por muito bom que ele seja, por disposto que esteja a *dar* a vida pelas suas ovelhas, é pastor para *tomar*; antes ou depois, a vida de todas elas.

A domesticação não é, apenas, a premisa do sacrifício, mas também o resultado de sua prática. Trata-se de uma operação simbolicamente muito complexa. Em princípio, humaniza o animal; mas também o de-subjetiva: à força de se oferecer pacificamente ao cutelo, o animal acaba por se transformar em não mais que uma *res*, carne para abate. Ao mesmo tempo, ela, a domesticação, também fornece, em forma de rebanho, uma imagem dos grupos humanos pacificados. E se essa imagem pode se manifestar sem ser enormemente perturbadora -ou seja, sem evocar no mesmo instante a de-subjetivação dos humanos como carne para abate- é por força de uma poderosa obviação, que permite falar de rebanhos e pastores como se o cutelo não estivesse logo aí.

A obviação é um jogo que não deveria ser confundido com o do recalque. Neste, há uma verdade oculta dentro do que se manifesta, que funciona como seu verdadeiro significado. Assim, na religião totêmica segundo Freud, se oculta o assassinato do pai, verdadeira raiz e

⁸ No caso dos amazônicos, veja-se a ideia comum de que as manadas de queixadas são rebanhos propriedade de um “dono” subterrâneo, que eventualmente as libera para sua caça e consumo pelos humanos. Cf. o meu artigo *The peccary contract* (no prelo).

razão do rito. Na obviação nada se oculta: apenas as coisas são distribuídas numa relação de fundo e forma, e com isso algo passa a ser visto apenas -segundo a expressão francesa- em filigrana. E a filigrana não é o verdadeiro significado da figura central, é apenas todo isso que deve sair de foco para que os contornos dessa figura central sejam percebidos do modo desejado. Da Grécia antiga à Amazônica passando pela Sibéria, o sacrifício se apoia numa obviação, não num recalque.

Mas, falando em obviações, estamos obviando o fato de que os quatro autores de que partimos apresentam seus argumentos a partir de sacrifícios humanos, e os argumentos que aqui se lhes opuseram tratam, em soma, de sacrifícios animais. E os sacrifícios humanos não são uma fantasia. Apesar dos frequentes esforços por apagar sua memória, realizados por reformadores religiosos e/ou pelos estudiosos das religiões ou civilizações em pauta, o sacrifício humano aparece na prática totalidade dos sistemas sacrificiais, embora quase sempre como caso excepcional, rodeado de uma prática muitíssimo mais comum de sacrifícios animais ou oferendas incruentas.

A esse respeito, as teorias sobre o sacrifício se dividem em duas vertentes. Para umas, o sacrifício humano seria uma perversão de práticas prévias menos impressionantes, más próximas à prática alimentaria comum: uma deriva bélica, o crescimento desorbitado do poder de monarcas e castas sacerdotais teria acabado por levar a tomar seres humanos como vítimas. Para outras, a sequência se inverte: começando-se originalmente em vítimas humanas, o sacrifício se moralizou progressivamente, substituindo-as primeiro por vítimas animais, passando depois a uma imolação metafórica, finalmente interpretada em sentido puramente moral. Cada uma das descrições dá ao sacrifício um sentido diferente. No primeiro caso, o sacrifício está ligado à troca e à comensalidade (o “comer” de Vernant). No segundo, ao crime, à culpa e à expiação (o “matar” de Burkert).

Mas o que aconteceria se, em lugar dessa escolha entre um ponto de partida humano ou não-humano, optássemos por descrever o sacrifício a partir de uma situação em que essa antinomia não está assentada? Assim acontece no caso dos mundos “animistas” ou “xamânicos” aos quais já nos referimos tratando dos caçadores, onde humanos e animais compartilham um mesmo estatuto ontológico (Descola 1996; Viveiros de Castro 1996).

Ora, esses mundos xamânicos, onde não encontramos as figuras familiares do sacerdote e de Deus, tem sido por definição excluídos da discussão. A distância dos deuses e a mediação

sacerdotal formam a topologia do sacrifício tal como o entende o cânone mais comum (Hubert & Mauss 1899). O sacrifício estabelece por um momento a identificação entre o sacrificante e a vítima (ou oferenda) que ele oferece. Mas no universo xamânico essa equivalência entre o humano e o não-humano é, pelo contrário, o ponto de partida: o xamã transita como um diplomata ou como um agente duplo entre esses dois mundos, porque só ele domina ambos idiomas. Integrar na teoria do sacrifício esse outro ponto de partida poderia ser o tema de um outro trabalho totalmente diferente, que considerasse o conceito alternativo de sacrifício lançado por Lévi-Strauss (1962: 267-273) e retomado por Viveiros de Castro (2002). Aqui, nos limitaremos a tomar dele um exemplo clássico relevante neste ponto.

Os leitores familiarizados com a etnologia das terras baixas da América do Sul não terão deixado de notar as analogias entre o sacrifício siberiano do urso e o do cativo tupinambá (Metraux 1979). Ambos, depois de capturados, convivem pacificamente entre os seus captores, durante anos às vezes; ambos são finalmente imolados numa cerimônia em que essa convivência é revertida em favor de uma encenação de ferocidade. Para os tupinambá, caçadores alheios à domesticação -salvo para os xerimbabos aos que deram nome- isso é o prelúdio da morte e do festim. A carne do inimigo era devorada, o inimigo abatido por fim tendo, ao mesmo tempo, o valor de uma presa de caça- para todos menos, significativamente, para o seu matador, que se excluía do festim e começava um longo e árduo luto. Quando foi perguntado por Staden sobre como um homem como ele podia comer a carne de um semelhante, um chefe tupinambá deu uma famosa resposta: “sou um jaguar, é gostoso”.

Florestan Fernandes (2006)⁹ realizou uma tentativa falha de interpretação desse ritual em termos de sacrifício: postulou um culto aos antepassados aos quais seria oferecido o cativo imolado. A sociedade faria as funções de ente divino, e o cativo seria o mediador entre este e os membros vivos. Mas Florestan não pôde apontar qualquer indicio nas fontes que justificasse essa interpretação: os tupinambá nada ofereciam a nenhuma divindade, pessoal ou corporativa -consumiam eles mesmos, até o último fragmento, a sua vítima, em vingança de feitos similares anteriores.

O ritual tupinambá ainda poderia se entender como sacrifício dentro do paradigma da domesticação -o cativo tem algo de xerimbabo- se não fosse porque falta, precisamente, a pacificação. Ele permanece sob o signo da guerra, embora se trate de uma espécie de “guerra ideal” cuidadosamente encenada. Com tudo, há uma tendência secular -dos missionários jesuítas até a etnologia posterior a Florestan- a chamar esse ritual de “sacrifício”,

⁹ A leitura de Fernandes segue aqui a discussão posterior de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985. *Deslocamentos/Déplacements*, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

intuitivamente, mesmo se considera-lo como sacrificio exigiria, a rigor, uma redefinição do termo. Poderia ele nos dizer alguma coisa sobre a natureza de outros sacrificios?

Por descontado, não o fará em termos de “cena originária”, de proto ou pre-sacrificio no sentido histórico. Mas talvez possa fazê-lo em termos de contraste lógico.

Na interpretação de J.P. Vernant (1979a), o relato que Hesíodo faz das aventuras de Prometeu ilustra para os gregos o estabelecimento de um pacto entre humanos e deuses. Um “pacto” subreptício feito com enganos de ambas partes mas um pacto efectivo, que inaugura um regime alimentar e político: há o fogo, há a comensalidade sagrada que funda a ordem civil, mas há também exclusões: o sacrificio é incompatível com a guerra e as armas (Detienne & Svebro 1979), o sacrificio é incompatível assim mesmo com a caça, vista como guerra aos animais (Vernant 1979b). Com certeza, nem a guerra nem a caça são abolidas, mas elas são separadas da ocasião sagrada.

O episódio de Abraão entende-se com frequência como um marco da abolição do sacrificio humano, doravante substituído por sacrificios animais -como o de Cristo o é da obsolescência dos sacrificios animais, substituídos pelo episódio da Cruz e sua rememoração incruenta na eucaristia. Velha aliança, nova aliança, em cada um deles celebra-se um pacto que exclui do altar algum tipo de violência. Cada um deles prevê o lugar para onde será afastada essa violência. No caso de Abraão, é logo nesse momento que Yaveh amplia a promessa feita já outras três vezes ao seu vassalo, acrescentando, ou deixando mais claro, o seu aspecto bélico: sua semente possuirá “as portas dos seus inimigos”. que faltava antes: o fim do sacrificio humano seria assim, também o início da guerra de conquista contra “as nações”. O sacrificio cristão nega o valor sagrado da imolação de animais, mas não a abole: ela é transferida para uma dimensão profana, muda do templo para o matadouro; quanto à guerra, é bom lembrar que é n'A *Cidade de Deus*, onde é exposta a maior parte da doutrina agostiniana (logo cristã) sobre o sacrificio, encontra-se também a formulação da guerra justa, uma guerra defensiva, de algum modo negativa ou negada.

Cada um desses pactos se caracteriza pelas obviações que instaura, deslocando a planos diferentes aquilo que no ritual tupinambá aparecia num único plano. O sacrificio, judeu, grego ou cristão, se livra da guerra e da caça, enquanto o tupinambá é ao mesmo tempo guerra e caça. Nenhum desses pactos instaura uma nova era de não-violência, como demasiado bem sabemos, mas cada um deles descarta, para uma dimensão exterior ao sagrado, o derramamento agónico de sangue, que será doravante um ato profano -num dos dois sentidos, negativo ou indiferente, da palavra. Os atos violentos não mais farão parte do sagrado, a não ser por uma inofensiva

mediação simbólica. E é precisamente no ritual tupinambá, onde nenhuma dessas obviedades está em operação, que não se faz necessária nenhuma comédia, nenhuma tergiversação. Nenhum remorso levou os tupinambá a acabarem com seus festins canibais: conseguiu fazê-lo a pressão colonial, convencendo-os a vender seus cativos como escravos das plantações -dando início a uma das versões mais sinistras da domesticação.

O “sacrifício” dos selvagens canibais, que não era sacrifício no sentido canônico, equilibrava esses dois termos, “matar” e “comer” que vimos se disputarem o primeiro plano na versão canônica. Os sacrifícios que reconhecemos como tais dissociam aquilo que no Brasil pré-colonial se associava estreitamente. Assim, seria possível retomar aqui uma formulação paradoxal que já foi enunciada alhures: o sacrifício *stricto sensu* é sempre “anti-sacrificial” (Keenan 2005). Ou seja, sua instituição sempre parte de uma obviedade, da rejeição a um segundo plano -profano- de uma parte da experiência. Cada (re)instauração do sacrifício define uma parcela decrescente do sagrado, secularizando o resto -a guerra, a caça ou mesmo o abate alimentário, que em outros universos já foram o centro do “ritual” ou do “religioso”. O sacrifício é “antisacrificial” na medida em que reduz progressivamente o espaço do sagrado. O conceito cristão de sacrifício levou esse antisacrificialismo à sua exasperação, designando como sacrifício único, definitivo e perfeito, algo que seu primeiro teórico -Paulo, o apóstolo- já denominou “escândalo”, e que poderia ser não apenas no sentido moral mas também no sentido lógico: um sacrifício que na sua realização não foi sacrifício senão crime, e no qual Deus era ao mesmo tempo destinatário, sacrificante e vítima. As exegeses desse ouroboros tem ocupado dois milênios de cultura ocidental mas, excusa dizer, não ocuparão estas páginas. Salvo por uma das suas consequências: a interiorização e moralização do conceito de sacrifício que foi a sua leitura definitiva contribuiu a uma desacralização massiva do mundo, desde então excluído do âmago desencarnado da religião.

Antisacrificialismo

As quatro meditações sobre o sacrifício das quais partimos talvez não esclareçam muita coisa sobre a instituição do sacrifício em si, mas dizem muito sobre o movimento anti-sacrificial. Nas quatro, o sacrifício arquetípico se realiza às custas de uma vítima humana. De preferência, quase idêntica ao seu sacrificante: pai, filho, irmão, as figuras da identidade de alma e corpo, de consanguinidade, sobre as quais se forma toda noção de “humanidade”, por definição excluídas da alimentação e da guerra. Elas tomam assim o sacrifício num ponto em que o cristianismo o instalou -Cristo, a vítima perfeita, é em diferentes ocasiões o pai, o irmão

ou o filho do homem: esse sacrifício é, em qualquer caso, uma abominação. Um ponto muito afastado da prática sacrificial que a história ou a etnografia recolhe, porém comum na genealogia dos alegatos anti-sacrificiais. É, afinal, o ponto ao qual se dirige a objeção de Detienne (1979a): o sacrifício é teorizado a partir de relatos forjados pela crítica anti-sacrificial.

O espírito progressista herdado das luzes lançou o sacrifício, junto com outras instituições do passado, à lixeira da história, como mais um costume arcaico em boa hora erradicado -erradicado, aliás, pelo cristianismo, que o tinha destilado ou depurado em termos puramente espirituais e morais. É isso o que dizia sobre o sacrifício a antropologia do século XIX, que nunca chegou a elaborar uma teoria a seu respeito porque não se teoriza sobre resíduos (Strenski 2003). A obra de Freud, no entanto, assinala uma mudança de rumo: o sacrifício volta a ser um ato fundacional da cultura; e depois de Hubert e Mauss, contemporâneos de Freud, as especulações sobre o sacrifício se multiplicam -até chegar a ser a obsessão de algumas vanguardas intelectuais nas décadas de 20 e 30.

A razão dessa mudança pode não ser tão misteriosa. Desde o estabelecimento do cristianismo como religião oficial, a presença do sacerdócio benzendo os fastos do poder, as armas, as batalhas e até os suplícios, tinha sido norma, e também escândalo, porque misturava duas entidades que eram e deviam se fazer distintas: a cidade de deus e a cidade dos homens. Mas não cabia nenhuma dúvida quanto a esta última: ela era, devia ser, inteiramente profana. A economia, a política, a filosofia, a arte, a ciência eram alheias ao sagrado -reduzido a uma eventual dimensão de ordem privada. A reivindicação de um estado laico, de uma separação definitiva entre a Igreja e o estado, procurava dar uma expressão legal a essa situação -como aconteceu na França da terceira república.

Mas é precisamente nesse momento, e nos trabalhos da escola sociológica francesa, que a sociedade, idealmente libertada da tutela da religião, descobre que ela, em si, é uma entidade religiosa. A religião não é um manto sagrado que recobre a vida social: é a vida social em si a que a constitui. A Sociedade é Deus, ou vice-versa. Com suas formulações, talvez Durkheim não fez senão dar uma expressão a uma percepção já insinuada pelo menos desde a revolução francesa, mas na sua obra, e no seu desenvolvimento por seus alunos (Mauss e Hertz, em particular) se desfaz essa obviação executada, principalmente pelo cristianismo, nos séculos anteriores. Todo que tinha sido relegado à esfera do profano se reintegra ao sagrado em torno desse deus social. Em particular, as expressões da violência de estado -em forma de repressão

ou em forma de guerra- voltam a assumir um caráter de sacrifício¹⁰.

Desde então, a imagem do estado como um Moloch devorador assombra o discurso político, a literatura e o cinema: a sociedade é Deus, e exige constantemente a imolação de seus filhos, os indivíduos. A história do último século não tem cessado de alimentar essa re-identificação, e, na denúncia do totalitarismo e da violência o sacrifício faz o papel de um pecado original -como vemos na extensa literatura anti-sacrificial da que selecionamos uma amostra no início deste artigo.

Ora, nossa civilização tem um modo fraudulento de fazer as contas com os seus outros, sejam estes os bárbaros exóticos ou os bárbaros ancestrais. Quando o otimismo progressista previa para a humanidade um avanço imparável e indefinido, a humanidade primitiva (ou seus supostos representantes contemporâneos) era vista a uma distância tal que pouco ou nenhum mérito lhe cabia nesse ascenso. Quando, pelo contrário, os desastres do século XX levaram à crise a consciência moderna, reparou-se de repente em que nos resta um “selvagem interior”, um torvo primitivo ainda ativo em nós, responsável desses malfeitos. Desde então, a busca de um pecado original ainda ativo tem sido uma constante nas ciências humanas. Há uma tendência multidisciplinar, desde a psicologia até a crítica feminista passando pela etologia, a detectar as raízes e os padrões originais da violência contemporânea numa agressão primitiva, por exemplo neste caso no ato sacrificial de “matar”. Mas o que essa tendência põe em tela de juízo é um monstro anacrônico: tem como cabeça e como nome a violência “sagrada” dos tempos remotos, e como corpo uma máquina de destruição que cresceu imparavelmente no âmbito profano e que é operada, em sua maior parte, por agentes muito pacíficos. Guerreiros extáticos e sedentos de sangue -esses protagonistas da guerra “primitiva”- podem servir como símbolos das guerras modernas, mas na sua prática esses personagens furiosos tem um papel muito limitado, quando não nulo. E no entanto é à sua agressividade que costuma se recorrer para explicar a maldição que leva a humanidade de uma carnificina a outra -cometidas, em geral, por rebanhos contra rebanhos.

Retomando a figura que serve de título a este artigo encontramos, em muitas teorias sobre o sacrifício, uma alteração da cena primária. A indagação tenta desencavar, em reconstruções hipotéticas de um ato primordial, as raízes de violências contemporâneas, uma causa perpétua que possa desenhar, num traço unificado, toda a história do “matar”. Mas fazendo isso, usando na profundidade e na origem, obvia-se toda uma série de fatores dessa

¹⁰ A linguagem sacrificial foi entusiasticamente assumida por figuras de proa da revolução francesa, como Danton (Jouve 1971) e desde então passou a fazer parte do léxico revolucionário. Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

violência que lhe dão sua forma e seu peso mas que raramente são contados como tais -formam parte do progresso, técnico e moral, e por isso estão por cima de qualquer suspeita. Alguns deles estão incluídos na noção de humanismo, nessa religião do humano individual e abstrato, que a nada pode sacrificar-se e à quem todo deve ser sacrificado.

Bibliografia

- BALMARY Marie 1986 *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris: Grasset 294 pp.
- BURKERT 2013 *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Barcelona: Quaderns Crema.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os tupinambás. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. LXXI, n.1-2, p. 191-208, 1985.
- CHAUMEIL Jean Pierre, PINEDA Roberto Bouchard Jean François 2005 *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Lima:IFEA.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*. 1998, vol.4, n.1.
- DESCOLA Philippe 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* 82-102. London, Routledge.
- DETIENNE, Marcel 1979a *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*. In Detienne, M, & Vernant J.P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard pp. 7-35.
- DETIENNE, Marcel & SVEMBRO Jesper 1979 *Les loups au festin ou la Cité impossible*. In Detienne, M, & Vernant J.P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard pp. 215-237.
- EASTERLING P.E. 1985 *Euripides 316 -338* in Easterling P.E. *Greek Literature The Cambridge History of Classical Literature* Cambridge University Press.
- ERIKSON, P. 1984. "De l'Apprivoisement à l'Approvisionnement: Chasse, Alliance et Familiarisation en Amazonie Amérindienne". *Techniques et Cultures*, 9:105-140.
- ESQUILO 2000 *Tragedias*. Traducción de Bernardo Perea Morales. Madrid, Gredos 313 pp.
- Evans-Pritchard E.E 1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press.
- FERNANDES Florestan 2006 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Globo.
- FRANK, E., 1987 – *Das Tapirfest der Uni. Eine funktionale Analyse*. *Anthropos*, 82 : 151-181.
- Deslocamentos/Déplacements*, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

- FREUD, Sigmund Totem e tabu. Companhia das Letras São Paulo, 2013.
- GIRARD René 2013 Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith Paris: Flammarion 395pp.
- GIRARD René La violence et le sacré. Fayard/Pluriel Paris 2010.
- HINKELAMMERT, Franz Josef 1995 Sacrificios humanos e sociedade ocidental. Lúçifer e a Besta. São Paulo: Paulus
- HOUZIAUX Alain Le sacrifice dans le christianisme in PEWZNER Evelyne 2005 Sacrifier, se sacrifier. Chilly-Mazarin SenS Editions. 59-72.
- HUBERT Henri & MAUSS Marcel «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », L'Année Sociologique 2, 1899, p. 29-138.
- JOUVE Pierre Jean 1971 De la revolution comme sacrifice. Paris: L'Herne.
- KEENAN Dennis King 2005 The Question of Sacrifice. Bloomington: University of Indiana Press.
- LÉVI- STRAUSS, Claude (1962) - La pensée sauvage. Paris, Plon.
- LOPEZ Gérard La critique des ideologies sacrificielles in PEWZNER Evelyne 2005 Sacrifier, se sacrifier. Chilly-Mazarin SenS Editions. 141-148.
- Maccoby Hyam 1982 The sacred executioner. Human sacrifice and the legacy of guilt. London: Thames and Hudson 208 pp.
- MACCOBY Hyam 1987 Paul et l'invention du christianisme Paris Lieu Commun.
- MACK Burton 2013 "De la religion et des rituels" in GIRARD René 2013 Sanglantes origines. Paris: Flammarion pp. 275-363.
- METRAUX Alfred 1979 A religião dos tupinambás São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nacional.
- PERCEAU Sylvie & WERSINGER, Ane Gabrièle 2014 "Retour sur le prétendu "sacrifice" grec. Un point aveugle de l'anthropologie ?", dans Polutropia : d'Homère à nos jours, dir. S. Perceau et O. Szerwiniack, Paris, Classiques Garnier, Collection Rencontres, 72, 2014 123-149.
- PEWZNER Evelyne 2005 Sacrifier, se sacrifier. Chilly-Mazarin SenS Editions. 205 pp.
- RIVELINE Claude Le sacrifice dans le judaïsme in PEWZNER Evelyne 2005 Sacrifier, se sacrifier. Chilly-Mazarin SenS Editions. 53-58.
- ROE Peter G. 1982 The cosmic Zygothe. Cosmology in the Amazon Basin. New Brunswik Rutgers University Press.
- Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 214-236, jun/nov. 2019

- SMITH, Jonathan Z. 2013 La domestication du sacrifice. In Girard et alii Sanglantes origines. Paris: Flammarion pp. 179-245.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. 2004 King Manasseh and child sacrifice: biblical distortions of historical realities . Walter de Gruyter · Berlin · New York 405 pp.
- STRENSKI, Ivan. 2003 Theology and the first theory of sacrifice Leiden-Boston: Brill.
- VERNANT Jean Pierre 1979 À la table des hommes Detienne, M, & Vernant J.P. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris: Gallimard pp. 37-132.
- VERNANT Jean Pierre 1979 Manger au pays du soleil Detienne, M, & Vernant J.P. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris: Gallimard pp. 239-249.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015 Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002 “Xamanismo e sacrificio” in A inconstancia da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify p. 457-472.
- WAGNER, R. (1981) The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- WILLERSLEV, Rane 2013 God on trial Human sacrifice, trickery, and faith HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1): 140–54.
- WILLERSLEV, Rane VITEBSKY Piers ALEKSEYEV, Anatoly 2015 Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication. Journal of the Royal Anthropological Institute, 21: 1–23. doi: 10.1111/1467-9655.12142.
- WINNINGTON-INGRAM RP 1985 Aeschylus 281-294 in Easterling P.E. Greek Literature The Cambridge History of Classical Literature Cambridge University Press.
- WITTENBURG Andres Les sacrifices humains en Grèce ancienne in PEWZNER Evelyne 2005 Sacrifier, se sacrifier. Chilly-Mazarin SenS Editions. 29-38.
- YERKES Royden Keith 1955 Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif. Paris: Payot pp. 274.
- Sanglantes origines. Paris: Flammarion pp. 275-363.
- METRAUX Alfred 1979 A religião dos tupinambás São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nacional
- PERCEAU Sylvie & WERSINGER, Ane Gabrièle 2014 "Retour sur le prétendu "sacrifice" grec. Un point aveugle de l'anthropologie ?", dans Polutropia : d'Homère à nos jours, dir. S. Perceau et O. Szerwiniack, Paris, Classiques Garnier, Collection Rencontres, 72, 2014 123-149.

- PEWZNER Evelyne 2005 *Sacrifier, se sacrifier*. Chilly-Mazarin SenS Editions. 205 pp.
- RIVELINE Claude *Le sacrifice dans le judaïsme* in PEWZNER Evelyne 2005 *Sacrifier, se sacrifier*. Chilly-Mazarin SenS Editions. 53-58.
- ROE Peter G. 1982 *The cosmic Zygothe. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswik Rutgers University Press.
- SMITH, Jonathan Z. 2013 *La domestication du sacrifice*. In Girard et alii *Sanglantes origines*. Paris: Flammarion pp. 179-245.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. 2004 *King Manasseh and child sacrifice: biblical distortions of historical realities*. Walter de Gruyter · Berlin · New York 405 pp.
- STRENSKI, Ivan. 2003 *Theology and the first theory of sacrifice* Leiden-Boston: Brill.
- VERNANT Jean Pierre 1979 *À la table des hommes* Detienne, M, & Vernant J.P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard pp. 37-132.
- VERNANT Jean Pierre 1979 *Manger au pays du soleil* Detienne, M, & Vernant J.P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard pp. 239-249.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015 *Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002 “*Xamanismo e sacrificio*” in *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify p. 457-472.
- WAGNER, R. (1981) *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILLERSLEV, Rane 2013 *God on trial Human sacrifice, trickery, and faith* HAU: Journal of Ethnographic Theory 3 (1): 140–54.
- WILLERSLEV, Rane VITEBSKY Piers ALEKSEYEV, Anatoly 2015 *Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 21: 1–23. doi: 10.1111/1467-9655.12142.
- WINNINGTON-INGRAM RP 1985 *Aeschylus 281-294* in Easterling P.E. *Greek Literature The Cambridge History of Classical Literature* Cambridge University Press.
- WITTENBURG Andres *Les sacrifices humains en Grèce ancienne* in PEWZNER Evelyne 2005 *Sacrifier, se sacrifier*. Chilly-Mazarin SenS Editions. 29-38.
- YERKES Royden Keith 1955 *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*. Paris: Payot pp. 274.