



# O apedrejamento de Acã: da crise ao bode expiatório

The stoning of Acã:  
from crisis to scapegoat

*Vinicius Santos Santana\**

UFBA

Recebido em: 14/03/2024. Aceito em: 21/03/2024.

**Resumo:** *Este artigo pretende, a partir da perspectiva dos estudos do antropólogo, teólogo e historiador René Girard (1923-2015), realizar uma leitura de análise na perícope bíblica encontrada no Livro de Josué 7,1-26. Dois pontos serão trabalhados no decorrer deste artigo: 1) Inicialmente o conceito de mito para René Girard, o qual conteria uma estrutura própria de narrativa que respeita a sequência: a) caos/crise, b) rivalidades miméticas e c) a seleção de um bode expiatório. 2) A interpretação de que o mito possui tal estrutura justamente por denunciar que: a) as violências são reais, b) a crise é real, c) as vítimas são escolhidas obedecendo ao critério de marcas vitimárias, e, finalmente, d) o sentido da operação é o de eliminação do bode expiatório. Ambas abordagens serão aplicadas à perícope bíblica que narra a história da lapidação de Acã, o personagem que é vítima do fenômeno persecutório, tornando a teoria girardiana a intérprete deste texto. Por consequência, o objetivo do presente artigo é refletir as relações possíveis entre a perícope veterotestamentária com a teoria do bode expiatório de René Girard, assim como prover uma forma de interpretação que toca os métodos da hermenêutica e exegese bíblicas, provendo novas formas de análise e reflexão do texto bíblico.*

**Palavras-chave:** *Mito; Antigo Testamento; mimetismo; René Girard.*

**Abstract:** *This article intends, from the perspective of the studies of the anthropologist, theologian and historian René Girard (1923-2015), to carry out an analytical reading of the biblical pericope found in the Book of Joshua 7,1-26. Two points will be worked on throughout this article: 1) initially the concept of myth for René Girard, which would contain its own narrative structure that respects the sequence: a) chaos/crisis, b) mimetic rivalries and c) the selection of a*

\* Mestre em História Social (UFBA, Salvador, BA, 2021-2023). Graduação em História (UFBA, Salvador, BA, 2017-2020).

E-mail: [viniciussantsantana@ufba.br](mailto:viniciussantsantana@ufba.br).





goat expiatory. 2) The interpretation that the myth has such a structure precisely because it denounces that: a) the violence is real, b) the crisis is real, c) the victims are chosen obeying the selection of victim brands, and, finally, d) the The meaning of the operation is to eliminate the scapegoat. Both approaches will be applied to the biblical perspective that narrates the story of the stoning of Achan, the character who is the victim of persecutory specifications, turning the interpretation of this text into a theoretical spin. Consequently, the objective of this article is to reflect on the possible relationships between the Old Testament perspective and René Girard's scapegoat theory, as well as to prove a form of interpretation that touches on the methods of hermeneutics and biblical exegesis, proving new forms of analysis. and reflection on the biblical text.

**Keywords:** Myth; Old Testament; mimicry; René Girard.

## 1 Introdução

Alguns escritos veterotestamentários trazem em suas narrativas algo que René Girard (1923-2015) observou como parte da constituição do que é um mito. Para o antropólogo francês, o mito estaria para a realidade assim como a palavra está para o pensamento. À maneira que o vocabulário em muito destoa da complexidade dos pensamentos, mas ainda assim consegue comunicá-lo de forma inteligível, da mesma forma o mito quer dar voz a uma realidade que ocorre, mesmo que assim fazendo não a expresse plenamente. Girard percebeu por método comparativo que grande parte dos mitos conhecidos concordam em uma certa constância que ele denominará de *ciclo de violência mimética*. Em primeiro lugar existe a comunidade arcaica que verdadeiramente crê em seus deuses e em seus ritos; de repente um tempo de catástrofes ou crises sociais se origina. Aliada a tais situações surge a *contaminação mimética*, expressão que designa as imitações mútuas de indignação entre as pessoas: quando um indivíduo começa a se indignar com a situação calamitosa, todos os demais ao seu redor passam a formar um coletivo indignado tanto quanto ele. O desejo de encontrar uma solução acaba por atraí-los ao tempo que também os divide: não há unanimidade na solução e, por consequência, o contágio mimético os polariza: eis o que o antropólogo denominará de *rivalidades miméticas*. Segue-se o terceiro passo: “canalizar para um alvo universalmente aceito o contágio violento” (Girard, 2012, p. 84). Neste ponto Girard inicia por denunciar o aparecimento do *bode expiatório*, o ente que transformará o *todos contra todos* em *todos contra um* e que, através do efeito catártico ocasionado por seu sacrifício ou exílio, restaurará novamente a paz e a ordem.



É possível encontrar estas mesmas constantes que, segundo Girard, estruturam o mito, dentro de uma narrativa bíblica veterotestamentária contida no livro de Josué 7,1-26. A perícopese desenrola dentro dos mesmos pontos elencados por Girard quanto ao modo como as narrativas míticas se comportam em sua estrutura e, além disso, trata-se de um texto bíblico que pretende descrever uma realidade histórica daquele mesmo tipo que o antropólogo francês insiste dizer estar escondida por detrás dos mitos antigos, a saber:

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

Dito isto, Girard acredita ser o mito não uma simples narrativa de cunho poético ou religioso, mas uma linguagem que denuncia violências reais, crises e vítimas humanas a serem mortas ou expulsas de uma comunidade também real. Este artigo se propõe, portanto, a aplicar a teoria mimética ao texto de Josué 7,1-26, com a finalidade de buscar na narrativa bíblica uma interpretação girardiana.

## 2 Acã, o anátema

O Livro de Josué é o sexto livro da Bíblia hebraica e do Antigo Testamento cristão. É possível dividi-lo em três partes: 1) a conquista de Canaã, a terra prometida pelos antigos patriarcas da nação (Js 1-12); 2) a partilha do território por entre as tribos israelitas (Js 13-21); 3) o fim da carreira de Josué juntamente com seu último grande discurso ante uma assembleia na cidade de Siquém (Js 22-24). O livro se propõe como um todo a narrar o relacionamento entre Israel e Iahweh em diversas situações e “o aspecto etiológico destes relatos, isto é, seu cuidado de explicar fatos ou situações que permanecem observáveis, é inegável e obedece a uma motivação histórica” (Bíblia [...], 2002, p. 307). Logo, a preocupação de seu autor é relatar em registro escrito acontecimentos realmente ocorridos e que serviriam às próximas gerações israelitas (Dt 6,1.2).

O capítulo sete do Livro de Josué, correspondente à primeira seção da narrativa, logo em seu início descreve o contexto geral que motiva o seu registro: “Mas os israelitas tornaram-se culpados de violação do



anátema: Acã, filho de Carmi [...], da tribo de Judá, apoderou-se de coisas que estavam sob anátema; e a cólera de Iahweh inflamou-se contra os israelitas” (Js 7,1). Josué havia enviado uma frente de batalha de Jericó até a cidade de Hai. Antes da refrega, o líder israelita envia alguns espias para a região de Hai a fim de perscrutarem a força do exército inimigo, bem como terem uma visão geral da geografia local para fins estratégicos. “Subi e exploraí o país” (Js 7,2), ordenara Josué. O retorno daqueles homens trouxe notícias satisfatórias acerca de Hai: “Não é necessário que suba todo o povo, mas apenas dois ou três mil homens subam para atacar Hai. Nem se fatigue todo o povo, pois os seus habitantes não são numerosos” (Js 7,3). A narrativa prossegue descrevendo como cerca de três mil homens de Israel se puseram a subir para o calor do confronto, ávidos pela conquista da terra inimiga, o que, todavia, não fora o suficiente para o êxito pretendido.

*Os homens de Hai mataram cerca de trinta e seis dos homens deles e os perseguiram desde a porta até Sabarim, e na descida os derrotaram. Então o coração do povo desmaiou e a sua coragem se derreteu. Josué então rasgou suas vestes, prostrou-se com a face em terra diante da Arca de Iahweh até a tarde, tanto ele como os anciãos de Israel, e lançaram pó sobre suas cabeças (Js 7,5.6).*

Após estes sinais de lamentação, Josué se põe a questionar a Iahweh o motivo que os levava a perder a batalha: “Perdoa-me, Senhor! Que direi, agora que Israel voltou as costas diante dos seus inimigos? Os cananeus ficarão sabendo, bem como todos os moradores da terra, e se reunirão contra nós para fazer desaparecer o nosso nome da terra” (Js 7,8.9). A crise inicia já no desenrolar da batalha e o seu paroxismo é manifesto nas palavras desesperadas do líder israelita: “Ah, Senhor Iahweh, por que fizeste este povo passar o Jordão se era para nos entregar nas mãos dos amorreus e destruir-nos?” (Js 7,7). Se o próprio Deus, único portentoso aliado, se volta contra o seu próprio povo, que restará senão uma profunda crise e perda de esperança? Ato contínuo, Iahweh finalmente esclarece o motivo da derrota de Israel perante Hai:

*Iahweh disse a Josué: Levanta-te! Por que permaneces assim prostrado sobre teu rosto? Israel pecou, violou a Aliança que eu lhe ordenara: Sim, tomou do que era anátema, e até o furtou, e também o dissimulou e ainda o colocou entre as suas bagagens. Por isso os israelitas não poderão resistir aos seus inimigos, e voltarão as costas diante dos seus inimigos porque se tornaram anátemas (Js 7,10-12).*



Em seguida a solução da crise é apresentada:

*Se não fizerdes desaparecer do meio de vós o objeto do anátema, não estarei mais convosco. [...] assim diz Iahweh, o Deus de Israel: O anátema está no meio de ti, Israel; não poderás enfrentar teus inimigos até que não tenhais eliminado o anátema do vosso meio. [...] Enfim, aquele que for designado pela sorte naquilo a que se refere o anátema será queimado, ele e tudo o que lhe pertence, por haver transgredido a Aliança com Iahweh e haver cometido uma infâmia em Israel (Js 7,12.15).*

Para o entendimento do sentido de anátema é preciso se atentar à narrativa do capítulo anterior que conta o início dos preparativos de batalha e os conselhos finais que deveriam ser observados pelos guerreiros durante a refrega:

*A cidade será consagrada como anátema a Iahweh, com tudo o que nela existe [...]. Mas vós [israelitas], guardai-vos do anátema, para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema o acampamento de Israel e traria sobre ele desgraça (Js 6,17.18).*

A expressão “anátema” provém do hebraico *herem* e “comporta a renúncia a toda presa de guerra e sua atribuição a Deus: os homens e os animais são mortos, os objetos preciosos são dados ao santuário” (Bíblia [...], 2002, p. 320). No latim, *anathema* guarda o sentido de “pena que exclui uma pessoa do convívio de uma comunidade religiosa”<sup>1</sup>, conservando, portanto, a ideia de separação especial.

No dia posterior ao da derrota, Josué acaba por convocar todas as tribos de Israel para que por intermédio de sorteios se descubra aquele que teria roubado objetos anátemas de Hai. Logo a tribo de Judá é sorteada e em seguida dividida em clãs, sendo o clã de Zaré designado pelo novo sorteio; o grande grupo é subdividido em famílias e é a família de Zabdi a selecionada no terceiro sorteio. Um último sorteamento é feito entre os membros desta família e um homem por nome Acã é o sorteado e por isto acusado do delito. Interpelado por Josué – “declara-me o que fizeste” (Js 7,19)–, Acã confessa:

<sup>1</sup> ANÁTEMA. In: AULETE, Caldas. *Aulete Digital*: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Disponível em: <https://aulete.com.br/an%C3%A1tema>. Acesso em: 10 mar. 2023.



*Verdadeiramente, fui eu que pequeei contra Iahweh, Deus de Israel, e eis o que fiz: Vi entre os despojos um belo manto de Senaar e duzentos siclos de prata e uma barra de ouro pesando cinquenta siclos; cobicei-os e os tomei. Estão escondidos na terra, no meio da minha tenda, e a prata está embaixo (Js 7,20.21).*

A fim de confirmar esta confissão e levantar testemunhas, mensageiros são por Josué enviados à tenda de Acã, os quais trazem os objetos mencionados, confirmando, portanto, o crime. O líder israelita questiona-o: “Por que trouxeste desgraça sobre nós?”, e conclui: “Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Em ato contínuo, todo o Israel é convocado a apedrejar Acã, a família e seus animais, e “os queimou e os cobriu de pedras” (Js 7,25). A lapidação ocorrera no vale de Acor, planície que se estende acima da falésia de Qumrã, território da tribo de Judá; o termo Acor provém do hebraico *‘akar*, expressão que designa “trazer desgraça” (Strong, 2002, p. 43). A eliminação de Acã e daqueles que com ele foram considerados contaminados é o rito sacrificial que faz retornar a paz. O próximo capítulo da narrativa imediatamente inicia pela concórdia divina: “Iahweh disse então a Josué: Não temas e não te desanimes! [...] Levanta-te! Sobe contra Hai. Vê: eu entrego em tuas mãos o rei de Hai, seu povo, sua cidade e sua terra” (Js 8,1).

### 3 A origem da crise

O antropólogo e teólogo René Girard escreve o seu conceito de mito a partir da observação de certas constâncias presentes nas várias narrativas do gênero. Inspirado na obra *O Ramo de Ouro* (*The Golden Bough*) de autoria do antropólogo escocês Sir James George Frazer, publicada em 1890, Girard esclarece:

*Os mitos começam quase sempre com um estado de desordem extrema. Esse caos, na maioria das vezes, não é considerado “original”. Muitas vezes é possível detectar por trás dele uma espécie de perturbação ou inacabamento, seja na comunidade, seja na natureza, seja no cosmos. Também pode ser o caso de desastres mais comuns, carestias, inundações, secas destruidoras e outras catástrofes naturais. Sempre, e por toda parte, podemos resumir a situação inicial em termos de uma crise que faz pesar sobre a comunidade e seu sistema cultural uma ameaça de destruição total (Girard, 2012, p. 100).*



A desordem inicial, ou crise desencadeada sobre a harmonia social, pode surgir, portanto, da interpretação sobrenatural de qualquer fenômeno de ordem humana ou natural. As secas, epidemias, ou mesmo batalhas perdidas acabam por instaurar um estado social desarmonioso que será visto não como consequência da contingência climática, condições precárias de higiene ou desvantagem no fronte de batalha, mas como resultado de algo ou alguém que desestabiliza a ordem e precisa ser eliminado em favor do retorno da paz; “o protagonista nos mitos arcaicos é a comunidade em sua totalidade, transformada em multidão violenta” (Girard, 2012, p. 101).

A perturbação que começa a grande crise na história de Acã (a derrota na batalha contra Hai) não é de ordem natural ou cosmológica e sim comunitária. A partir de uma leitura acerca do décimo mandamento da Lei de Moisés – “não cobiçarás [...]” –, Girard apontou que “o verbo cobiçar sugere um desejo fora do comum, um desejo perverso” (Girard, 2012, p. 26). O termo traduzido por “cobiçar” significa “desejar”, palavra advinda do hebraico *chamad*. A importância de se entender este termo é a sua ligação com o nascimento da crise comunitária, ou social. O decálogo não está a outorgar uma regra de cunho simplesmente proibitivo e que só possui lógica dentro da esfera religiosa hebraica: a proibição é contra o desejo perverso de querer “tomar alguma coisa que pertença a teu próximo” (Êx 20,17). O objetivo da proibição da cobiça vai além de simplesmente querer evitar o furto porque, “se os indivíduos tendem naturalmente a desejar o que seus próximos possuem, ou mesmo aquilo que eles simplesmente desejam, então existe no interior dos grupos humanos uma tendência muito forte para os conflitos originários de rivalidades”, o que atesta que a proibição deste tipo de desejo prioriza muito mais a paz comunitária. Estes desejos que nascem da rivalidade Girard denominará de *desejos rivalitários*. Um grande problema que é essencial ao desejo rivalitário é sua tendência a se reforçar reciprocamente: “se os objetos que desejamos sempre pertencem ao próximo, é o próximo, evidentemente, que os torna desejáveis” (Girard, 2012, p. 28), ou seja, é o desejo do próximo sobre o objeto de disputa que fará com que a disputa se reforce ainda mais. O simples fato de o objeto ter alguém que o deseja suscita valor a ele, e, conseqüentemente, outros passarão também a desejá-lo por mimese, e é a isto que Girard denominará de *desejo mimético*; “o surgimento de um rival parece confirmar o fato de que o desejo é bem-fundado, o valor imenso do objeto desejado [...]; imitando seu desejo, dou a meu rival a impressão de que ele possui boas razões de desejar



o que deseja” (Girard, 2012, p. 29-30), de possuir o que possui, o que redobrará a intensidade do desejo do rival, e assim vice-versa.

A narrativa bíblica do sétimo capítulo do Livro de Josué dá início com a descrição de uma crise: Israel, ao seguir em direção para o território de Hai a fim de conquistá-lo, é sobrepujado na batalha e trinta e seis de seus homens são mortos. Uma ordenança, todavia, mostra-se bastante pertinente: tudo o que existisse no território inimigo deveria ser considerado anátema (Js 6,18.19), isto é, as riquezas que estivessem em Hai não deveriam servir de disputa entre os guerreiros israelitas uma vez que deveriam todas ser ritualmente consideradas consagradas a Deus. Iahweh é aquele que por definição (Todo-Poderoso – *Shadday*) não se pode disputar. Legar as riquezas de Hai à dimensão de consagradas a Deus era análogo a fazer de todos os objetos desejáveis serem não passíveis de desejo; não é ao próximo que eles pertencem, mas a Iahweh. A perícopie bíblica acaba por destacar a proibição observada anteriormente no decálogo mosaico: “Mas vós [israelitas], guardai-vos do anátema, para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema o acampamento de Israel e traria sobre ele desgraça” (Js 6,18). A proibição da *cobiça/desejo* é textualmente o obstáculo contra a desgraça, isto é, a desordem que por fim poderia se instaurar na comunidade. A apropriação de um só indivíduo sobre qualquer objeto proibido suscitaria de imediato o desejo rivalitário em outros indivíduos, e a intensidade de tal desejo parece ser proporcional à rigorosidade da proibição, ou seja: se todos os objetos pertencem àquele que não se pode disputar (o Todo-Poderoso) por dispor de todo o poder, logo se supõe que tais objetos são deveras preciosos e, se um homem se apropria de tais objetos, a gravidade de sua desobediência também revela a tamanha preciosidade dos objetos.

Por conseguinte, “a rivalidade dos desejos tende não somente a se exasperar, mas fazê-lo se difunde nos arredores”, contaminando toda uma massa de indivíduos agora miméticos. Isto pode explicar o porquê de o texto bíblico iniciar não culpando somente a Açã: “Mas os israelitas tornaram-se culpados de violação do anátema [...]” (Js 7,1), o que demonstra um grande coletivo violador daquilo dantes consagrado a Deus. O que se revela acerca de o porquê ser Açã o culpado pela desordem suscitada é: Açã é o primeiro modelo mimético. Quando Açã confessa a Josué “vi entre os despojos um belo manto de Senaar e duzentos siclos de prata e uma barra de ouro pesando cinquenta siclos; cobicei-os e os tomei” (Js 7,21), está a assumir diante de todos que fora ele o modelo



original que serviu de mimese para todos os outros após ele, e é a isto que a narrativa bíblica dará a entender como uma espécie de contágio que corrompeu a todo o coletivo. “No mito o culpado é de tal modo consubstancial com sua falta que não podemos dissociar esta daquele; esta falta aparece como uma espécie de essência fantástica, um atributo ontológico” (Girard, 2004, p. 57). Em mitos a exemplo de *Édipo rei*, de autoria de Sófocles (406-497 a.C.), basta a presença daquele que é culpado da desgraça para que toda a cercania seja atingida pela peste.

Ao se apropriar dos objetos que já eram desejados, mas ainda não violados, Acã inaugura-se como o modelo mimético. A posse de Acã suscita a possibilidade de outros indivíduos também cobiçarem aquilo que pertencia ritualmente somente a Iahweh (e por isso *anátema*). Duas modalidades de desejo, portanto, são inauguradas: 1) o desejo pelo anátema (aquilo que pertence somente a Deus) e 2) desejo pelos objetos possuídos por Acã. Esta segunda modalidade é atestada quando os mensageiros de Josué vão até a tenda de Acã e lá encontram os objetos consagrados enterrados. Fora o próprio culpado quem os enterrara e fora ele mesmo quem revelara aos mensageiros onde cada coisa estava escondida. É provável que Acã os tenha enterrado para evitar o desejo de posse por parte dos outros homens, desencadeando, portanto, a disputa que cresce à medida que ambos os indivíduos desejam o objeto.

O termos aparentados crise, crime, critério e crítica “remontam todos à mesma raiz, ao mesmo verbo grego, *krino*, que significa não só julgar, distinguir, diferenciar, mas acusar e condenar uma vítima” (Girard, 2004, p. 36). O processo da crise é, portanto, potencial fenômeno de distinguir, julgar e acusar vítimas consideradas culpadas. Uma vez a grande crise desencadeada, eis a grande desordem instaurada a partir das rivalidades miméticas e a subsequente procura por uma solução imediata.

### 3.1 O processo do bode expiatório: Acã é apedrejado

O capítulo 7 de Josué inicia por narrar a acusação sobre Acã não da perspectiva da vítima. O narrador onisciente começa o texto já assumindo a culpa de Acã sobre a desgraça sofrida na batalha contra Hai por parte de Israel. Duas possibilidades se delineiam: 1) do ponto de vista da narrativa bíblica, a qual leva em conta um relacionamento entre Deus e a obediência de Israel às suas ordenanças, Acã, ao usufruir dos objetos anátemas, contamina por este ato, supostamente isolado, todo o coletivo restante: “a violação do anátema é sacrilégio, e toda a comunidade



é contaminada, torna-se anátema” (Bíblia [...], 2002, p. 322). Segundo o teólogo Francis Davidson, “ele [Josué] chegou à conclusão de que a causa da derrota fora nada menos que a violação da ordem dada acerca do anátema e que o pecado dum membro da comunidade foi tomado como se fosse o de todos” (Davidson, 1976, p. 263). 2) De acordo a teoria girardiana, Açã é, na verdade, o bode expiatório selecionado para que, a partir de seu sacrifício, o efeito catártico sobrevenha como paz sobre a comunidade israelita, retomando a ordem inicial. Isto explicaria o porquê de o narrador onisciente trabalhar o texto de forma a apresentar Açã como já culpado. É próprio da interpretação girardiana observar neste tipo de narrativa a justificativa de uma violência real. Partindo de uma perspectiva mitológica de Josué 7,1-26, e dentro da concepção girardiana do mito como uma linguagem que mascara perseguições e violências reais, e levando em conta a pretensão histórica do relato bíblico, esclarece-se que:

*A partir do momento em que estamos diante de um texto percebido como histórico, sabemos que apenas o comportamento persecutório, apreendido pela mentalidade persecutória, pode operar a reunião dos estereótipos que figuram em muitos mitos (Girard, 2012, p. 42).*

Tal mentalidade persecutória, isto é, a mentalidade que procura perseguir um alvo específico a fim de transformá-lo em bode expiatório, é já percebida no primeiro versículo da perícopes quando se lê que “Acã, filho de Carmi [...], da tribo de Judá, apoderou-se de coisas que estavam sob anátema” (Js 7,1). A vítima “é condenada de antemão [...] e ela não pode se defender; seu processo sempre já foi feito, [e é] bem de um processo que se trata, iníquo o quanto quisermos, mas que não deixa de confessar sua natureza de processo”. Tanto o nome *Acã*, quanto o delito por ele realizado, lançam sobre ele aquilo que Girard denominou de *marcas vitimárias*, ou seja, a marca inerente ao indivíduo, seja de ordem física, seja de ordem social, que o faz um tipo especial, um ser diferenciado dos demais. Em seus estudos sobre o mito *Édipo Rei*, Girard destaca a enfermidade de Édipo: Sófocles o descreve como coxo/manco. Além disto a marca de ordem social o destaca como estrangeiro e poderoso monarca. Assim como outros personagens míticos, Édipo acumula destaques que o singularizam ante o restante: ser rei ou um mendigo estrangeiro são duas marcas vitimárias que abarcam dois extremos ao mesmo tempo. Na *Odisseia*, Homero (IX a.C.) constrói a imagem de Ulisses tanto como mendigo estrangeiro como o grande rei



detentor do trono de Ítaca; “quanto mais um indivíduo possuir marcas vitimárias, mais chances terá de atrair o raio sobre a própria cabeça” (Girard, 2004, p. 39).

O nome Acã provém do termo hebraico ‘*Akan*. Significa “perturbador”. O ato de perturbar é a consequência mesma da rivalidade mimética: é o escândalo de que fala René Girard. A palavra grega utilizada nos escritos neotestamentários para escândalo é *skandalizein*, proveniente de um verbo que significa “mancar”. O indivíduo manco está como quem incessantemente tropeça em um obstáculo invisível; é inerente à sua condição agir como age. O “perturbador” ou o “escandalizador” é a vítima de uma marca da qual não pode se abster. Édipo não pode se libertar da própria condição física deficiente, tampouco do fato de ser um estrangeiro ou ter ascendência monarca; de igual modo, Acã não consegue se desvencilhar do próprio *nome*<sup>2</sup> e, conseqüentemente, do delito. “O culpado é de tal modo consubstancial com sua falta que não podemos dissociar esta daquele. [...] em inúmeros mitos, basta a presença do desgraçado na vizinhança para contaminar tudo o que o cerca” (Girard, 2004, p. 57). Há um laço causal entre o crime cometido e a crise coletiva desencadeada, e por isto o “perturbar” causador da rivalidade mimética no caso de Acã consegue desestabilizar a ordem comunitária através da derrota em batalha. Por esta perspectiva, Acã não contamina a Israel por seu solitário delito, e sim por ser ele o modelo inicial das rivalidades miméticas. É inerente a ele originar a perturbação, o escândalo. Acã é o primeiro a pegar dos objetos consagrados a Deus, despertando, imediatamente, a rivalidade mimética do todos contra todos: cada um deseja igualmente os despojos e, quanto maior a disputa por tais objetos, maior o desejo. Acã desestabiliza todo o coletivo dantes coeso e unido no único objetivo de batalhar contra Hai e vencer.

*Quando um escândalo muito sedutor passa por perto, os escandalizados são irresistivelmente tentados a se “aproveitar” dele e a gravitar a seu redor. A condensação de todos os escândalos separados em um escândalo único é o paroxismo de um processo que começa com o desejo mimético e suas rivalidades (Girard, 2012, p. 48).*

<sup>2</sup> O entendimento veterotestamentário para nome corresponde ao sentido de sua origem hebraica: *shem* – שם, que aponta a ideia de posição qualitativa definida e inata; reputação, fama, glória.



Uma outra importante característica do mito para Girard é: o acusado sempre acredita realmente ser o culpado; “o mito nada mais é do que essa fé absoluta na onipotência do mal presente numa vítima”, e esta fé atinge inclusive a própria vítima. A narrativa que de antemão acusa a vítima como culpada é tão segura de si própria, isto é, “o laço causal entre o crime e a crise coletiva é tão forte” que é possível que se leia tais textos bíblicos vislumbrando apenas uma das partes: a perspectiva do acusador.

O fenômeno do “todos contra todos” é uma real ameaça para a comunidade; a violência por ele suscitada minaria toda a sociedade; na ânsia de solucionar as rivalidades miméticas que desencadeiam uma onda desenfreada de violências, o “todos contra todos” espontaneamente se modifica em um “todos contra um”, graças ao qual a coesão e unidade primária são retomados. “A vítima de um arrebatamento mimético é escolhida pelo próprio mimetismo, e ela substitui todas as outras vítimas que a multidão teria podido escolher se as coisas tivessem acontecido de forma diferente” (Girard, 2012, p. 48-49). Por esta perspectiva, o sorteamento que selecionara Acã poderia ter escolhido qualquer outro. O sorteio, interpretado como sagrado, seria a voz do próprio Deus a apontar o perturbador iniciador da crise. Após selecionado, Acã terá todas as marcas que lhe singularizam como justificadoras da sua suposta culpa contaminadora.

Historicamente um *bode expiatório* é, em primeiro lugar, o animal vítima do rito judaico que era celebrado por ocasião das grandes cerimônias de expiação. René Girard esclarece que “esse rito deve ser muito antigo, pois é visivelmente estrangeiro à inspiração especificamente bíblica” (Girard, 2012, p. 220), todavia, o termo em si provém da literatura veterotestamentária. Em posse do bode, o sumo sacerdote colocava as mãos sobre sua cabeça como quem ritualmente transferia os pecados de todo o povo para o animal (Lv 16,21); “a eficácia do rito consistia em pensar que os pecados eram expulsos com o bode e que a comunidade ficava livre deles” (Girard, 2012, p. 220). Há uma constante entre o bode expiatório e sua marca vitimária:

*O princípio de transferência não deixa de ser o mesmo. Na época muito longínqua em que o rito era eficaz enquanto rito, a transferência coletiva real contra o bode deveria ser favorecida pela má reputação desse animal, por seu odor nauseabundo, por sua incômoda sexualidade. [...] É essa compreensão que se exprime no uso moderno da expressão*



“*bode expiatório*”, em que se encontra uma interpretação espontânea das relações entre o rito judaico e as transferências de hostilidade [...] (Girard, 2012, p. 220).

Seguindo a extensão que o termo *bode expiatório* pode abranger, Girard destacará três a partir de sua origem, a saber: 1) a vítima originariamente descrita no livro veterotestamentário de Levítico é o que se denomina *bode expiatório*; 2) todas as vítimas de rituais parecidos que existiram nas sociedades arcaicas; e finalmente 3) qualquer fenômeno de transferências coletivas, mesmo que não ritualizadas, que se possa observar na realidade atual.

### 3.2 A lapidação de Acã e o retorno da paz

O penúltimo versículo da perícopé bíblica descreve a fala de Josué ante Acã: “Por que trouxeste desgraça sobre nós? Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Logo em seguida segue-se a cena do suplício: “E todo o Israel o apedrejou e os queimou e os cobriu de pedras” (Js 7,25).

A multidão voltou-se unânime contra Acã: o *todos contra todos* fora transmutado em *todos contra um*. O ciclo mimético iniciou com o desejo e as rivalidades advindas dele. Prosseguiu para a constatação do escândalo para, por fim, este *todos contra todos* adentrar em um mecanismo vitimário: a seleção do bode expiatório. “O suplício transforma a multidão ameaçadora em um público de teatro antigo ou de cinema moderno, tão cativo pelo espetáculo sangrento quanto nossos contemporâneos pelos horrores hollywoodianos” (Girard, 2012, p. 66). A expressão “cativo”, do latim *captivo*, diz-se “de alguém ou algo que foi dominado”<sup>3</sup>, isto é, que por uma grande força está a ser conduzido, privado de liberdade. Noutros textos veterotestamentários, a exemplo do Livro de Jó, as decisões de grandes multidões que se consagram combatentes pela divindade “constantemente reaparecem nessas estranhas narrações [...] como touros, cachorros e aves de rapina” (Girard, 2009, p. 32), espécies que vivem em bandos e que caçam atuando coletivamente. Este encurralamento de uma só vítima por inúmeros inimigos, realizado pelos animais, advém do instinto de suas próprias espécies; não há escolha de agir diferente

<sup>3</sup> CATIVO. In: AULETE, Caldas. *Aulete Digital*: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Disponível em: <https://aulete.com.br/cativo>. Acesso em: 15 mar. 2023.



de como agem. A coletividade humana, ao agir dentro do mecanismo vitimário, inconsciente do que faz, aos animais em bando é assemelhada.

A lapidação de Açã é encorajada porque a violência fora sacralizada. A teoria girardiana, proposta na obra *La Violence et le Sacré* (A Violência e o Sagrado), afirma “que a violência unânime do grupo se transfigura em epifania da divindade” (Girard, 1990, p. 32), isto é, a turba dos violentos quando decide mimeticamente se impor contra uma vítima, trata a própria unanimidade da decisão como manifestação da divindade; “para que um grupo humano perceba sua própria violência coletiva como sagrada, é preciso que a exerça unanimemente contra uma vítima, cuja inocência não mais aparece, pelo fato mesmo dessa unanimidade” (Girard, 2009, p. 37). Para que este consenso seja ainda mais efetivo é necessária a participação da vítima: “é preciso que ela una sua voz à voz unânime que a condena” (Girard, 2009, p. 44). Aprisionado a este mecanismo, o próprio Açã acredita ter sido o seu delito o real causador da crise. Conforme já afirmara Mircea Eliade (1907-86), no interior da situação construída como sagrada, o mundo profano é transcendido (Eliade, 2018, p. 29): a violência, quando sacralizada, já não participa no entendimento dos algozes como manifestação de um mecanismo puramente humano. A ação violenta é doravante ação da divindade. A unanimidade da turba, evidenciada pelas maldições de Josué e a posterior lapidação coletiva, indica, de um lado, tal concórdia. Por outro lado, quando Açã confessa “[...] fui eu que pequei contra Iahweh” (Js 7,20), eis então a concordância da própria vítima e a sua interpretação da unanimidade da turba como voz da justiça divina; “o mecanismo vitimário só funciona em função da ignorância daqueles que o fazem funcionar” (Girard, 2012, p. 71).

O apedrejamento de Açã suscitaria sobre o coletivo violento aquilo que Aristóteles (IV a.C.) denominou de *catarse*. O filósofo grego utilizou amplamente o termo em seu significado médico “como purificação ou purgação” (Abbagnano, 2007, p. 120). Todavia, ao aplicar *catarse* em sentido estético, Aristóteles dirá:

*A tragédia é imitação elevada e completa da ação, que tem certa extensão, pela linguagem e diversas espécies de adornos distribuídos em suas várias partes; imitação realizada por atores e não em forma narrativa e que, suscitando o terror e a piedade, chega à purificação de tais afetos* (Poet., 1449 b, 24 ss).

Apesar de não ser extensivo na explicação da *catarse*, evidenciada na expressão “purificação de tais afetos”, o filósofo “utiliza a palavra



no sentido geral de serenidade e calma; [...] todas as outras emoções também podem sofrer ‘purificação e agradável alívio’” (Abbagnano, 2007, p. 120), inclusive a ira do coletivo voltada para uma única vítima. “E todo Israel o apedrejou” (Js 7,25) indica, portanto, não somente a sentença sofrida por Acã, mas a constatação de que a turba violenta, a fim de ser saciada, precisa agir em conjunto na lapidação a fim de que este coletivo também participe da paz advinda do efeito catártico; “ao redor da vítima encurralada, a numerosa turba de palavras se agrupa para o golpe de misericórdia [...], [e] os discursos hostis não constituem somente uma imagem da violência coletiva: constituem efetivamente uma participação ativa” (Girard, 2009, p. 34). Finalmente praguejara Josué: “Que Iahweh, neste dia, traga desgraça sobre ti!” (Js 7,25). Acã é apedrejado, queimado e ritualmente coberto por um grande monte de pedras. Eis o retorno da ordem comunitária.

#### 4 Conclusão

Ainda que a narrativa bíblica se proponha a ser histórica, é possível perceber, a partir da perspectiva girardiana, indícios da estrutura de um mito. René Girard, inspirado na obra *O Ramo de Ouro* (*The Golden Bough* – 1980), de autoria do antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), definirá o mito dentro da moderna teoria sociológica, encabeçada não somente por Frazer, mas também por Bronislaw Malinowski (1884-1942):

*O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou história, nem uma narrativa explicativa. Cumpre uma função sui generis, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. [...] O mito não é uma narrativa histórica, mas a representação generalizada de fatos que ocorrem com uniformidade na vida dos homens [...] (Abbagnano, 2007, p. 674-675).*

Isto significa que, segundo esta perspectiva, o mito não se pretende a narrar o real, mas a representá-lo. Girard irá mais adiante. Estabelecerá, através da comparação de muitos mitos da Antiguidade, uma relação de constância. Haveria, segundo ele, uma estrutura que está a se repetir nestas narrativas, a saber: 1) o caos ou desordem extrema inicia; 2) a grande desordem inicial jamais é entendida como natural; 3) o mal-estar social gera um conflito mimético: as *rivalidades miméticas*; 4) o *todos*



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

A escolha do bode expiatório se justificaria em duas dimensões: 1) a escolha consciente justificada por uma *marca vitimária*; há uma característica, seja física, seja social, que singulariza a vítima e age como argumento e evidência à sua escolha; 2) a procura inconsciente do coletivo por tal vítima: o mecanismo do bode expiatório age de forma a não ser entendido pelos seus próprios participantes e isto é ainda mais grave quando a voz de toda a turba é sacralizada como voz da divindade.

O despertar de todo o mecanismo estaria no *desejo mimético*, conceito girardiano para designar o desejo suscitado pela imitação. Quanto mais um semelhante demonstra desejo e satisfação por seu objeto, mais o segundo indivíduo o desejará e ambos passarão a disputar. Eis a *rivalidade mimética*. Cada qual, no ato da disputa pelo objeto, suscitam como espelhos, um ao outro, motivos ainda mais pertinentes para defendê-lo e desejá-lo.

A partir da perícopa bíblica lida em Josué 7,1-26, o mesmo mecanismo descrito por Girard pode ser encontrado. Acã, por meio de sua cobiça, se apossa de objetos preciosos quando no território inimigo de Hai. A grande ordem do líder israelita Josué era de que tudo o que existisse no território de Hai deveria ser considerado anátema pelo exército de Israel, isto é, que atribuíssem aos despojos à pertença unicamente divina. Quando em posse dos objetos antes pertencentes somente a Deus, Acã torna-se o modelo do desejo mimético por excelência: havendo um que cobiça e se apossa do objeto, o desejo será suscitado nos demais, desencadeando as *rivalidades miméticas*. O paroxismo das rivalidades é a crise. A refrega empreendida por Israel não obtém êxito; os israelitas são vencidos pelo exército de Hai. A turba que anteriormente se comportava dentro da lógica do *todos contra todos* passa a operar em um *todos contra um* após um sorteamento que, por ter a concórdia unânime, é interpretado como a voz da justiça divina. O sorteio acaba por selecionar Acã como aquele que teria trazido a ira divina por sobre o exército israelita e o feito perder em batalha. Tanto a ignorância da própria vítima convencida pela voz unânime do coletivo, tanto o fato de este mesmo coletivo transformar em teofania a própria unanimidade de decisão, corroboram para que o mecanismo do bode expiatório seja, por fim, efetivado. Acã, aquele que estaria a contaminar todo o povo, é apedrejado até a morte, queimado e coberto por um monte de pedras.



A história de Acã figura entre uma das muitas histórias veterotestamentárias que compartilharão desta mesma estrutura de perseguição e execução. É esta mesma estrutura que René Girard perceberá nos mitos da Antiguidade e que o fará concluir que o mito é, na verdade, uma denúncia de uma perseguição e violência que ocorrem na realidade. Para o antropólogo, “a cada vez que um testemunho oral ou escrito relata violências diretas ou indiretamente coletivas”, é preciso se perguntar quanto aos paralelos que os tais poderiam compartilhar com a realidade. O mito estaria, portanto, a denunciar: 1) que as violências são reais, 2) que a crise é real, 3) que as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhe são atribuídos, mas por suas *marcas vitimárias* e, finalmente, 4) que o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade da crise, seguindo-se ou com sua execução ou com sua expulsão, uma vez que as tais, por simples presença, conseguiriam “poluir” o coletivo (Girard, 2004, p. 37).

## Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Aristóteles, Horácio, Longino. Trad.: Jaime Bruna. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.
- AULETE, Caldas. *Aulete Digital: Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2023.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- DAVIDSON, F. (ed.). *O Novo Comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1976.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.
- GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.



GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

STRONG, James. *Concordancia Strong Exhaustiva: concordancia exhaustiva de la Biblia*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.