

ENSAIOS DE CURSO

SATÃ, O PACTO E O SACRIFÍCIO NA LITERATURA OCIDENTAL

— LUCAS MATTEOCCI LOPES

RESUMO

O pacto demoníaco é um antigo tema da tradição ocidental, fortemente presente em sua literatura. Ele apresenta muitas variantes, mas associá-lo à discussão do sacrifício, como estudado por René Girard, pode ajudar a compreender alguns de seus aspectos presentes desde os Evangelhos até as obras da tradição fáustica. Alguns desses aspectos são o nível de realidade da existência do demônio, a perda da alma como sacrifício pelo pacto, o sacrifício de inocentes como parte do preço a ser pago e a relação do pacto, do sacrifício e da estruturação do poder social. Essas questões se colocam de modo particularmente complexo no *Fausto* de Goethe, em que podemos ver a trajetória do personagem como uma representação da razão no Ocidente e a aposta sobre sua alma como uma reflexão sobre seus destinos.

Palavras-chave: Tradição literária; Pacto demoníaco; Sacrifício; René Girard; *Fausto*.

ABSTRACT

The demonic pact is an ancient theme within Western tradition, strongly present in its literature. It presents many variants, but associating it with the discussion of sacrifice, as studied by René Girard, may help to understand some of its aspects present since the Gospels to works from the faustian tradition. Some of these aspects are the level of reality of the existence of the devil, one's damnation of its soul as a sacrifice for the pact, the sacrifice of innocents as part of the price to be paid for such sacrifice, and the relationship between pact, sacrifice and the structuring of social power. These questions are particularly complex in Goethe's Faust, where we are able to see the trajectory of the character as a representation of reason in the West and the bet made on his soul as a reflection of his destinies.

Keywords: *Literary tradition; Demonic pact; Sacrifice; René Girard; Faust.*

A interpretação que René Girard faz da visão presente nos textos do Novo Testamento acerca de Satã, ou Diabo, e de outros seres demoníacos parece estar marcada por alguns equívocos, ainda assim sendo de grande interesse. A fonte principal de tais imprecisões, parece, é a tendência do autor a ver uma correspondência excessiva entre a visão dos textos – bíblicos ou mais propriamente literários – e a dele próprio sobre as questões que o interessam, enquanto, em geral, poderia ser mais produtivo assinalar proximidades entre elas, mas também diferenças. Assim, mais do que como uma interpretação direta dos textos bíblicos, neste trabalho tomaremos a leitura feita deles por Girard, principalmente em *Je vois satan tomber du ciel comme l'éclair* (1999), como um fecundo diálogo.

Girard parece negar a crença efetiva dos primeiros autores cristãos na existência autônoma de Satã e de outros espíritos malignos. Não considera, porém, que Satã seja apenas um símbolo, no sentido de metáforas que se referem a outras realidades, mas acredita que eles o vejam de fato como uma realidade autônoma: a violência mimética que se apodera de uma comunidade, estando além da compreensão e do controle de qualquer um de seus membros. Desse modo, Satã não é um ser, mas é um agente real, o que corresponderia a uma das correntes clássicas da demonologia, que vê o Demônio como um aspecto humano real, mas sem existência autônoma.

Por considerar que a dinâmica que dá origem a todas as culturas humanas e as mantém é o mecanismo sacrificial decorrente dessa violência mimética, que portanto seria a base do poder estabelecido, Girard considera ser este o motivo pelo qual Satã é chamado de Príncipe deste mundo, enquanto os demais demônios recebem denominações ligadas ao poder político, como potestades e principados. Mais correto, entretanto, parece ser que os evangelistas e apóstolos consideravam realmente tais entidades como espíritos detentores de uma existência espiritual própria, porém indissociavelmente ligados ao poder terreno, cujas instituições seriam sua manifestação direta, mesmo sendo de origem e responsabilidade humana. Algo, *mutatis mutandis*, próximo da “dupla motivação” que Vernant (2014) vê no modo de agir dos heróis gregos anteriores à tragédia, cujas atitudes eram a um só tempo decorrentes de seu caráter e inspiradas externamente pelas divindades.

Outro ponto no qual Girard parece exagerar é na ideia de que Jesus, e depois seus discípulos, tinham uma visão clara do mimetismo e do mecanismo sacrificial, os quais seriam diretamente expressos em certos conceitos evangélicos como o “escândalo”. Novamente, pareceria mais adequado considerar que os Evangelhos retratam as mesmas tendências humanas e fenômenos recorrentes que Girard estudou, porém sem sistematizar uma visão inteiramente acabada sobre eles, o que permite a utilização da teoria girardiana para interpretar tal representação.

Tendo isso em mente, examinemos brevemente a análise de Girard da atuação de Satã nos Evangelhos enquanto princípio mimético e sacrificial. O ponto de partida de toda a teoria girardiana é o desejo mimético. O desejo humano não se deve a qualidades próprias a seus objetos ou a um impulso espontâneo do indivíduo, mas é uma carência que busca satisfazer-se pela obtenção daquilo que parece a cada um desejado pelos demais. Cada indivíduo acredita que o outro está livre da carência que experimenta, e crê ser aquilo que possui ou faz o que lhe confere a plenitude desejada.

Porém, o modelo para o desejo se torna um obstáculo para sua obtenção visto que seria preciso tomar dele aquilo que se acredita ser a fonte de sua plenitude. Aquele que é tomado como modelo, por sua vez, também vive a carência, mas tem seu próprio desejo pelo objeto que possui reafirmado ao tomar o outro que almeja arrebatá-lo como novo modelo, assim, rivalidades recíprocas tendo origem, ocasionando a difusão da violência no interior da comunidade que abriga duplos miméticos, como os chama Girard. As leis, prescrições e tabus de toda cultura teriam por fim impedir tais rivalidades.

As precauções culturais, entretanto, não bastam para conter a dinâmica da violência mimética, que tende a se intensificar e a se generalizar, até que a crise mimética se resolva pela concentração de toda a violência em um indivíduo único, o bode expiatório, cuja morte ou expulsão, chamada por Girard de sacrifício, restabelece a harmonia, visto que o objeto do ódio coletivo é eliminado. Desse modo, o poder estabelecido na comunidade que passou pela crise mimética se reafirma, assim como suas leis, não sem que as transgressões e a rivalidade voltem a se produzir, dando origem a um novo ciclo mimético que se concluirá com um novo sacrifício.

É importante destacar que essa proposição não apresenta de forma alguma uma visão idealizada da lei, localizando na transgressão a fonte da violência. Ao contrário, ela mostra como a própria lei nasce da violência, ela e a transgressão tendo a mesma origem problemática, que não se trata de condenar fantasiosamente, mas que deve ser reconhecida como uma tendência geral da humanidade com a qual cada cultura procurou lidar a seu modo, com resultados insuficientes, mas indispensáveis, pois do contrário as comunidades humanas sucumbiriam à própria violência.

Seria por representar essa dinâmica que Satã seria a um só tempo o senhor do poder estabelecido – e, portanto, da lei – e o da transgressão, visto ser ela que conduz ao sacrifício que refunda seu reinado. Como já dito, é o título de Príncipe deste mundo e a afirmação do próprio Satã de que possui o poder sobre todos os reinos da Terra o que justifica este de seus dois aspectos; quanto à sua regência também sobre a transgressão, por surpreendente que possa parecer, a questão é menos óbvia. A mim parece que esse lado de seu papel está apenas esboçado nos Evangelhos, sendo muito mais à lei que ele se liga.

De todo modo, um dos elementos nos quais se fundamenta a interpretação de Girard a esse respeito é a acusação que Jesus lança contra seus opositores de serem filhos do Diabo, como Satã é chamado em João. Para o intérprete francês, isso significa que os adversários de Jesus tomam Satã como modelo para sua ação, ou seja, se comportam segundo a lógica da dinâmica sacrificial que este hipostasia. A alternativa a isso seria tomar o próprio Jesus como modelo não conflitivo, como este faz com Deus, que por isso é Pai, de acordo com a lógica de oposição entre as formas de comportamento em questão.

Nesse mesmo momento, Jesus afirma que o Diabo foi homicida e mentiroso desde o princípio, mas até aí a transgressão não parece estar em jogo, visto ser justamente por seu modo de obedecer à lei que aqueles a quem Jesus ataca o condenam e terminam por levá-lo à morte, assim como o fazem a outros, por exemplo, na famosa cena da mulher adúltera que Jesus salva do apedrejamento. Assim, como o próprio Girard interpreta, o homicídio em questão é a adesão à lógica de condenação de bodes expiatórios, que não se opõe à lei, e a mentira é a visão mitológica do mecanismo sacrificial, que apresenta suas vítimas como merecedoras da punição e seus algozes como inocentes de qualquer violência.

Poderíamos dizer que o mecanismo sacrificial pode se dar em diferentes níveis de amplitude. Mais comumente, o bode expiatório é alguém desvalido em maior ou menor grau, portador de estereótipos vitimários – como Girard chama as características físicas ou de outra ordem que favorecem a possibilidade de a violência coletiva recair sobre dado indivíduo –, como mulheres, órfãos, estrangeiros ou mendigos. Nesse caso, em sociedades de maiores dimensões, normalmente seu sacrifício terá efeitos pacificadores mais restritos e localizados, sendo quase um acidente cotidiano a lubrificar o mecanismo social. Em sociedades menores, e por vezes mesmo nas outras – como o prova o assassinato do mendigo em Efésio, comandado por Apolônio de Tiana¹ –, é mais fácil que sacrifícios como esses se ergam ao patamar de um assassinato realmente fundador, ou refundador, marcando a conclusão e o reinício de um ciclo mimético. Normalmente, para que isso se dê em sociedades como as maiores cidades de Roma, Grécia ou mesmo de Israel, é preciso que a vítima provenha de outro estrato privilegiado para o fornecimento de bodes expiatórios: os poderosos.

Aqueles que se destacam em uma comunidade, alcançando poder político, econômico ou religioso, por exemplo, se expõem ao risco de se tornarem os próximos bodes expiatórios, tanto para aqueles abaixo de si quanto para seus pares². Para evitá-lo, é preciso estar sempre atento aos movimentos da opinião pública, conduzidos em grande medida pelo mimetismo, adotando os bodes expiatórios do momento ou mesmo fornecendo um novo, evitando que sejam eles próprios a ocupar tal posição.

Ao descumprir essa regra e se opor à lógica sacrificial, assumindo a defesa

[1] Girard estuda essa passagem da vida do famoso mago pagão em *Je vois satan tomber comme l'éclair* (1999).

[2] cf. *A rota antiga dos homens perversos* (GIRARD, 2009).

de suas vítimas, Jesus toma seu lugar. Ele que, como não é raro, possui traços de ambos os grupos, sendo de origem pobre, de uma região desvalorizada – lembre-se a famosa frase “algo de bom pode vir de Nazaré?” – e sem vínculos com o poder instituído, mas, por outro lado, tendo alcançado grande prestígio popular enquanto pregador e fazedor de milagres, atrai sobre si a hostilidade daqueles que aderem à lei sacrificial e o elegem deliberadamente como bode expiatório, o que leva o mesmo povo que pouco antes da crucifixão o aclamara ao entrar em Jerusalém a pedir sua morte durante seu julgamento.

Que Jesus não é o único exposto ao risco de se tornar bode expiatório, mas também os poderosos que o matam, fica particularmente claro no personagem de Pilatos. O fato de que ele não queria matar Jesus não se deve, como é lido por muitos, a uma relativa superioridade moral de sua parte. De início, ele não o quer pelo fato simples de não haver verdadeiramente base legal para a condenação de Jesus e, pouco depois, ao que parece, por temer que ele possa ser um semideus à moda greco-romana e que sua morte possa acarretar punição divina. Ele procura se furtar à necessidade de prosseguir com a execução, mas os que entregaram Jesus à sua autoridade o convencem pelo medo ao dizer que, caso não o entregasse, poderia haver revolta em Israel, e Pilatos se tornaria objeto do desagrado do Imperador. Assim, ainda que o contexto dificilmente permitisse que Pilatos se tornasse uma vítima direta do povo de Israel, caso não aderisse à unanimidade contra o bode expiatório de então, tornar-se-ia também um, sendo sacrificado ao menos no plano político.

Mas para Girard a morte de Jesus não foi um entre tantos desfechos “bem-sucedidos” do mecanismo sacrificial. Que ela seja narrada nos Evangelhos sem que se aceite em nada a culpa da vítima e de modo a revelar a dinâmica do mecanismo sacrificial significa um golpe fatal contra esse mecanismo, pois a transfiguração mítica que apresenta a vítima como culpada e não reconhece a violência como proveniente dos seres humanos, enquanto indivíduos e comunidade, é indispensável para seu bom funcionamento. O sacrificalismo continua regendo as sociedades desde a morte de Jesus, mas a revelação do princípio antissacrificial presente nos Evangelhos teria tornado cada vez mais difícil uma aceitação total da vítima como merecedora de seu destino, ocasionando uma tomada de posição a seu favor cada vez maior. Este seria o significado, na leitura girardiana, da afirmação do Novo Testamento de que a morte de Jesus foi uma vitória sobre Satã, principados, potestades etc., no momento mesmo em que este acreditava vencê-lo. Iguamente este seria o significado da ideia da “Epístola aos Hebreus” – que de início Girard condenava, mas que posteriormente passou a reconhecer igualmente como um texto antissacrificial – de que ela seria um “sacrifício perfeito para que não haja mais sacrifícios” (segundo formulação de Franz Hinkelammert), ou seja, para que cessassem tanto os sacrifícios rituais de animais praticados no

judaísmo e na religião romana quanto o sacrifício dos bodes expiatórios humanos.

Entretanto, apesar desse espírito antissacrificial, que Girard e outros veem como sendo o centro do Novo Testamento, este sofreu na cristandade uma interpretação sacrificial equivalente ao espírito sacrificial dos demais mitos. Assim, não houve apenas uma sobrevivência dos mecanismos sacrificiais enfraquecidos, mas o cristianismo criou suas formas próprias de sacrificialismo, entre elas uma das mais terríveis, se baseando justamente no trecho de Hebreus citado: o que Franz Hinkelammert chama de sacrifício dos sacrificadores, ao qual retomaremos ao discutir *A aranha negra* (GOTTHELF, 2017).

Agora passaremos a analisar o elemento sacrificial na literatura em que há a presença do tema do pacto. Antes, porém, traçaremos um paralelo entre este e a obtenção do poder pela adesão à lógica sacrificial. Para isso, começaremos pelo que talvez seja o primeiro protótipo do pacto na tradição ocidental: a tentação de Cristo no deserto.

Após o batismo, os quarenta dias passados no deserto marcam o início da atuação pública de Jesus – muito sucinta em Marcos, em que apenas se afirma que durante esse tempo fora tentado por Satã, convivera com as feras e fora servido pelos anjos. Já nos Sinóticos, o episódio é bem mais desenvolvido, tornando-se um verdadeiro teste para Jesus. Satã, cujo principal atributo na tradição judaica anterior era o papel de tentador, que procurava levar os servos de Deus a se voltarem contra ele e se tornarem culpados a seus olhos, faz algo similar com Jesus, mas de modo distinto.

Enquanto no livro de Jó – em cujo prólogo posteriormente acrescentado faz sua aparição mais destacada – ele provoca a tentação por meio da desgraça, procurando fazer com que a vítima decaída e marginalizada pela sociedade amaldiçoe Deus³, nos Evangelhos a tentação se dá por meio do poder. Trata-se de uma tentação tríplice, cada uma de suas partes representando uma das principais esferas de poder: na primeira, Satã diz a Jesus que transforme pedras em pão, simbolizando o poder econômico⁴; na segunda, de acordo com Mateus, e na terceira, em Lucas, há o desafio para que pule do templo de Israel para ser salvo pelos anjos, representando o poder religioso que se pretende fundamentado no sobrenatural; a última, e mais famosa, representa muito diretamente o poder político, e nela nos deteremos um pouco mais.

Satã leva Jesus ao alto de um monte e lhe apresenta todos os reinos da Terra. Como mencionado, ele afirma ter poder sobre todos e os oferece a Jesus caso este se curve diante dele. Das três tentações, esta é a que se apresenta propriamente como um pacto, visto consistir em uma aliança na qual Jesus se perderia para obter poder terreno. Ao recusá-lo, alegando estar escrito que é apenas a Deus a quem se deve servir, Jesus não questiona que este pertença a Satã, desse modo estando implícito que o serviço a Deus implica a recusa ao poder.

Mesmo sem aceitar que os Evangelhos tenham uma visão clara e siste-

[3] No já citado *A rota antiga dos homens perversos*, Girard analisa sobretudo a parte principal e mais antiga do livro de Jó, mostrando como o central de sua mensagem não é a necessidade de fidelidade a Deus mesmo na adversidade, mas o questionamento da ideia extremamente difundida em diversas culturas de que todo sofrimento é acarretado pela culpa de quem o sofre, portanto o sofrimento sendo uma vítima culpada e merecedora da punição.

[4] Claro que a alimentação de subsistência é um aspecto tão básico do econômico que mal poderíamos ver nisso “poder”, mas a interpretação se justifica no contexto. Além disso, a simbologia de todas as tentações, como de quase tudo na Bíblia, é complexa e apresenta outras facetas que aqui não vêm ao caso.

matizada de que o poder se fundamenta no mecanismo sacrificial, certamente eles apresentam uma relação entre a estrutura do poder e a marginalização e condenação das vítimas reabilitadas por Jesus. Assim, a não aceitação do pacto por poder significa a não aceitação do que aqui chamamos de sacrifício, e fica implícito que a vitimação dos bodes expiatórios é um preço constante a se pagar para mantê-lo.

Um elemento não diretamente presente nesse pacto bíblico é o mais destacado no imaginário posterior dos pactos diabólicos: o preço a se pagar com a própria alma. Claro que, na eventualidade de Jesus aceitar a proposta de Satã, isso implicaria sua condenação.

Mas, ainda que provavelmente não estivesse nos horizontes de Mateus ou Lucas ao conceberem a cena do pacto, podemos supor consequências mais diretas do que a condenação decorrente do pecado em geral. Unindo a ideia já discutida de que a aceitação do poder significa a aceitação do sacrifício dos excluídos como preço a pagar por ele à ideia tão presente na Bíblia da queda dos poderosos – seja a do rei de Tiro ou da Babilônia, erroneamente interpretadas como referentes à queda dos anjos, seja na aclamação de Maria ao Deus que “derruba os poderosos de seus tronos” –, que Girard interpreta como consequência intrínseca do mesmo mecanismo sacrificial, é possível considerar como uma consequência direta do pacto a destruição final daqueles que o aceitam pela mesma estrutura de poder cujo topo vêm a ocupar.

Reforçando: essa teoria do poder não está propriamente formulada nas cenas da tentação de Cristo, mas pode ser coerentemente sugerida a partir de elementos presentes nos Evangelhos. Com relação à tradição do pacto posterior, também ela não está presente, mas ora uns ora outros desses elementos estão.

Segundo Henry Ansgar Kelly em *Satã, uma biografia* (2008), também a ideia original de pacto com os demônios não assumia uma forma tão contratual quanto se consolidou posteriormente, sendo um sinônimo da prática de feitiçaria, vista sempre como uma aliança com os demônios, a danação sendo uma consequência “natural” do pecado, não necessariamente assumida conscientemente pelo pecador. Não obstante, ao menos desde *A legenda áurea* (VARAZZE, 2003), há exemplos de pacto incluindo mesmo contratos escritos, embora quase sempre rompidos com a ajuda da Virgem Maria. Nesses casos, podemos falar de um acordo em que o indivíduo se entrega ao demônio pela obtenção de poderes mágicos ou de dado objetivo, embora geralmente o poder político não seja, como nos Evangelhos, o seu objeto.

Na literatura de ficção, um interessante exemplo de como essa questão aparece é *A história trágica do Doutor Fausto*, de Marlowe (1604). Na peça, é em nome da satisfação intelectual e da obtenção de poderes mágicos que o protagonista firma o pacto, mas, inicialmente, também o poder político entra em suas considerações, embora esse elemento desapareça no desenvolvimento

da peça. O anjo mau, que disputa a consciência de Fausto com um rival benigno, diz ao protagonista que, caso este firmasse o pacto, seria na Terra como Júpiter no Olimpo, ou seja, um soberano a cujo arbítrio ninguém poderia se opor.

Já em outras obras – e ao que parece em certa tradição popular – está presente a ideia do sacrifício de outros como adição explícita no pacto ao preço pago com a própria alma. Assim, em *As bruxas de Salém* (MILLER, 1997), embora o pacto não seja real, a negra Tituba descreve seu lado do acordo, ao confessar por medo, como consistindo na obrigação de obter novas almas para o Diabo; na narrativa do caso de Bärbel e Heinz, situada no século XVI, presente em *Doutor Fausto*, de Thomas Mann (2015), igualmente uma mulher acusada de bruxaria afirma que deveria entregar o maior número possível de almas, reduzindo proporcionalmente seu padecimento futuro no inferno; e em *A aranha negra*, de Gotthelf (2017) – em que, aliás, a danação do pactário não é explicitada na proposta do Diabo –, uma criança não batizada deve ser entregue em troca dos serviços sobrenaturais oferecidos pelo tentador.

Já em obras mais conscientes e reflexivas inscritas na tradição do pacto, a questão do poder e a do sacrifício de outros se unem de modo mais sutil e interessante. No *Fausto* de Goethe (2013) ou em *Grande sertão: veredas* (1978), curiosamente, o pacto não é feito por poder, mas resulta nele. O protagonista goethiano, ao fim de suas múltiplas aventuras, recebe um feudo, o qual rege com mão de ferro ainda então não tendo em vista o poder em si, mas a glória de uma realização técnica extraordinária, a conquista de novas terras ao mar. Inesperadamente, ao conceber tal projeto, Fausto encontra-se com Mefistófeles no alto de um monte, mas não só não é o demônio que lhe oferece o poder como este se espanta com seus inusitados projetos. Riobaldo, por sua vez, buscava a morte de Hermógenes para vingar Joca Ramiro e poder viver em paz com Diadorim fora da jagunçagem, mas, ao fazer o pacto, se torna primeiro o chefe de seu bando e, posteriormente, um poderoso fazendeiro, o que, no contexto brasileiro, não se distingue em demasia do poder de um senhor feudal.

Já o pacto de Adrian Löwerkun, feito com o objetivo de revolucionar a arte musical, não conduz o compositor ao poder; entretanto, o paralelo traçado pelo autor entre ele e a entrega da Alemanha ao nazismo – a qual sim pode ser vista como um pacto demoníaco pelo poder – faz com que esse ponto também não esteja ausente na obra de Mann. Contudo, algo que o personagem em si compartilha com os dois precedentes é o fato de que o pacto, caso se queira atribuir realmente a ele os acontecimentos, o leva a perder aqueles a quem ama, seu caso sendo o único em que a proibição de amar é abertamente colocada.

Mesmo que não se queira levar em conta o sobrenatural, podemos ver a morte de Rudi Schwerdtfeger, que foi amante de Löwerkun, e o malogro dos planos de casamento do protagonista como decorrentes do pacto se considerarmos o próprio modo de vida do compositor – incapaz de amar, fechado

em seu ensimesmamento, voltado à criação artística –, pois certamente não se trata de fatalidades aleatórias. De passagem, é interessante notar que toda a relação de Adrian e Rudi pode ser lida na chave do desejo mimético. Quanto à morte do sobrinho Nepomuk, não parece possível vê-la como naturalmente decorrente dos atos de Löwerkun, tendo um caráter mais fortemente alegórico.

Já no caso de Goethe e de Rosa, com suas devidas diferenças, a perda de Margarida, para um, e a de Diadorim/Diadorina, para outro, são, antes, um preço adicional, não previsto no acordo, ironicamente adicionado ao que os pactários esperavam. Quanto ao caso de Fausto, voltaremos a ele em breve. Antes disso, gostaria de tratar rapidamente das duas maneiras distintas pelas quais a temática sacrificial vem se adicionar à do pacto em *A aranha negra* (2017), para ressaltar a diferença no modo como isso se dá em Goethe.

Como não raro na cultura cristã, há tanto um sacrifício positivo quanto um sacrifício culpável na obra de Jeremias Gotthelf, isso em um plano bastante explícito. Ambos se devem a uma utilização consciente do autor da tradição mítica e literária que o precede.

Sendo pressionados por seu perverso senhor a cumprir em um tempo ínfimo a tarefa de transplantar cem grandes árvores para o alto de um monte, criando assim um bosque artificial que os obrigaria a descuidar de seus campos e passar fome no inverno, os camponeses de uma pequena aldeia no vale Emental recebem do Diabo a proposta de, pelo preço da entrega de um bebê não batizado, terem a maior parte do serviço realizado por ele. Amedrontados, eles fogem, mas a estrangeira Cristina, vinda da Alemanha, firma o pacto por conta própria.

Eis o primeiro sacrifício, em sentido mais banal e óbvio: a oferenda de algo ou alguém a um ser sobrenatural em troca de seu favor. Que seja um sacrifício condenável fica extremamente claro pelo fato de ser feito ao Diabo e por vitimar o símbolo máximo da inocência, uma criança. Isso também permite associá-lo ao sacrifício pagão mais abominado na tradição bíblica, o infanticídio ritual.

Cristina descumpriria sua parte do acordo caso pudesse, mas a marca do beijo com que o Diabo selou o pacto, e que assumiu a forma de uma aranha, a tortura com terríveis dores, logo dando origem a inúmeros outros aracnídeos que provocam a morte do gado da região, obrigando os demais camponeses a ser coniventes com a estrangeira e a facilitar seu nefasto ato. É aí, porém, que entra o sacrifício positivo: o do padre da região, que, guiado por uma intuição divina, chega a tempo de impedir a entrega da criança, mas perde a vida em um combate contra a maligna aranha negra em que Cristina se converte ao ser interceptada. Essa morte, certamente, foi concebida com base no modelo da de Cristo, talvez até influenciada pela já citada passagem sobre a morte de Cristo ser um sacrifício perfeito para que não haja mais sacrifícios. Além de ter o fim de impedir o sacrifício diabólico, ela ainda apresenta a analogia, ainda mais evidente, de se dever à conivência coletiva com o mal, resultando na expiação

por essa culpa coletiva, mas não antes de se renovar, já que a aranha demoníaca inicia uma mortífera peste⁵, que só tem fim quando a mãe da criança salva entrega, também, a própria vida para selar a aranha em uma madeira.

A cadeia de sacrifícios não se encerra aí, já que séculos mais tarde, após uma crescente prosperidade devida à obediência aos preceitos de Deus, a decadência dos costumes possibilita a escapada da aranha, que mais uma vez traz a peste à região. Também então a crise provocada pela culpa coletiva terá fim com um autossacrifício expiatório: o de Cristiano, descendente da mesma família a que pertenciam Cristina e a mãe que primeiro morrera pela comunidade. Assim, esses sacrifícios positivos são edificantes exemplos, mas certamente não rompem com a lógica sacrificial. Eles se ligam à tradição de interpretação sacrificial do cristianismo, que vê as crises periódicas que se abatem sobre a humanidade – sejam naturais, sejam sociais, fortemente ligadas ao imaginário cultural, e não inteiramente de modo ilusório, como estuda Girard – como punição divina à perversão moral, podendo ser combatidas com a aceitação de sofrimentos purificadores, cujo limite é o autossacrifício de um indivíduo; ou seja, trata-se exatamente da visão mítica de um ciclo sacrificial, que, tendo seu modelo em Jesus, já levou a três vítimas lembradas na narrativa e que se projeta para o futuro com a ameaça constante de novos males representada pela permanência da aranha aprisionada na comunidade.

Entretanto, mais perigoso, por assim dizer, do que essa ideia de autossacrifício é o sacrificalismo inconsciente assumido pelo autor, representativo de sua adesão a tendências sacrificiais atuantes em seu próprio contexto histórico. Ele se manifesta na personagem de Cristina, que se torna um bode expiatório em sentido mais completo, concentrando em si tudo aquilo que Gotthelf condena.

Cristina possui estereótipos vitimários típicos, como ser estrangeira e mulher⁶, além de portar uma marca física, a mancha, que no livro é justamente o sinal sobrenatural de sua impureza. Sendo alemã, ela representa as tendências do autor contra a influência estrangeira, as quais correm ao menos o risco de se aproximarem da xenofobia.

Sua culpa não nega a culpa coletiva, mas, tendo sido ela a firmar diretamente o pacto com o Diabo, é ela a vítima individual que carrega essa culpa. Entretanto, sua morte não é sequer vista como uma morte substitutiva, que tem lugar para que a coletividade seja poupada; ela é a fonte da crise, e não possui qualquer capacidade de trazer de volta a ordem, inteiramente concentrada nas vítimas inocentes. Seu padecimento inicial e seu terrível destino, transformando-se na aranha ou sendo consumida por ela, são um lamentável exemplo, mas devem ser vistos como justos tanto pelos personagens da narrativa quanto por sua plateia – a história da aranha sendo uma narrativa enquadrada, contada por outro descendente da família dos heróis sacrificiais durante uma festa de batizado – e pelos leitores da obra, ou seja, idealmente resultando em uma una-

[5] Embora dificilmente isto fosse parte das intenções de Gotthelf, é interessante a adequação dos efeitos desse sacrifício interrompido da criança com os efeitos descritos por Girard para um sacrifício malsucedido, seja devido a falhas no ritual, seja, em casos espontâneos, por não terem se reunido as condições para que se forme a unanimidade em torno da morte de sua vítima. Nesses casos, a crise, que aqui seria a peste entre os animais, se intensifica, até que uma vítima adequada ponha fim ao ciclo.

[6] O fato de ser mulher pode parecer uma condição partilhada por indivíduos demais para que pudesse ser um facilitador da escolha de alguém como bode expiatório. Entretanto, Girard o mostra como um dos mais comuns em diversas culturas. Podemos nos lembrar de que a grande maioria dos condenados por bruxaria na cristandade eram mulheres, mas, para não pensarmos que seja algo exclusivo do cristianismo, é fácil ver o paralelo entre Cristina e Medeia, por exemplo, também uma mulher estrangeira em Corinto, vista como bruxa e tendo ligações com a peste.

nimidade absoluta contra o bode expiatório. Por fim, caso optemos por ver, na aranha, Cristina metamorfoseada, sua condição de vítima sacrificial demonizada se torna ainda mais completa, pois não seria possível maior demonização do que a transformação em um demônio e é, afinal, com sua expulsão/aprisionamento que a crise tem fim a cada vez.

Já no *Fausto* de Goethe, o modo como os elementos sacrificiais são tratados é totalmente diverso. Longe de dar representação a tendências sacrificiais que compartilham e abalizam, o autor representa essas tendências de modo crítico. No primeiro *Fausto*, o protagonista, desiludido do caminho em que investira toda sua vida, os estudos acadêmicos tradicionais, firma o pacto sob forma de uma aposta, em que, caso alcançasse algo que pudesse satisfazer seus anseios – coisa de que duvidava e mesmo desdenhava –, perderia e seria imediatamente levado ao inferno, considerando, porém, que nesse caso teria recebido uma paga justa por sua alma.

Rejuvenescido, o primeiro que se converte em objeto de desejo para ele é a jovem Margarida, que causará a sua morte. Ele termina por conquistar o seu amor, mas o processo conduz ao assassinato da mãe e do irmão da garota, que assim podem ser considerados vítimas do pacto efetuado. É a própria Margarida, porém, que se tornará um bode expiatório em sentido mais completo, e nessa condição representará um sem-número de jovens reais que ocuparam exatamente a mesma posição na sociedade de Goethe.

Com a fuga do amante após a morte do irmão, Margarida se descobre grávida e, desamparada, estigmatizada e marginalizada pela sociedade, pratica o infanticídio, sendo condenada à morte.

Embora essa fase não seja abordada em detalhes, fica claro que ela atraiu sobre si a condenação da população civil, religiosa e jurídica, tornando-se uma vítima unânime no âmbito da peça. A diferença, porém, está em que tal unanimidade se restringe ao plano ficcional, Margarida não devendo aparecer aos olhos do leitor como culpada, assim como Goethe era contra a condenação das infanticidas reais, embora devesse assinar suas sentenças na condição de ministro de Estado.

Outra importante diferença diz respeito à relação do sobrenatural com a condenação do bode expiatório. Em *A aranha negra*, a vítima é alinhada ao lado do Diabo, e sua condenação provém claramente de Deus, sem que a sociedade tome parte nela. Já em *Fausto*, a condenação de Margarida é consequência, ainda que indireta, do pacto, curiosamente a ação de Mefistófeles resultando, sem que pareça ser sua intenção, equivalente ao papel clássico de Satã na Bíblia, o de acusador, que procura fazer a vítima culpada aos olhos de Deus e da comunidade. A jovem é a seus olhos uma pecadora incontestada e, ao recusar a oportunidade que ele e Fausto lhe oferecem de se furtar à sua condenação terrestre, já está, como afirma, condenada. Ironicamente, porém, à sua afirmação “está julgada” a voz de Deus acrescenta: “salva” (GOETHE, 2007, p. 571), assim

invertendo o sentido de seu dito; desse modo, a visão presente na obra coloca o divino antes do lado da vítima do que dos condenadores.

Outro gênero bastante diferente de sacrifício presente em *Fausto*, este praticado mais diretamente pelo herói, me é de grande interesse, pois, à primeira vista, parece ser algo muito distinto do que Girard estuda como sacrifício, por outro lado não sendo difícil aplicar o termo, o próprio criador da teoria mimética o fazendo com relação a casos similares sem discutir o problema. Falo do sacrifício coletivo, a que já aludi, de uma massa anônima de trabalhadores para que o projeto colonial de Fausto venha a bom termo.

Não havendo, à primeira vista, traços de uma coletividade que se volte contra um bode expiatório, esse sacrifício estaria mais próximo à ideia presente em certos autores da teologia da libertação de um sacrifício massivo de vidas humanas a uma entidade abstrata idolatrada. Normalmente, para eles, trata-se do Mercado – com que os capitalistas lidam como uma entidade autônoma, dotada de vontade e meios diretos de ação, como a famosa “mão invisível” –, mas também poderíamos colocar em seu lugar o Progresso, que, certamente, com o Mercado e, talvez, ainda mais do que ele, já que aceito também no socialismo, é um dos ídolos máximos das sociedades industrialistas e pode ser visto como o objetivo de Fausto nessa última fase de sua carreira, motivo pelo qual há leituras que procuram associá-lo seja com o espírito capitalista, seja com o socialista. Seja qual for a abstração posta como valor absoluto, qualquer sofrimento e número de mortes será visto como um preço justo a pagar por sua obtenção ou manutenção, tal sacrifício sendo principalmente imposto às massas economicamente excluídas, convertidas em exércitos militares ou de operários explorados.

Mas, sem querer afastar-nos demais de nosso tema, podemos ver que nem mesmo a unanimidade contra a vítima está ausente de casos como esses. Se fizermos um exercício e transportarmos a situação de Fausto para um contexto histórico realista, veremos que não há apenas um governante a gerenciar com mão de ferro a exploração dos trabalhadores, mas toda uma classe burguesa intermediária, que se vê muito contente com o sacrifício constante dos trabalhadores em nome do Progresso e o considera condição necessária para a sustentação da paz e da ordem social. No momento em que as vítimas não suportassem mais sua condição e reagissem com uma revolta ou uma greve, por exemplo, esses cidadãos as veriam como criminosos culpáveis, fonte do mal que se abate sobre a sociedade como uma crise, e julgariam qualquer repressão policial que viessem a sofrer como um bem ou, na melhor das hipóteses, um mal necessário. Em todo caso, sua morte violenta, assim como o constante atentado contra suas vidas, seria considerada a exigência a pagar pela manutenção da paz. Exatamente o que se passa em *Germinal*, de Zola (1885).

Voltando ao segundo *Fausto*, podemos ver, talvez sem forçar demais a mão, que essa coletividade naturalizante do sacrifício, tão evidente no caso de

Margarida, não está inteiramente ausente. O sacrifício pelo progresso assumirá forma mais visível em duas vítimas individuais pertencentes a uma classe social totalmente distinta da dos trabalhadores, o casal de anciãos Filemon e Baucis. É dessas vítimas que parte a única denúncia contra o procedimento do mago colonizador, sendo apenas pela fala da mulher que temos alguma ideia do que está em curso. Por outro lado, o marido não enxerga a violência perpetrada contra tantos e não julga possível que o governo, o Imperador que concedera as terras a Fausto, pudesse se equivocar e permitir algo tão nefasto. Assim, embora não haja referência a qualquer outro que partilhasse posição semelhante à do casal, não é impossível supor que o velho Filemon represente uma visão partilhada por outros que, no melhor dos casos, fecham os olhos para a violência que ao fim pode se voltar mesmo contra eles.

A mera existência dos idosos que se recusaram a ceder suas terras ao colonizador é um tormento para Fausto, que, se outrora demonstrara grande consciência com relação à impossibilidade de obter a satisfação plena para seus anseios, agora considera que a remoção daquele único obstáculo poderia fazer com que suas incomensuráveis conquistas adquirissem valor para si. Em um ato displicente a ponto de levantar a suspeita de intenções inconscientes negadas por ele próprio, o protagonista ordena a Mefistófeles que remova os velhos, o que resulta em sua morte. Ao tomar conhecimento dessas vítimas, porém, ele se horroriza – a despeito de tantas outras que pontilham seu trajeto de vida –, afirmando não ter culpa e esperar apenas que os anciãos fossem transferidos.

A despeito dessa negação, a morte do casal atormenta Fausto, pois não creio que a subsequente visita da Apreensão seja um episódio desligado e desmotivado. Antes mesmo do contato direto com a aparição, o mago já era sua vítima, carregando consigo a inquietação que trouxera da cena precedente. Ele avista o espectro de sua torre e espera o confronto, mas, decidido a renunciar às suas práticas mágicas – acredito que atingido por uma insatisfação com o caminho que vinha trilhando, o qual apenas poderia se justificar pelo choque precedente –, Fausto se dispõe a encarar a Apreensão de frente, sem exorcizá-la.

Não se recusar a encarar a Apreensão é um símbolo forte, que não contradiz, mas mostra haver exceções importantes à afirmação de Negt⁷ de que após o pacto Fausto não transforma suas vivências em experiência, deixando-as para trás. Assim como durante sua relação com Margarida ele foi acometido por apreensões, questionando a validade dos próprios atos e vendo que, como a lava consumidora, sacrificaria a jovem à própria cupidez – como se vê na bela cena “Floresta e gruta” –, talvez possamos considerar que a morte do casal o leve a olhar de frente os remorsos e temores de que sempre fugira.

O resultado disso, porém, é ambíguo. O titã ouvirá as ameaças da Apreensão, mas se considerará superior a elas, sendo por essa arrogância cegado. E, nessa cegueira, o que Fausto fará é precisamente se reafirmar com redobrado

[7] Oskar Negt, Universidade de Hannover, estuda *Fausto* de Goethe há mais de 30 anos.

afã em seu curso de ação, desejando levar os trabalhadores a um ritmo ainda mais frenético para concluir sua visão de futuro.

Mas ainda nessa reafirmação do caminho já trilhado há alguma ambiguidade. No derradeiro momento de Fausto, ele vislumbra aquilo que poderia levá-lo à satisfação e a proferir as palavras que significariam, de um lado, sua derrota na aposta do pacto e, de outro, que este teria valido a pena. Essa visão é a de uma terra na qual as pessoas trabalhariam livremente, o que alguns interpretam como sendo sua descrição daquilo que já obteve⁸, mas que a mim parece, antes, ser a percepção daquilo que seus esforços deveriam buscar, o único objetivo que poderia justificá-los, embora tenha sido percebido tarde demais.

Nos termos deste trabalho, o ideal final de Fausto poderia ser descrito como o ideal de uma terra sem sacrifícios, já que, ele se desse conta ou não, seria o oposto daquilo que estivera construindo e que interpretamos como sacrificial. Assim, o que conferiria a plenitude ao pactário seria um ideal antisacrificial nascido de um reconhecimento, por parcial que fosse, de sua culpa com relação às vítimas que produziu. Entretanto, nenhum passo foi dado em direção a esse ideal, além de que resta a dúvida quanto à possibilidade de que ele pudesse ser atingido pelos meios mobilizados por Fausto, o que o coloca, talvez, como um ideal historicamente inalcançável. Se tomarmos a trajetória do personagem como uma alegoria do percurso da racionalidade no Ocidente, que, afastando-se dos saberes tradicionais medievais, volta-se para o mundo terreno no Renascimento e desemboca no racionalismo técnico industrialista, talvez possamos supor que esse ideal se aproxima do ideal socialista que começava a nascer e que Goethe conhecia através do saintsimonismo. Mas, na melhor das hipóteses, o estado de coisas vigente no momento da morte de Fausto representaria o contexto presente do autor, em que tal ideal não estava de forma alguma no horizonte imediato, como segue sendo o caso.

Estritamente, este trabalho poderia concluir-se aqui, mas não resisto a prosseguir com algumas considerações acerca de *Fausto*. Voltando a considerar Fausto enquanto indivíduo concreto, resta a questão de sua redenção. Do ponto de vista formal relativo aos termos do contrato do pacto, me parece que de fato Fausto não poderia ser condenado, já que ou ele julgava ter obtido o momento de satisfação plena que pagaria sua danação sem tê-lo de fato obtido, ou, como me parece mais condizente com o condicional empregado por ele, simplesmente o idealizou como uma possibilidade não realizada. Entretanto, esse aspecto não poderia passar de um exercício lúdico para Goethe e não teria peso real para a resolução de um problema que provavelmente levava bastante a sério.

Para começar, podemos nos perguntar se existiria lugar para a ideia de danação no panteísmo de Goethe. A redenção, sim, seria mais plausível, no sentido de integração na unidade que engloba toda a natureza, tal como aparenta ser, de fato, o destino de Fausto, que na última cena passa por um processo de

[8] Entre estes, Marshall Berman (2014), que em sua análise do quinto ato chega a deslocar esta frase, como se tal terra livre houvesse sido desde o início o ideal norteante do empreendimento colonizador de Fausto, partilhado pelos trabalhadores que explora, do que não me parece haver nenhum indício. O motivo disso parece ser a intenção de tornar mais diretos os paralelos entre o projeto fáustico e o socialismo histórico, embora ele também apresente Fausto como modelo do capitalismo.

ascensão até desintegrar-se como uma nuvem na mais alta esfera celeste. Entretanto, sem nos aprofundarmos neste ponto, podemos notar que, ao menos na representação literária, essa desintegração ou integração no todo não significa uma anulação do singular, que em algum nível se manteria, já que, entre muitas outras entidades espirituais, se manifesta a alma de Margarida, que, enquanto ser humano redimido, deveria partilhar destino análogo ao de Fausto.

Mas ainda essa visão se mostra bastante frustrante caso nos leve a ler a conclusão da grande obra goetheana como desfecho automático de um processo que, ao fim das contas, tornaria irrelevante todo o extraordinário movimento que compõe a peça. No entanto, ainda algumas considerações talvez pudessem tornar mais interessantes as possíveis variações quanto ao desfecho parcial, que não necessariamente poderiam alterar o resultado final. Por exemplo, o que poderia representar o inferno e a possibilidade de danação se realmente não houver lugar para sua existência factual na visão de mundo do autor?

Possivelmente o oposto contingente da bem-aventurança final. Ou seja: não a dissolução do eu na unidade de amor – pois o amor é constantemente reafirmado pelo coro de anjos que resgata a alma de Fausto e durante sua ascensão final –, mas sua continuidade indefinida e seu fechamento no anseio egoísta que jamais alcançará a plenitude, já que, tudo indica, no inferno a alma de Fausto manteria sua individualidade. Também o fato de que Fausto tenha escapado disso pode ser visto como mais do que o simples automatismo. Observando a aposta com Mefistófeles à luz de certa tradição filosófica extremamente antiga – ainda que não haja alusão explícita a ela na obra –, parece que o demônio fez mau negócio e só poderia perder, o que justificaria também a confiança de Deus ao fazer, por sua vez, a aposta do prólogo como mais do que a consciência de que passaria por cima de qualquer contrato mediante a força. Se assumirmos a ideia que ao menos desde Agostinho recebeu sua formulação cristã, mas decorre de ideias semelhantes presentes já em Platão e fora da cultura ocidental, de que o anseio humano jamais se satisfaz a não ser na comunhão com Deus, no sentido de um absoluto transcendente – mas também imanente – que não se oporia à concepção mais refinada de panteísmo e tampouco à ideia do Eterno Feminino presente no fim da obra, o pacto de Fausto significava que este só poderia, caso não enganasse a si mesmo, perder ao estar em comunhão com o amor divino, o que dificilmente permitiria sua ida ao inferno.

Para dar continuidade a essa linha de raciocínio, seria preciso, mais uma vez, fazer a opção de leitura que não considera a visão final de Fausto uma terrível distorção da realidade presente, mas o vislumbre de um ideal. Nesse sentido, essa visão de uma sociedade contingente, não inteiramente acabada, mas livre de opressão, “se não segura, ao menos livre” (GOETHE, 2007, p. 981), seria capaz de colocar Fausto em comunicação antecipada com o amor absoluto, abrindo-o para sua redenção, na qual também o amor humano de Margarida não se perdeu.

Mas é indispensável destacar que esta não é uma leitura perfectibilista da trajetória de Fausto, pois esta não aparece como uma condição necessária para a obtenção da harmonia final, o que justificaria sacrificialmente o sofrimento e as vítimas que produziu, muito menos, como um processo histórico positivo. Tal sofrimento e tais vítimas são fruto da ação humana e se mantêm enquanto tal a despeito de qualquer comunhão de amor absoluto que possa existir, o que leva o personagem de Dostoiévski Ivan Karamazov ao discutir com seu irmão Aliocha a mesma visão escatológica e a se revoltar contra a ideia de tal comunhão mesmo que não pudesse se furtar a tomar parte nela. Em todo caso, *Fausto* certamente não é uma obra sacrificial, mas uma profunda representação literária e denúncia de manifestações sacrificiais diversas, partindo do antigo tema do pacto. ■

LUCAS MATTEOCCI LOPES – Doutorando em Letras pelo Programa de Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo. Mestre pelo mesmo departamento. Este artigo foi produzido para a conclusão do curso “Configurações do pacto demoníaco: um motivo literário em perspectiva comparada”, ministrado pelo professor Marcus Vinicius Mazzari no segundo semestre de 2017. Contato: lucasmatteocci@hotmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GIRARD, René. *Je vois satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset, 1999.

GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus Editora, 2009.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia, primeira e segunda partes*. São Paulo: Editora 34, 2007.

GOETHELFF, Jeremias. *A aranha negra*. São Paulo: Editora 34, 2017.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2008.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARLOWE, Christopher. *A história trágica do Doutor Fausto*. Introdução de Dirceu Villa. São Paulo: Hedra, 2011.

MILLER, Arthur. *As bruxas de Salém*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1997.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2014.