



UEPB

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE
MESTRADO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE

FRANKSNILSON RAMOS SANTANA

**DA VIOLÊNCIA DO DISCURSO À VIOLÊNCIA DO SACRIFÍCIO:
POLÍTICA, RELIGIÃO E SANGUE VERTIDO EM “EL MATADERO”,
DE ESTEBAN ECHEVERRÍA**

CAMPINA GRANDE - PB
2017

FRANKSNILSON RAMOS SANTANA

**DA VIOLÊNCIA DO DISCURSO À VIOLÊNCIA DO SACRIFÍCIO:
POLÍTICA, RELIGIÃO E SANGUE VERTIDO EM “EL MATADERO”, DE
ESTEBAN ECHEVERRÍA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Interculturais, na Linha de Pesquisa Literatura e Hermenêutica, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eli Brandão da Silva

CAMPINA GRANDE - PB
2017

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

S231d Santana, Franksnilson Ramos
Da Violência do discurso à violência do sacrifício
[manuscrito] : política, religião e sangue vertido em "El
matadero", de Esteban Echeverría / Franksnilson Ramos Santana. -
2017.
144 p.

Digitado.
Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) -
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2017.
"Orientação: Prof. Dr. Eli Brandão da Silva, Departamento de
Letras e Artes".

1. Análise do discurso. 2. Hermenêutica. 3. Literatura
Argentina. I. Título.

21. ed. CDD 401.41

FRANKSNILSON RAMOS SANTANA

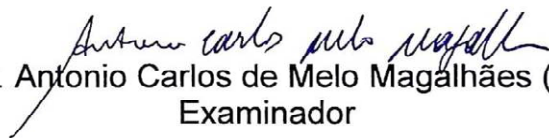
**DA VIOLÊNCIA DO DISCURSO À VIOLÊNCIA DO SACRIFÍCIO:
POLÍTICA, RELIGIÃO E SANGUE VERTIDO EM "EL MATADERO",
DE ESTEBAN ECHEVERRÍA**

Aprovada em 22 / 02 / 2017

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Eli Brandão da Silva (UEPB)
Orientador



Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães (UEPB)
Examinador



Prof.ª Dra. Isis Milreu (UFCG)
Examinador

Prof.ª Dr.ª Rosângela Queiroz (UEPB)
Suplente

AGRADECIMENTOS

A Deus, detentor da sabedoria inacessível, Ser tão sublime e implacável, à medida perfeita para que o homem – criatura – não o possa esquadrinhar.

Aos meus pais, Genilson e Francilene, sempre amorosos e compreensivos, e imprescindíveis na minha caminhada acadêmica até este momento.

À minha esposa Sarah, por seu amor, e sua presença tanto nas alegrias quanto nas dificuldades, que têm sido diversas, mas importantes.

Ao companheirismo dos meus irmãos, Matheus e Samuel.

Ao meu primo e professor Wendenberg, com o qual compartilhei a minha aprendizagem, e ele seu vasto conhecimento.

A todos os meus professores do Ensino regular, e da Graduação.

Ao Professor e Orientador Eli Brandão, porque abraçou meu projeto e me ajudou a conciliar as teorias do discurso literário, religioso e político com a proposta literária de Echeverría.

Aos Professores Antonio Carlos e Rosângela Queiroz, que qualificaram minha pesquisa, com a ressalva de que o trabalho poderia melhorar muito mais, o que me motivou e fez com que eu extraísse de mim aquilo que presumi não ser mais possível.

Aos professores do PPGLI que conheci e dos quais tive a honra de ser aluno: Zuleide Duarte, Luciano Justino, Antonio de Pádua, Gilvan de M. Santos, M^º Goretti Ribeiro e Valéria Andrade, além de Antonio Carlos e Eli Brandão. Todos contribuíram diretamente na produção escrita deste trabalho. Meu sincero agradecimento.

Aos companheiros de turma, professores e parceiros ao mesmo tempo, em muitas ocasiões; à Patrícia Costa, em especial, por dividir as suas preocupações e experiências comigo, à sua grande pessoa.

El Matadero es un relato sobre la violencia de los cuerpos que apuesta a producir con las palabras el efecto de violentar al lector, del mismo modo que las acciones violentan al héroe unitario.

[Cristina Iglesia]

La proyección de la bestialidad al animal –ya sea el lobo, el tigre o la pantera– esconde el hecho ominoso de que nosotros mismos somos crueles y bestiales, quizás más crueles y más bestiales que las bestias. Más bárbaros que los bárbaros especialmente allí donde nos proponemos –por mor de nuestra pretendida humanidad- sacrificar la carne a título de la razón o del Estado.

[Déborah Cinthia Balé]

El Matadero pertenece a esa categoría de obras literarias que para Girard iluminan claramente, mejor que el pensamiento especulativo, los mecanismos socioculturales de la violencia y revelan su naturaleza humana, demasiado humana.

[María Rosa Lojo]

RESUMO

A presente dissertação, vinculada à Linha de Pesquisa “Literatura e Hermenêutica”, do Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade (UEPB), propõe uma leitura da obra “El matadero” (1874), do portenho Esteban Echeverría, com o intuito principal de interpretar o mecanismo do sacrifício inserido no conto, a partir de uma análise dos discursos violentos proferidos pelos sujeitos sacrificadores e pelas vítimas, submissos a uma ordem ideológica crida como *divinizada*. Os sujeitos discursivos são doutrinados pela Ordem a condenar a outros que não façam parte da formação discursiva que *ela* legitima. São eles os “federais” e os “unitários”. A necessidade de dizimar os opositores revela a familiaridade entre a Buenos Aires das primeiras décadas do século XIX e o primitivismo, ao mesmo tempo a roupagem metafórica, simbólica, interdiscursiva(textual) e trágica que a obra possui. Assim sendo, não resta outra alternativa senão evocar o termo “sacrifício” para discorrermos a respeito dos assassinatos ocorridos (ou que devem ocorrer), com animais que aludem ao humano, e homens equiparados às bestas, em determinado matadouro do país vizinho. A narrativa de Echeverría resgata o tema do sacrifício das clássicas tragédias, todavia se provendo de uma novidade: de estreitar, em demasia, a relação entre uma ordem terrena, governamental, e uma ordem sobre-humana, ao ponto de confundir seus protagonistas. Nota-se a transferência de vocabulário de um plano a outro, ou o jogo dicotômico que permeia todo o relato. Um tipo de sujeito será classificado como demônio, estranho, animal, objeto sacrificável. Veremos que a violência dessa classificação permite a violência do sacrifício, que mostrará a sua ambivalência: a vítima é fatalmente ferida para remir sua comunidade. Para que tracemos tal hermenêutica, nos fundamentaremos, sobretudo, nos estudos de Maingueneau (2016) (2015) (2008), Ricoeur (1976), Bakhtin (2006), Rousseau (2001), Althusser (1970) e Girard (1990).

Palavras-chave: Mecanismo do sacrifício; Violência; Redenção; Esteban Echeverría; El matadero.

RESUMEN

La presente disertación, vinculada a la Línea de Investigación “Literatura e Hermenêutica”, del “Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade (UEPB)”, propone una lectura de la obra “El matadero” (1874), del porteño Esteban Echeverría, con el principal objetivo de interpretar el mecanismo del sacrificio presentado en el cuento, a partir de un análisis de los discursos violentos proferidos por los sujetos sacrificadores y las víctimas, sumisos a una orden ideológica creída como *divinizada*. Los sujetos discursivos son doctrinados por la Orden a condenar a otros que no formen parte de la formación discursiva que *ella* legitima. Son ellos los “federales” y los “unitarios”. La necesidad de extirpar los opositores revela la familiaridad entre la Buenos Aires de las primeras décadas del siglo XIX y el primitivismo, y a la vez el ropaje metafórico, simbólico, interdiscursivo(textual) y trágico que la obra posee. Siendo así, no hay otra salida sino evocar el término “sacrificio” para que discurremos respecto a los asesinatos ocurridos (o que deben ocurrir), con animales que aluden a lo humano, y hombres equiparados a las bestias, en respectivo matadero del país vecino. La narrativa de Echeverría rescata el tema del sacrificio de las clásicas tragedias, no obstante proveyéndose de una novedad: la de estrechar, en demasía, la relación entre una orden terrena, gubernamental, y una orden sobrehumana, al punto de confundir sus protagonistas. Se nota la transferencia de vocabulario de un plano al otro, o el juego dicotómico que permea todo el relato. Un tipo de sujeto será clasificado como demonio, extraño, animal, objeto sacrificable. Veremos que la violencia de esta clasificación permite la violencia del sacrificio, que presentará su ambivalencia: la víctima es fatalmente herida para redimir su comunidad. Para que tracemos tal hermenéutica, nos fundamentaremos, sobretudo, en los estudios de Maingueneau (2016) (2015) (2008), Ricœur (1976), Bakhtin (2006), Rousseau (2001), Althusser (1970) y Girard (1990).

Palabras clave: Mecanismo del sacrificio; Violencia; Redención; Esteban Echeverría; El matadero.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
-----------------	---

CAPÍTULO I

1. O DISCURSO DESDE SUA COMPOSIÇÃO ATÉ SUA CONVERSÃO EM VIOLÊNCIA.....	15
1.1 “EL MATADERO” – APRESENTAÇÃO DA VIOLÊNCIA DO DISCURSO E DA VIOLÊNCIA DO SACRIFÍCIO NO CONTO.....	16
1.2 DISCURSO, IDEOLOGIA E DOMINÂNCIA.....	20
1.2.1 Da ideologia à formação discursiva.....	22
1.2.2 Da interdiscursividade à competência discursiva.....	26
1.2.3 O discurso como forma de ação e ordens ideológicas.....	30
1.3 POLÍTICA, RELIGIÃO E PODER.....	35
1.3.1 O Governo como aparelho repressivo de Estado.....	36
1.3.2 O discurso religioso usado para legitimar e divinizar a violência do Governo.....	40
1.4 O DISCURSO LITERÁRIO.....	45

CAPÍTULO II

2. O SACRIFÍCIO E SEU MECANISMO PARADOXAL.....	53
2.1 O TEMA DO SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO” – REVISÃO DA CRÍTICA.....	56
2.2 SACRIFÍCIO, ANIMALIZAÇÃO E DIVINIZAÇÃO.....	59
2.3 SACRIFÍCIO E TRAGICIDADE.....	65
2.4 SACRIFÍCIO E VIOLÊNCIA.....	68
2.5 SACRIFÍCIO E JUSTIÇA.....	73
2.6 SACRIFÍCIO E REMISSÃO.....	77

CAPÍTULO III

3. O SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO”.....	84
3.1 A QUARESMA E OS DISCURSOS CONDENATÓRIOS.....	85

3.1.1 Dilúvio e escatologia – o unitário como o sujeito discursivo anátema.....	88
3.1.2 A quaresma ignorada – divinização da Federação.....	96
3.2 AS VÍTIMAS IDEAIS PARA A IMOLAÇÃO EM CENA E A FUNÇÃO DO RITO SACRIFICIAL.....	110
3.2.1 Das vésperas ao sacrifício de um animal <i>antropomorfizado</i>	111
3.2.2 O sacrifício do unitário.....	118
3.3 EM BUSCA DE SENTIDOS PARA O SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO”	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

Envolvidos no propósito de dissertar a respeito de um tema capaz de expor a literatura em diálogo contínuo com saberes, ciências e disciplinas, o acervo literário hispano-americano não nos passou despercebido. A Literatura Argentina, em pleno século XIX, época em que o “Romantismo” transpirava o realismo, irrompeu com o diferencial da expressiva interdiscursividade. “El matadero”, obra escrita em 1838 ou 1839, é a precursora, enquanto literatura nacional em prosa, e como ficção que manifesta um vínculo especial com os discursos religioso, político, filosófico, psicológico, antropológico e mítico.

Em 1837, o autor de “El matadero” já havia publicado o extenso poema intitulado “Rimas”, oficialmente a primeira literatura argentina, e, por conseguinte, sido consagrado poeta. O escritor morreu aos 45 anos, vitimado de uma tuberculose, sem saber, que foi o seu relato a considerada obra maestra. E não foi o portenho quem a tornou pública. Somente 23 anos após a sua morte, “El matadero” foi publicado, por intermédio de seu amigo e também escritor argentino Juan María Gutiérrez. Este companheiro e simpatizante do pensamento “revolucionário” de Echeverría, nos informa, na rota de rodapé do conto, que o jovem “desapareceria” se o texto caísse nas mãos do ditador portenho Juan Manuel de Rosas, por estar caracterizado por um discurso denunciante, opositor. Na verdade, Echeverría não percebeu a virtude da escrita que compôs. O conto foi encontrado no meio de uma confusão de papéis aos quais Gutiérrez e outros amigos escritores tiveram acesso, falecido o autor. Tampouco quem o publicou notou na narrativa a riqueza de imagens, metáforas, símbolos, tensões interdiscursivas. Pelo contrário, Gutiérrez se esforça em esclarecer ao leitor que o escrito do seu amigo não é nada mais que “uma página histórica”, “um quadro de costumes”, “um protesto”.

Curiosamente, o que Echeverría e Gutiérrez têm por desprezível no texto, a saber, a linguagem dos personagens ligados ao matadouro, a utilização do Governo dos discursos religiosos com o intuito de subjugar a todos e demonizar os classificados “hereges”, o aspecto bestial dos que compõem a Federação, a ditadura *rosista*, e dos que a esta se deixam submeter, é, na verdade, a complicação imprescindível para um conto em cujo clímax haverá personagens rivais frente a frente, cientes de que a violência física será necessária, obrigatória, para que a satisfação da comunidade seja alcançada: trata-se da violência do sacrifício.

Após uma série de leituras do conto, não vimos como exequível uma hermenêutica do tema do sacrifício voltada imediatamente à violência da ação. O sacrificante violenta a vítima porque a mesma já se encontra violentada por um discurso que a amaldiçoou, e o mártir permite a violência contra o seu corpo por conta da crença inabalável de que o assassino é um sujeito da mesma forma danado, demonizado. Se dirigíssemos nosso olhar apenas à violência do ato, correríamos o risco de considerá-lo irracionalidade, algo em sua plenitude inexplicável. O problema é disfarçado quando pensamos que a violência do discurso justifica a do sacrifício. O indivíduo é interpelado por ideologias que o inserem em uma formação discursiva; a mesma está legitimada por alguma ordem ideológica (política, religiosa, ou outras), à qual se submeterá o sujeito. A ordem ideológica exigirá que os subordinados negativem e depois demonizem os discursos rivais e, por conseguinte, aqueles que os enunciam. Buscamos, portanto, discutir esses dois momentos: primeiro, compreender as circunstâncias do sacrifício; segundo, analisar todo mecanismo de sua função na comunidade.

“El matadero”, além de apresentar personagens (e também o narrador) que em seus enunciados fazem com que se embarquem discursos políticos e religiosos, é caracterizado por um leque de temas dicotômicos que funcionam como o eixo da narrativa: a condição humana e a soberania divina, o conflito entre civilização e barbárie, o demoníaco e o divino/messiânico, a escatologia e a redenção coletiva, o Estado e a Igreja, a violência e a pacificação, entre outros. Tais dicotomias, por sua vez, nunca aparecem definitivamente desvinculadas. Da mesma forma, os personagens possuem caráter dual, estão ligados ao maldito e ao bendito, como estão também o sagrado e a violência.

Os sujeitos inseridos na trama, munidos do pensamento de que não há nem pode haver associação alguma entre os dois valores sacros, competem como que pela obtenção do grau de sujeito divindade/divinizado. Desde que o comando sobre os povos deixou de ser primitivo, em contexto mundial, e vários sistemas de ordem se institucionalizaram, a barreira entre o bem e o mal conseguiu mais altura e visibilidade. A Igreja, o Governo, a Escola, a Justiça, por exemplo, conscientizam os sujeitos a respeito da existência do bendito e do maldito enquanto forças inconciliáveis, e quem busca conciliá-las faz-se suscetível a punições. Quer dizer, as instituições tentam forçar, embora às vezes implicitamente, que, como força sobre-humana, não existe o sagrado ambivalente, mas sim o demoníaco, sempre profano, e a divindade, sempre

benéfica e por isso classificada sobretudo na Era Contemporânea sinônimo de *sagrado*.

Por tais razões, o sujeito, ou a comunidade, só pode se compor por uma faceta do sagrado. Obviamente, não haverá quem admita adesão ao profano. Afirmamos isto porque nos dirigimos à Buenos Aires dos anos 30 do século XIX, período em que a Argentina há poucos anos havia conquistado sua independência. O governo da província era ditatorial. Ali, dois tipos de sujeitos intensificaram um conflito sangrento: os *federais* (o ditador Juan Manuel de Rosas e seus súditos – a Federação) e os opositores, tratados todos como *unitários*. São estes rivais e defensores de discursos cridos como soberanos, divinizados; creem que os oponentes devem ser cortados da comunidade, para que o apaziguamento da mesma se faça, porque os mesmos estão vinculados ao maldito, sua presença justifica as mazelas presentes no meio.

O tema do sacrifício é muito explorado nas análises de “El matadero”, mas tímida ênfase é prestada ao fator que impulsiona o rito – o discursivo, ou ao poder que o discurso tem de exigir do sujeito um culto, por meio de um novo discurso, ou mediante um movimento físico seu, pondo a vida à prova, ou a de seu semelhante, considerado impuro.

Não é contradição evocarmos o termo “sacrifício”, ligado intrinsecamente ao primitivismo, para classificar as mortes que ocorrem em “El matadero”. Nas obras literárias do século XIX, o sagrado permanece com seu caráter dual e os sujeitos continuam amantes da violência que aspira a paz. Embora inserido em outros contextos, como o político, o sacrifício não deixou de existir nas comunidades. Por outro lado, para que a cerimônia suceda de modo irrepreensível, se exige do sacrificante, em comunidades não-primitivas, um domínio mais refinado do discurso, que tem agora mais do que nunca o poder condenatório. Objetivamos, nesta dissertação, chegar a uma hermenêutica do tema do sacrifício em “El matadero”, a partir de um olhar especial aos preparativos do ritual, isto é, levando em conta a hipótese de que o derramamento de sangue ocorre quando a oferenda é, antes, violentada por um discurso *demonizador*, que a tornou impura, estranha, besta, objeto sacrificável.

No intuito de cumprirmos tal propósito, no Capítulo I deste trabalho, tivemos que conhecer as teorias do discurso, do discurso literário, religioso e político. Percebemos que os discursos políticos e religiosos podem ser tratados igualmente como discursos de ordem, e se assemelham em várias ocasiões; estão exigindo dos

sujeitados um movimento (ação) de enaltecimento. Nosso primeiro intento é o de entender as circunstâncias do sacrifício, ou a formação do sujeito discursivo, violento tanto na posição de sacrificante quanto na de oferenda, não esquecendo que o discurso literário tem o papel fundamental de ampliar os sentidos do tema.

Para um embasamento teórico concernente às teorias do discurso, contamos com as contribuições de Maingueneau (2015), em *Discurso e Análise de Discurso e Gênese dos discursos* (2008), Bakhtin, e seu clássico *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006), Ricœur (1976), em *Teoria da interpretação* e Fiorin (1998), em *Linguagem e Ideologia*. No tocante à compreensão do discurso literário, a obra de Ricœur continuou nos servindo de suporte teórico, junto a Maingueneau, em seu livro *Discurso literário* (2016); para tratar do discurso na política, fomos auxiliados por teorias de Althusser (1970), em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* e Van Dijk (2015), em seu livro *Discurso e Poder*; discutimos ainda os caracteres do discurso cristão e, em algumas ocasiões, do discurso religioso católico, a partir das considerações de Rousseau (2001) em *Do contrato social*; ao referirmo-nos aos discursos políticos e religiosos sendo usados para a mesma finalidade, o trabalho de Althusser (1970) mencionado acima foi nossa principal ponte teórica.

Ao término do capítulo primeiro, acreditamos termos cumprido o objetivo de ver o rito sacrificial como ato consciente, que tenha uma origem que justifica o martírio ou assassinato: o indivíduo, ao ser interpelado como sujeito, não terá outro discurso senão o de animalização e demonização do seu inimigo de discurso diferente; não agirá senão com o intuito de enaltecimento de seus ideais e crenças. O sacrifício, o sangue mártir vertido ou a oferenda de um outro, será visto como o nível mais elevado de um culto, a partir do momento em que o indivíduo torna-se sujeito no real sentido do termo. Com a hermenêutica que racionaliza a cerimônia sacrificial, propomos uma reavaliação das circunstâncias do rito para que suas finalidades no capítulo subsequente sejam compreendidas.

No Capítulo II, nossa atenção se voltou às funcionalidades do rito sacrificial. Interpelado pela ideologia soberana, ou pela dominância do discurso, o sujeito entende que, na comunidade, o culto ao seu discurso revestido da linguagem política e religiosa deve ser generalizado. Em caso de haver desastres naturais, pragas e pestes, ou a comunidade ser flagelada pelo insucesso de sua política interna, um tipo de personagem sempre será tido como o impuro do meio, o causador do tormento, por defender outros ideais e crenças: o maculado deve ser cortado da comunidade a

que pertence, para que um apaziguamento das relações fraternas se reestabeleça, e as forças sobre-humanas não mais lhes irrompam com as intempéries. No afã de que a funcionalidade do sacrifício fosse esclarecida, tivemos que vê-lo como delito, conforme Ludmer (2002), em *O corpo do delito*, mas um delito útil para a delimitação das culturas; o principal guia teórico, no entanto, nesta seção, foi o francês Girard (1990), em sua obra *A violência e o sagrado*, que observa o sacrifício como cumprimento de uma violência que não se originou no homem, mas no sagrado. Além disso, o filósofo nos expõe os paradoxos que envolvem o mecanismo sacrificial, e explica a crença da remissão coletiva através do derramamento do sangue do bode expiatório. Para que pudéssemos entrar na análise do conto “El matadero”, fomos conduzidos a compreender que a violência está na barbárie e na civilização: ambos creem que a eliminação dos que pregam um discurso alheio é fundamental para um progresso da nação.

Realizamos tais discussões logo após revisarmos de forma sintetizada as pesquisas principais, em nossa concepção, que tratam do elemento sacrificial no relato de Echeverría. Todas contribuem para que a ficção garanta seu lugar entre as obras mais notáveis da literatura hispanoamericana. Destacam-se as investigações de: Déborah Balé (2011) [*La barbarie de la civilización. Usos y tensiones del discurso logocarnofalocéntrico en la construcción del enemigo político en argentina*], Neto (2008) [*A formação da nação e o vazio na narrativa argentina: ficção e civilização no século XIX*], Emiliozzi (2010) [*Esteban Echeverría*], Justin Read (2016) [*Esteban Echeverría y la liquidación del contrato social*], Iglesia (2010) [*Mártires o libres: un dilema estético. Las víctimas de la cultura en "El Matadero" de Echeverría y en sus reescrituras*], Arancet Ruda (2011) [*El Matadero de Esteban Echeverría, o la inauguración de los mataderos*], Sorbille (2007) [*Echeverría y "El matadero": anticipación del mito freudiano y paternidad de la Argentina moderna*] e Lojo (1991) [*El Matadero de Esteban Echeverría: la sangre derramada y la estética de la 'mezcla'*].

No Capítulo III a obra “El matadero” é analisada. A primeira seção do conto, que compreende a apresentação do tempo quaresmal e o episódio do dilúvio, ilustra as discussões empreendidas no primeiro capítulo do trabalho: o poder do discurso, como o discurso político e religioso, ou o político revestido do religioso, é capaz de provocar no sujeito o desejo do martírio ou da imolação do semelhante opositor. Já a outra parte do conto, que se refere à morte dos animais no matadouro e a misteriosa morte do personagem protagonista opositor do governo, dialogou com o nosso

segundo capítulo, no qual discutimos acerca das finalidades e funcionalidades do rito sacrificial. A violência presente no discurso se trasmuta em violência sacrificial. No fim, o poder do discurso se mostrou condenatório.

Com a leitura de “El matadero”, nos colocamos diante da literatura como ferramenta escolhida para ancorar ideologias, preceitos, dogmas, modos de viver; de representação de minorias. Diante da supremacia de estudos que focam, limitadamente, os aspectos políticos e históricos do conto, não abandonamos as figuras, metáforas, símbolos e temas do sagrado, as quais julgamos necessárias para uma hermenêutica do rito sacrificial. No Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, da Universidade Estadual da Paraíba, muitas são as pesquisas voltadas às interfaces entre a Literatura latino-americana e as Filosofias, Políticas, Religiões e Mitos. Tímida atenção, porém, é dirigida às primeiras literaturas, principalmente em se tratando das hispânicas, escritas no nosso continente, as quais já expunham tal interdiscursividade.

CAPÍTULO I

1. O DISCURSO DESDE SUA COMPOSIÇÃO ATÉ SUA CONVERSÃO EM VIOLÊNCIA

Por volta dos anos trinta do século XIX, sendo a Argentina uma nação recém-emancipada, o portenho Esteban Echeverría escreve o conto “El matadero”, postulado como a primeira narrativa curta argentina que o faria ser tratado como um dos precursores da literatura nacional, embora houvesse sido publicada apenas na década de 70. De forma metafórica, e dotado de uma ironia rebuscada, o narrador relata como se dão as atuações políticas e religiosas em Buenos Aires, aproximando estes discursos de planos distintos, pondo-os como *discursos de ordem*, dignos de aceitação e culto dos sujeitos, não importando que seja por um martírio ou pelo sacrifício de quaisquer que não aceitem a submissão. Nossa dissertação busca discutir a necessidade do sacrifício, assomada no curso da narração, que seria um evento que enaltecia os discursos imperativos e soberanos da política e da religião. Assim, temos uma literatura que transcende seu próprio espaço, já que também insere caracteres e discursos da História, Filosofia, Política, Religião, Antropologia, etc. Sendo essa a arte que trata as palavras de modo especial, acaba quase sempre por inscrever em seus termos múltiplos discursos de ciências e saberes que se chocam, ora convergindo ora divergindo em suas implicações.

Portanto, cabe-nos aqui um estudo da literatura como arte que propicia a interface não apenas de letras ou palavras, da *littera*, senão de discursos. Seu papel não é apenas o de oferecer-nos beleza poética, senão o de “ficcionalizar” (mimetizar) os eventos reais das mais opostas naturezas: de amor e ódio, vida e morte, paz e trevas. “El matadero” é exemplo de uma obra literária que relaciona os temas dicotômicos. Ao passo que a Igreja e Governo atuam como instituições que sujeitam, a cultura (dos sujeitos na trama) se mostra fragmentada, bipartida, isto é, em seu meio haverá barbárie ou civilização, objetos ou sujeitos, seres humanos ou bestas, divinizados ou demonizados, sacrificantes ou oferendas. Apreciamos, através do relato, as duas ordens ideológicas citadas condicionando, na capital da Argentina, país há pouco tempo independente da Espanha, um tenso conflito, primeiramente em forma de discurso, depois mediante atos, entre personagens, sujeitos discursivos de uma ficção.

Os atos de “sacrificar-se a si mesmo” e “sacrificar a um outro” são rituais por meio dos quais um discurso, seja ele qual for, deve ser dignificado, não importando se isso custe a vida. Podem, por isso, ser racionalmente interpretados, ao invés de declarados “suicídios” ou “assassínios”, executados por indivíduos que apresentem algum distúrbio psíquico. Acontece que todo discurso revela ideologias, as quais propiciam poder. A ordem ideológica soberana interfere na materialização dos discursos daqueles que a ela se submetem, ao mesmo tempo que autoriza as ações violentas desses sujeitos. Portanto, é necessário um aprofundamento nas teorias relativas ao discurso, ao interdiscurso, aos discursos religioso e político, para que cheguemos à compreensão das prévias do violento rito sacrificial, que nada mais é senão a violência que compõe o discurso do sacrificante, e da mesma forma do mártir. O derramamento de sangue acompanha o sacrifício dos lábios.

A seguir, julgamos necessária a apresentação do conto “El matadero”, de Esteban Echeverría, antes mesmo da discussão em torno da temática do discurso desenvolver-se, para livrar-nos do perigo de o aporte teórico se mostrar desvinculado ao texto do argentino, e consequentemente justificar os referenciais elegidos e usados nos dois primeiros capítulos.

1.1 “EL MATADERO” – APRESENTAÇÃO DA VIOLÊNCIA DO DISCURSO E VIOLÊNCIA DO SACRIFÍCIO NO CONTO

Sendo um dos introdutores do Romantismo na Argentina, Esteban Echeverría, escreve uma narrativa ousada, com temas românticos, mas com estilo realista, assemelhando-a a um quadro de costumes, classificada como relato histórico, ou conto *costumbrista*: trata-se de “El matadero”. Para a produção da narrativa, o que ocorreu em 1838, ou 1839¹, Echeverría teve que assumir a escrita de uma literatura que, de forma mais intensa, abusasse da verossimilhança, tivesse valor sócio-político e refratasse, ficcionalmente, as ações violentas dos sujeitos díspares de sua cidade.

Longe está de *El matadero* apresentar um texto literário psicológico, do homem discursando (monologando) consigo próprio, que é característica de literaturas modernas; também não apresenta uma trama centrada no “eu” – característico das literaturas do romantismo europeu. As literaturas latino-americanas, por sua vez,

¹ A crítica literária hispano-americana é dividida entre esses dois anos. Aqui, faz-se referência ao ano de escrita, já que a obra só foi publicada em 1874, vinte e três anos após a morte do autor.

desconsideram o egocentrismo das ficções europeias, e aparecem como literaturas de representação de minorias (dos *gauchos*, caudilhos, dos pampas). Na Argentina, sobretudo no início do século XIX, a literatura encontra na política os seus temas e parece subsistir por causa dela. Prieto, tratando do Romantismo do país, afirmou que a originalidade das ficções desse período consistiu em encontrar “[...] en el puro presente histórico argentino, en la figura y en la política de Juan Manuel de Rosas, motivo no sólo suficiente sino casi excluyente de inspiración poética [...]” (PRIETO, 2006, p. 82). Juan Manuel de Rosas era o ditador da capital da Argentina. Um caudilho que, no segundo mandato sobre a cidade, traiu, segundo o pensamento dos simpatizantes da política liberalista estrangeira, isto é, francesa², os ideais filosóficos da Revolução de Maio, movimento pelo qual iniciou-se um clamor pela emancipação ante o Vice-Reino espanhol do Rio da Prata, o último instalado na Argentina.

Através do relato, e assim também do seu poema intitulado “La cautiva”, Echeverría conciliou lirismo, política e religião, e fez a literatura nacional alcançar uma identidade de fato. Doutra forma, sua literatura adornou, com as metáforas e simbolismos, os discursos políticos, filosóficos e religiosos. Em “El matadero”, o autor se vale da tradição portenha do alto consumo de carne e do abate de animais nos matadouros, e do conseqüente problema do culto católico da Quaresma em tal cultura, para apresentar uma trama na qual civilização e barbárie se enfrentem, e a submissão e resistência tornem-se temas pilares da ficção. O espaço designado, para que as fases do enredo se realizem, torna-se a própria Buenos Aires, se interpretamos que esse *matadero* funciona como metonímia disfêmica da província. O matadouro, assim, indica que a comunidade está administrada por animais e bestas, antes mesmo de ser o local de sacrifícios de sujeitos animalizados, demonizados.

Rosas, que é a principal figura política nesse período histórico argentino, é referido, implicitamente, no conto, pelas personagens do “Restaurador”, “Juiz do matadouro” e “Matasiete”, e professava a fé católica. Através das duas primeiras identificações, é possível presenciar o elemento messiânico, e por isso sagrado, atributo que flutuará por todo o relato: o Cristo bíblico, restaurador das almas e juiz das nações pode ser associado a Rosas, o restaurador das leis e juiz de Buenos Aires.

² Referimo-nos ao *liberalismo* que se sobrepôs ao *absolutismo* de Carlos X, na revolução dos *Três Dias Gloriosos*, em Julho de 1830, na França, e que compôs o ideário do reinado de Luiz Felipe no mesmo ano.

Tal poder ditatorial divinizado é sumamente incoerente de acordo com a visão do narrador.

O narrador-testemunha, opositor do Restaurador, reflete a oposição do escritor e ativista político Esteban Echeverría a Juan Manuel de Rosas. Junto ao autor de “El matadero”, outros intelectuais e escritores resistiram na mesma medida ao ditador, como Juan María Gutiérrez e José Mármol. Marcos Sastre, outro estudioso das políticas, filosofias e literaturas, inaugura em sua Livraria, localizada em Buenos Aires, o “Salão Literário”, no ano de 1837, ao qual Gutiérrez, Mármol, Alberdi e Echeverría se afiliaram, com o intuito de aprofundar a discussão em volta da política argentina pós-emancipação. Ergueu-se uma bandeira que defendia “[...] la necesidad de una segunda independencia política, científica y literaria”, no país, como afirma Prieto (2006, p. 90). Marcos Sastre y Juan Bautista Alberdi, por um lado, “[...] consideraban que las bases políticas de esa segunda independencia ya estaban sentadas por el gobierno de Rosas”³, e os demais, principalmente Echeverría, “[...] que Rosas también era del orden de lo viejo – de lo anterior aun a la Revolución de Mayo – y que un nuevo orden no sólo no lo incluía sino que obligadamente iba en contra de él”⁴. Conforme pensou Echeverría, a Argentina se encontrava novamente sob o jugo da dependência, e Rosas não atuava senão como a versão nacional do espanhol escravizador. A necessidade de sua extirpação, ou melhor, da queda de sua política federalista dominante, é realçada ficcionalmente em “El matadero”.

Desde a independência, a política argentina se encontrava bipartida entre o federalismo e o unitarismo. Bernardino Rivadavia foi o primeiro presidente argentino (1826-1827), e sua política era unitarista, a qual não outorgava autonomia às províncias. O ódio de um grupo sobre o outro atravessou a década de 30, e alcançou uma dimensão frenética no governo rosista (de Rosas), ao ponto de qualquer oposição a seu governo federalista ser entendida como de origem unitária. Afetou, por isso, os intelectuais de pensamento liberalista, que foram tratados e chamados de “unitários”⁵ pela Federação de Rosas, ainda que sujeitos a uma ordem ideológica

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Na verdade, o narrador em nenhum momento se considera unitário, mesmo sendo ele claramente oposição do governo; ele não usa o termo “unitário” entre aspas para deixar o caráter irônico de sua escrita ainda mais explícito. Nem Echeverría, tampouco o narrador e o personagem que resiste à ditadura no conto, são verdadeiramente unitários. Sobre essa questão, afirma o próprio Echeverría (1874, p. 93): “[...] si es nuestro destino morir en el destierro, sepan nuestros hijos al menos, que sin ser unitarios ni federales, ni haber tenido vida política en nuestro país, hemos sufrido una proscripción política, y hecho en ella cuanto nos ha sido dable por merecer de la Patria”. Ao longo desta dissertação

nunca instaurada em território argentino. Os federais (o governo do ditador e os que se lhe subjugavam) e os declarados unitários (os opositores) são personagens adversários que estarão presentes, ou serão mencionados, no conto, com a mesma adjetivação. Além de terem políticas e religiosas diferenciadas, ambos igualmente creem que há só um discurso político e religioso correto, o qual deve ser reverenciado por todos: quem resiste é herege e deve ser sacrificado para que a comunidade apazigue suas relações fraternas.

A ficção inicia com o relato da Quaresma. A trama se desenrola neste período do ano litúrgico, no qual a igreja católica ordena a abstinência da carne de animais de sangue quente por quarenta dias e noites. O dogma eclesiástico, em contrapartida, não é cumprido por todos, a começar pelos membros da Federação, inclusive pelo Restaurador. O governo terreno, no conto, se sobrepõe ao poder do deus, é maior que a ordem eclesiástica, faz pouco caso dos dogmas e bulas da Igreja. O Restaurador, nem por isso, abre mão dos discursos religiosos católicos imperativos, mas os adota para ameaçar e condenar sujeitos de ideais alheios ao governo.

Ainda no período quaresmal, um dilúvio assola Buenos Aires. O Governo se aproveita da ocasião para julgar que o culpado daquele fenômeno natural é o sujeito unitário. A igreja é utilizada pela Federação para que o discurso que animaliza e demoniza o unitário seja proliferado, o que aumentaria o número de federais, o ódio destes pelos unitários, e justificaria um futuro sacrifício desses impuros. O dilúvio é narrado como evento escatológico: os unitários provocaram a ira de Deus, cometendo o pecado da não-abstinência, e agora o Dia do Juízo está por vir.

A trama segue com esse dilema: quem estiver de acordo ao governo *rosista*, não tem nenhuma credencial de inimigo de Deus, não é pecador. O aliado de Rosas não pode ser ímpio, já que Deus pertence ao Partido Federal. O narrador ironiza essa situação e pretensão política da Federação e, por intermédio de seu discurso irônico, se põe, diferentemente, como defensor de uma política liberalista e socialista (pré-Marx), tal qual o protagonista declarado “unitário” que entra na fase final da trama, aquele que denuncia as ações cridas como paradoxais consequentes da comunhão Igreja e Governo.

temos comentado sobre a dicotomia federal/unitário sem sentir a necessidade de escrever este último entre aspas, porquanto temos observado que o sujeito unitário é o sujeito demonizado, impuro – ao mesmo tempo sacralizado por ser a vítima ideal para que por meio do sacrifício redima a comunidade –, e não o vemos como um simples sujeito político.

Em um momento posterior, o tema da quaresma volta a ser relatado pelo narrador. A fome por carne se agravava e estava debilitando a população. O governo, então, providenciou a entrada de cinquenta novilhos ao matadouro para o abate, em pleno décimo sexto dia quaresmal. Muita gente se acumulou naquele local para reverenciar a atitude da Federação e receber os animais com aplausos e algazarra. O primeiro novilho morto foi para o Restaurador, o maior de todos os federais. Este é o primeiro a transgredir a abstinência.

No matadouro, os magarefes e açougueiros eram também federais, que juntamente com os espectadores, animadores, se divertiam com as cenas sangrentas testemunhadas ali. O último animal, dos cinquenta levados à imolação, exigiu muita persistência dos federais, pois conseguiu fugir do matadouro em direção a uma parte mais baixa da cidade, sendo perseguido por uma multidão de súditos do governo. No meio do caminho, um jovem é degolado ao tentarem enlaçar o animal, e um inglês é pisoteado, e por pouco também não morre. O gozo da perseguição seria sentido com a captura de um novilho macho. Neste momento, algumas analogias são exequíveis: o jovem decapitado simboliza a entrega forçosa dos unitários aos federais, sem que estes levem em conta a inocência daqueles; o inglês é como o unitário que sofre, é pisado, massacrado, mas consegue sobreviver, seu pensamento consegue escapar, podendo deixar, diferentemente do federal, seu legado à pátria; o touro é o unitário furioso, ou seja, uma *antropomorfização* do opositor. O animal é sacrificado ao ser alcançado.

No final, a personagem representante principal dos unitários decide aparecer. Era um jovem de vinte e cinco anos. Como o touro, ele era furioso e resistente. Depois de ser capturado, há um diálogo entre ele e o juiz (o clímax do conto), no qual o jovem transpõe seus ideais liberais, acusando os federais de escravos de um governo ilegítimo. Sua bravura culminou na morte. Esta seria uma violência justificável, e por isso, um sacrifício, porque o almejo era o de remissão da comunidade, se não fosse pelo fato de seu corpo não haver sido imolado por mãos dos legítimos sacrificantes. O jovem morre ao explodir de raiva. A mesma vontade de remissão da comunidade teria este ao morrer como mártir, sem render-se em nenhum momento, e mostrar aos seus opositores que eram, na verdade, seus discursos políticos e religiosos, os divinizados.

1.2 DISCURSO, IDEOLOGIA E DOMINÂNCIA

Para uma hermenêutica do sacrifício, temos, certamente, que partir de discussões em torno das teorias do discurso. O filósofo Ricœur (1976, p. 28) ressalta que “[...] a instância do diálogo é a instância do discurso”. O francês se refere exatamente ao diálogo de pessoas, entre um locutor e um ouvinte, o que se vê na ficção com o embate entre personagens. Esse discurso “[...] se actualiza como um evento, é compreendido como significação”⁶. Todo intercâmbio de falas proporciona na narrativa significados diversos, fazendo com que a literatura sirva como instrumento sutil, por ser figurativo e ficcional, de propagação de filosofias e ideologias de instituições diversas. Assim, pode-se aplicar o que diz Maingueneau (1997, p. 12) a respeito da linguagem no/do discurso, particularmente à linguagem da literatura, a qual “[...] faz sentido para sujeitos inscritos em estratégias de interlocução, em posições sociais ou em conjunturas históricas”. Esses são sujeitos autores, narradores, personagens, envolvidos em uma tensão interdiscursiva permitida pela ficção, cada qual com seu pensamento, intenção e estratégia própria.

O conto “El matadero” nos põe ante discursos que revelam ideologias opostas. Os discursos político e religioso se entremeiam e admitem enroupar-se da literatura, de modo que o tema do sacrifício exigirá do intérprete uma hermenêutica atenciosa. Tal entrecruzamento de discursos, presente no relato, aparece num grau tão elevado que no dizer político haverá por trás um discurso religioso e por trás do religioso um dizer político. O porquê dos enunciados dos personagens se materializarem no texto de tais formas se explica por carregarem eles mesmos ou o narrador que os descreve uma carga ideológica significativa: antes que discurssem, vários discursos já se anteciparam como dogmas inseridos em suas mentes e modularam seu discursar na obra.

Os discursos implícitos (ideologias e filosofias a eles transmitidas historicamente) não só propiciam “segundos discursos” (MAINGUENEAU, 2008, p. 41), mas promovem também atos, fazem com que os personagens se movam, demonstrem sua aversão à ideologia do outro através de algum gesto, feito, que ponha em risco a vida deste ou não. O sacrifício é o ato fatal, mas para compreendê-lo um olhar especial deve ser dirigido aos participantes do rito, aos sacrificadores, às vítimas, enfim, às suas formações discursivas. Antes da cerimônia, há uma instituição,

⁶ Ibid., p. 24.

de ordem, que possui um conjunto de discursos dominantes, porque são ideológicos, e que autoriza a imolação. Se pensamos em um esquema, podemos ilustrá-lo assim: discurso “primeiro”⁷ > dominância > ideologia > formação discursiva > forma de ação > instituição > aparelho do Estado > soberania > sujeito > submissão > discurso “segundo” > discurso de defesa, otimizado, legitimado pela ideologia apreendida > discurso condenatório > violência do discurso > violência do sacrifício. Depois de ser violentada pelo discurso, a vítima faz-se objeto lícito para o sacrifício. No segundo capítulo, trataremos de discutir como a violência das palavras pode se trasmudar na violência do ato sacrificial.

1.2.1 Da ideologia à formação discursiva

Os estudos referentes à Análise do Discurso, à Filosofia da Linguagem e por fim, à Hermenêutica ricœuriana, nos permitem que cheguemos a uma melhor compreensão dos discursos na literatura. Partamos do princípio que o discurso pretende ser sempre ideológico. A pesquisadora Orlandi (2001, p. 46), a este respeito, afirma: “[...] a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos. O indivíduo é interpelado pela ideologia para que se produza o dizer”. Assim, o enunciado ou enunciação faz o discurso realizar-se como discurso, e o sujeito revela ser capacitado por uma formação discursiva que é ideológica. Ele é, portanto, *sujeito discursivo* (Cf. ORLANDI, 2001, p. 49). Isso quer dizer que “[...] o discurso só é discurso se estiver relacionado a um sujeito” (MAINGUENEAU, 2015, p. 27), e “[...] não há sujeito sem ideologia. Ideologia e inconsciente estão materialmente ligados. Pela língua, pelo processo que acabamos de descrever” (ORLANDI, 2001, p. 47). O discurso parte de um sujeito, e por isso é ideológico, já que no convertimento do indivíduo em sujeito, houve a interpelação de alguma ideologia nele.

A ideologia interpela o indivíduo, torna-o sujeito, mas não o aliena, no sentido marxista. Ela, na verdade, o domina, ao mesmo tempo que lhe garante fundamentos, pressupostos, pretextos, um “alicerce discursivo” que legitima suas palavras e ações. A ideologia, nas palavras de Ricœur (1990, p. 68), “[...] neste momento, deixou de ser mobilizadora para tornar-se justificadora; ou antes, só continua sendo mobilizadora

⁷ Adjetivação também usada por Maingueneau (2008, p. 38).

com a condição de ser justificadora”. Ela é definida pelo seu conteúdo⁸; vincula o sujeito a certa coletividade ao passo que o domina.

O discurso enunciado por um sujeito pode denigrir um segundo porque este não participa da mesma formação discursiva daquele. As formações discursivas, como defende Orlandi (2001, p. 43), “[...] representam no discurso as formações ideológicas”. As ideologias são inúmeras e se distribuem aleatoriamente entre os sujeitos. Por isso que é difícil arrematar sobre a existência de uma identidade, cultura, crença, filosofia, que caracterize certo povo. Cada enunciado produzido pelo sujeito, é o resultado de uma interpretação garantida por duas memórias: a institucionalizada (o arquivo) e a memória constitutiva (o interdiscurso)⁹. Assim, compreendemos quando a mesma Orlandi (2001, p. 43) afirma que “[...] toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória”. Conclui-se que o sujeito, ainda que responsável por seus enunciados, não é o criador dos seus discursos. Há no discurso o Mesmo e o Outro, como explica Maingueneau (2008, p. 31), isto é, o atributo da heterogeneidade constitutiva: “[...] os enunciados de outrem estão tão intimamente ligados ao texto que elas não podem ser apreendidas por uma abordagem linguística *stricto sensu*”.

Michel Pêcheux, de forma semelhante, em *Semântica e Discurso* (1995), a quem Orlandi (2001) toma como base teórica, alude à Bakhtin, e à *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* de Althusser (1970), para argumentar que o discurso é a enunciação de uma ideologia pré-construída: a classe dominante “[...] assegura o “contato” e o “diálogo” com o adversário de classe, isto é, o proletariado e seus aliados, função com a qual uma organização do proletariado não pode, evidentemente, e como tal, *coincidir*” (PÊCHEUX, 1995, p. 147) (grifo do autor).

Já o filósofo Mikhail Bakhtin, em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1992), apresenta algumas considerações acerca do caráter da palavra enunciada. Não é possível atentarmos a um discurso, e interpretarmos cada termo de acordo com o que sobre ele já foi postulado em termos intrinsecamente linguísticos: por trás de uma voz que discursa há outras vozes que já disseram, e cada discurso nosso é a expressão daquilo que aceitamos e imitamos, ou moldamos, ou desestruturamos, ou até mesmo que rechaçamos de um ou vários discursos anteriores, posto que “[...] as palavras são

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁹ Cf. *Ibid.*, 47-48.

tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (BAKHTIN, 1992, p. 40). Logo, sendo um signo social, pode-se afirmar que a palavra não existe sem interação, sem diálogo, e é justamente por ser de domínio público que ela se inscreve e pode ser interpretada nas diversas disciplinas e ciências que exploram as relações humanas.

Foucault (1996, p. 10), por sua vez, defende que “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. Isso seria uma resposta às considerações de Bakhtin acerca do discurso, ou, mais precisamente, do interdiscurso, que o punham como a principal vitrine das *lutas de classes* marxistas. Se para o francês toda classe, não-dominante ou dominante, luta pelo poder do discurso, para o russo a luta de classes se trava com o auxílio do discurso com a finalidade de que o poder seja alcançado, e poder de Estado, não necessariamente da palavra.

Na literatura, além de seu discurso próprio ser revestido de outros discursos e ideologias, é ainda munido de elementos simbólicos e míticos imprescindíveis para a sua *ficcionalização*, e é por isso que o viés da hermenêutica literária, proposta por Ricœur, além dos apontamentos dos linguistas, analistas do discurso e filósofos da linguagem, mereça em seus termos a nossa imersão. Não só isso. À medida em que as *metáforas* e *símbolos* adornam discursos religiosos e políticos na narrativa, *figuras* e *temas* de textos fundantes e mitos se apresentam, o que revela a força interdiscursiva da literatura. Aqui, nos baseamos na perspectiva de Fiorin (1998, p. 24):

[...] tema é o elemento semântico que designa um elemento não-presente no mundo natural, mas que exerce o papel de categoria ordenadora dos fatos observáveis. São temas, por exemplo, amor, paixão, lealdade, alegria. Figura é o elemento semântico que remete a um elemento do mundo natural: casa, mesa, mulher, rosa etc.

Adaptando ao nosso trabalho, o sacrifício seria um tema, e o Juiz, o Restaurador, o unitário bode expiatório, os apóstolos da Federação, e outros personagens, as figuras. O tema e as figuras de “El matadero”, assim como as enunciações metafóricas e as simbólicas, estão a todo momento dialogando com as de outras narrativas, sobretudo com os textos sagrados judaicos, cristãos e com as tragédias, como veremos mais adiante.

Pactuamos com Ricœur, Pêcheux, Bakhtin, Maingueneau, e os demais pensadores que estudam as nuances da linguagem a partir do discurso. Se a linguagem propicia o discurso, e cada discurso está imbricado a alguma carga ideológica, logo cada signo não revela somente um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante), como pensou Saussure (1945), senão um conjunto de significações imprevisíveis, das quais é o homem que possui o poder de enunciá-las, fazendo que só assim a linguagem de fato exista. E a ficção é um exemplo de texto que nos exige sempre uma interpretação dos temas que não fazem parte plenamente do espaço linguístico, a começar pelo fato de o ato de narrar já esconder uma ou certa pluralidade de ideologias.

Nas narrativas, o poético dialoga com o mimético em busca do verossímil, e o dialogismo encontra seu habitat ficcional seguro. “El matadero” é um conto que apresenta todas essas características: personagens dialogam, e seus discursos são formulados a partir de uma influência sócio-ideológica significativa, anterior à sua fala. Tais discursos enaltecem a soberania das ideologias política e religiosa, e dentro de um espaço discursivo literário, os sentidos desses discursos ideológicos podem caminhar ao infinito.

O discurso não se revela apenas na conversação, face a face, entre duas pessoas. Maingueneau (2015) esclarece que nem sempre dois interlocutores estarão presentes num pronunciamento discursivo. Porém, “[...] qualquer enunciação, mesmo que produzida na ausência de um destinatário que parece passivo, se dá em uma interatividade constitutiva” (MAINGUENEAU, 2015, p. 26). Esse tipo de interação é evidente na literatura¹⁰, visto que o autor/escritor, por mais que crie uma estória na qual personagens fictícios e o narrador são os participantes vivos dela, se dirige antes de tudo a um destinatário invisível; tem noção de uma coletividade leitora que lerá sua obra (embora não a conhecendo por completo).

As obras literárias, ainda que apresentem discursos religiosos, políticos, filosóficos, da Psicologia, da Antropologia, da Sociologia, e dos demais saberes e ciências, apresentam antes um discurso próprio, uma interação entre autor e leitor, obra e intérprete, um estilo original, um modo autêntico de tratar a linguagem, de maneira tal que as ficções que contenham os discursos de saberes e ciências devem

¹⁰ Inclusive, Bakhtin (2006, p. 126) lembra que o livro “[...] é objeto de discussões ativas sob a forma de diálogo e, além disso, é feito para ser apreendido de maneira ativa, para ser estudado a fundo, comentado e criticado no quadro do discurso interior”.

se submeter à “literariedade” para subsistirem enquanto obras literárias. Se o modo de narração de um discurso religioso ou político não for em nenhum momento literário, são textos religiosos e políticos apenas. Da mesma forma, quem analisa uma ficção para interpretar o que há nela de importante para a Sociologia, desprezando que por trás dos discursos associados às ciências sociais há um discurso literário, não está produzindo uma análise e crítica literária.

Na literatura, os sujeitos discursivos personagens (e narrador) têm o mesmo direito de enunciar e ouvir, como enunciadores e co-enunciadores¹¹, enfim, mediante o recurso dialogal. O diálogo, como diz Ricoeur (1975, p. 26), parafraseando Platão, “[...] é uma estrutura essencial do discurso”. O embate dialético entre personagens ocorre no momento em que as ideologias são enunciadas, expostas, e caminha a um embate físico em casos de resistência de um às palavras defendidas pelo outro. Através da enunciação do discurso, o sujeito revela a sua formação discursiva, e o outro sujeito (co-enunciador) pode identificar a qual ideário ou ordem ideológica aquele primeiro sujeito se fundamenta, se autoriza. Um grupo de personagens, por exemplo, pode ser posto na trama como católico e defensor de uma política ditatorial. Essa é a formação discursiva dos personagens chamados *federais* na obra “El matadero”, inconciliável à formação ideológica dos nomeados *unitários*, cristãos anticatólicos e ativistas de uma política liberalista estrangeira.

1.2.2 Da interdiscursividade à competência discursiva

Na ficção, os discursos políticos e religiosos são banhados por um discurso, um dizer, uma linguagem literária, como se verá em *El matadero*. Mas o que é discurso? Pêcheux (1995, p. 91), marxista e analista do discurso, diz que

[...] a discursividade não é a fala (parole), isto é, uma maneira individual “concreta” de habitar a “abstração” da língua; não se trata de um uso, de uma utilização ou da realização de uma função. Muito pelo contrário, a expressão *processo discursivo* visa explicitamente a recolocar em seu lugar (idealista) a noção da fala (parole) juntamente com o antropologismo psicologista que ela veicula. (grifo do autor).

Por mais que se coloque no discurso palavras unívocas, aquele que discursa tem o poder, concedido pela ideologia que permeia sua consciência, de dar-lhes significados autênticos, novos, destronando assim sua univocidade semântica: “os

¹¹ Termo de Antoine Culioli (*apud*. MAINGUENEAU, 2004).

contextos não estão simplesmente justapostos, como se fossem indiferentes uns aos outros; encontram-se numa situação de interação e de conflito tenso e ininterrupto [...]” (BAKHTIN, 2006, p. 101). Esse é aliás um dos diferenciais da literatura, o de propiciar e permitir que a linguagem se desenvolva e atue de forma tal que o próprio escritor não tenha ideia dos múltiplos significados que poderão ser dados ao que ele mesmo “criou”. As vozes do narrador e personagens são revestidas das vozes dos *outros* (das ideologias do próprio escritor ou de um grupo de *outros* específico), como também de um discurso que apresente uma carga semântica imensurável (a voz literária), de maneira que não é pelo simples fato de *falarem* que ocorreu um discurso, senão por falarem obedecendo às suas ideologias (construídas pelo rechaço ou aceitação de um discurso primeiro) e por falarem literariamente.

O ato de recorrer a Saussure, como o faz Pêcheux (1995), também é uma escolha de Bakhtin. A separação proposta pelo suíço entre língua (*langue*) e fala (*parole*) pareceu não ser suficiente, principalmente para os marxistas. Ao dizer que “[...] al separar la lengua del habla (*langue et parole*), se separa a la vez [...] lo que es social de lo que es individual” (SAUSSURE, 1945, p. 41), ele aponta que o social (os outros) deixa como “herança” uma língua acabada, “intacta”, para o interlocutor.

Saussure põe, não a fala, mas a língua, como produto que o indivíduo registra passivamente, pelo social. Já Bakhtin (2006, p. 97) propõe que a língua é “[...] inseparável de seu conteúdo ideológico ou vivencial [...] de maneira alguma se apresenta como um sistema de formas normativas” – normatizadas pelo social. Em outro momento, o russo afirma: “Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal”¹². Sintetizando, ele vê a língua nascendo e renascendo com a interação, com a comunicação: a língua exige um estudo de seu movimento e vivacidade, já que

[...] como sistema de formas que remetem a uma norma, não passa de uma abstração, que só pode ser demonstrada no plano teórico e prático do ponto de vista do deciframento de uma língua morta e do seu ensino. Esse sistema não pode servir de base para a compreensão e explicação dos fatos lingüísticos enquanto fatos vivos e em evolução.¹³

Bakhtin é contrário a quem considera a língua uma abstração e a quem crê que o ato de fala é individual. Ora, se a fala (seu pensamento pessoal enunciado [Cf.

¹² Ibid., p. 101.

¹³ Ibid., p. 110.

SAUSSURE, 1945, p. 41]) é de natureza puramente individual, quer dizer que não foi, para todas as pessoas, necessária qualquer interação com o social para o desencadeamento de seus primeiros enunciados. Podemos afirmar que o poder psicofisiológico é próprio, daquele que nasceu e alcançou a maturidade (neuro)linguística para fazer uso de seu aparelho fonador, mas a seleção das palavras, frases e textos, aconteceu através de interações inevitáveis do sujeito com o meio social. Dessa forma, “[...] o ato de fala, ou, mais exatamente, seu produto, a enunciação, não pode de forma alguma ser considerado como individual no sentido estrito do termo [...] *A enunciação é de natureza social*” (BAKHTIN, 2006, p.111) (grifo do autor).

Todas as considerações teóricas sobre a língua, mais precisamente, sobre o discurso, nos levarão à compreensão dos sacrifícios em “El matadero” como rituais racionalmente explicados. Se o discurso é formulado pelo contato com as ideologias pretéritas do meio social em que o falante está inserido e pela interação comunicacional constante deste com os outros (no presente), *e/le* teria que, em um futuro (próximo ou não), ser dignificado, através de um discurso, ou por atos: como uma defesa. Pode-se afirmar, partindo desse princípio, que a enunciação do discurso significa culto a ideologias. Adentrarmo-nos no estudo do discurso significa ver a língua¹⁴ como potência, concreta, não abstrata, viva, não morta, detentora de significações, não de meros sinais. A língua tem um poder incontrollável quando é vista pelo viés discursivo. Aliás, o discurso é a fusão “[...] das formas linguísticas que entram na composição (as palavras, as formas morfológicas, ou sintáticas, os sons, as entoações) mais os elementos não verbais da situação” (BAKHTIN, 2006, p. 132). A presença do não-puramente linguístico no enunciado, no dito, no escrito, é o pré-requisito da formação do discurso, o que parece óbvio quando lembramos que toda crítica literária, por exemplo, busca em fontes extralinguísticas o auxílio necessário para uma hermenêutica convincente de determinado objeto ficcional.

Vale ressaltar, portanto, que nem tudo aquilo que é dito ou escrito (enunciado) será discurso, se porventura não contiver alguma ideologia, ainda que implícita,

¹⁴ Quando falamos de língua, não nos baseamos à *langue*, que se opõe à *parole*, conforme estudou Saussure, mas sim em Bakhtin, sobretudo ao ressaltar este que “[...] a língua constitui um *processo de evolução ininterrupto*, que se realiza através da *interação verbal social dos locutores*” (BAKHTIN, 2006, p. 130) (grifo do autor).

entendendo ideologia como Pêcheux (1995, p. 149), em *Semântica e discurso*, não no singular, e sempre precedida por um artigo indefinido:

[...] o artigo indefinido leva a pensar a pluralidade diferenciada da instância ideológica sob a forma de uma combinação (todo complexo com dominante) de elementos onde cada um é *uma formação ideológica* [...]; em síntese: *uma ideologia*. (grifos do autor).

Há no discurso uma relação entre texto e contexto inegável: no texto, frases se cruzam, se conectam, demonstrando uma coesão, a qual abrirá a porta para a coerência ser ali interpretada; o contexto, por sua vez, é carregado de ideologias, de vozes multidisciplinares, do cruzamento de saberes e ciências, que farão a semântica do texto alcançar lugares impensáveis, ampliando assim sua coerência.

Por isso, para Bakhtin, é embaraçoso pensar a língua fora de um espaço discursivo¹⁵, se tudo que se escreve e fala contém ideologias, temas. E “[...] o tema da enunciação é determinado não só pelas formas linguísticas que entram na composição [...], mas igualmente pelos elementos não verbais da situação” (BAKHTIN, 2006, p. 132). No interior do tema, haverá, segundo o russo, um leque de *significações* (termo que prefere, em vez de *significados* ou *sentidos*). Não só o discurso, mas, para o filósofo, a palavra é dotada de polissemia. Quando não o é, ou seja, se for “onissignificante”, ela deixa de ser palavra para ser um sinal: “[...] a multiplicidade das significações é o índice que faz de uma palavra uma palavra”¹⁶.

Dito isso, é importante voltar a frisar a fala de Ricoeur (1976, p. 28): que “[...] a instância do diálogo é a instância do discurso”, interligando ao pensamento de Maingueneau (2015, p. 28), que “[...] o discurso é assumido no bojo de um interdiscurso”. O discurso enunciado pelo sujeito não pode ser considerado *sua criação*, porque comporta um conjunto de dizeres, de diferentes autores e ideologias. Todo discurso se forma, portanto, “interdiscursivamente”.

O interdiscurso, é importante destacar, possui dois sentidos, que acabam se completando. Primeiro, refere-se aos dizeres que se encontram na memória, inseridas no curso da história, que representam diferentes ideologias, se tomamos por base novamente a Orlandi (2006, p. 47 – 48). Neste caso, a mente é uma caixa de discursos que se relacionam; toda lembrança evoca tensões interdiscursivas. Segundo, o

¹⁵ Tratar-se-ia sempre de uma língua de sinais (no sentido bakhtiniano [sem vida, sem necessidade de interação, limitada nas suas variações e significações possíveis] – e não diretamente relacionado à Língua dos surdos e mudos).

¹⁶ Ibid., p. 133 (grifo do autor).

interdiscurso pode também ser o resultado, ou seja, o enunciado ou o texto, quando, nas palavras de Fiorin (1998, p. 32), “[...] se incorporam temas e/ou figuras, percursos temáticos e/ou figurativos de um discurso em outro”, uma vez que o discurso “[...] não é único e irrepitível. Na medida em que é determinado pelas formações ideológicas, o discurso cita outros discursos. Os mesmos percursos temáticos e figurativos se repetem”¹⁷. Logo, o interdiscurso é presente, tanto em cada formação discursiva, quanto na materialização dessas formações, nas falas e diálogos, e nos textos – no momento em que o discurso religioso é interpelado pelo político, ou vice-versa, por exemplo.

Conforme esse primeiro caso de interdiscurso, a língua é vista como imprevisível em seus usos. Ela não está pronta, de modo que sua utilização se resume em tão-somente a reprodução do pré-construído através do enunciador, pois, como lembra Maingueneau (1997, p. 113 – 4), “[...] se todo discurso mantém uma relação essencial com os elementos pré-construídos [...], considerando apenas a sincronia, a presença do interdiscurso no discurso é inevitavelmente apagada”.

Maingueneau, em outras palavras, busca explicar que a enunciação de um discurso não extingue os discursos alheios, o conteúdo de outras formações discursivas, ideologias opostas, e esse também é um caso de interdiscurso. A formação discursiva outorga ao sujeito aquilo que o mesmo autor, na obra *Gênese dos discursos*, chamou de *competência discursiva*. O sujeito, pertencente a certa formação discursiva, pode em suas enunciações inserir e interpretar os discursos rivais, de formação alheia, mas seus enunciados derivam do registro negativo da competência discursiva do outro (Cf. MAINGUENEAU, 2008, p. 55). O discurso primeiro está no segundo, quer dizer, o Outro está no discurso do Mesmo, negativado.

1.2.3 O discurso como forma de ação e as ordens ideológicas

A língua em seu estado vivo é antes de tudo um diálogo no qual o interlocutor 2 pode estar fisicamente ausente, ou não pensado/imaginado na produção discursiva do interlocutor 1: a língua é viva exatamente quando sujeitos se conhecem, interagem, se entendem, ou divergem na defesa de seus discursos; é viva enquanto discurso, que é a articulação das palavras escolhidas pelo sujeito discursivo, com o auxílio do

¹⁷ Ibid., p. 41.

pré-construído – o conjunto de vozes a ele alheias. Sob o domínio humano, o discurso tem poderes impensáveis, e funcionamentos que, apesar de distintos, têm a finalidade mesma de promover as relações entre o *sujeito discursivo que sujeita a outros* e o *sujeito discursivo que se sujeita*. Maingueneau (2004) estuda o discurso como *organização situada para além da frase, sendo orientado, como forma de ação, como interação, contextualizado, assumido por um sujeito, regido por normas, considerado no bojo de um interdiscurso*.

No primeiro caso, “[...] os discursos, enquanto unidades transfrásticas, estão submetidos a regras de organização vigentes em um grupo social determinado” (MAINGUENEAU, 2004, p. 52). Aqui o discurso dá mobilidade ao funcionamento das estruturas sociais, obedece a ordens “a-frasais”, não linguísticas. Afirmando que é *orientado*, Maingueneau ressalta que o interlocutor tem o poder de comprometer o caminho do discurso, modificando-o, ou de ser ele mesmo aquele que interrompe o discurso para criticar quem está sendo enunciado. Como *forma de ação*, o discurso, ao ser enunciado, exige do destinatário, receptor, um movimento, sendo assim uma “[...] forma de ação sobre o outro e não apenas uma representação do mundo”¹⁸. No caso de *ser interativo*, o autor afirma que o discurso acontece com dois agentes, através da conversação destes, ou não, uma vez que o interlocutor se dirija a receptores virtuais. Desta forma, o autor se propõe a não mais tratar de um interlocutor e destinatário (receptor), mas, adotando o termo do linguista Antoine Culioli, de *coenunciadores*, já que o receptor de certa mensagem, tem o mesmo poder de enunciar a sua, que pode convergir ou divergir daquela. Sendo *contextualizado*, o discurso pode aparecer de duas formas, ainda que o enunciado seja o mesmo, se este se der em dois lugares distintos. Quando o discurso é *assumido por um sujeito*: “[...] ele [enunciador] indica, em particular, quem é o responsável pelo que está dizendo”¹⁹. O responsável pode ser ele mesmo, ou outro, pelo enunciador referido. O discurso também é *regido por normas*. Em caso de uma pergunta, o locutor pode ignorar a resposta, “[...] que essa resposta apresente algum interesse para ele, que ele acredite que seu co-enunciador tem condições de responder-lhe”²⁰. Por último, afirmando que o discurso é *considerado no bojo de um interdiscurso*, o linguista

¹⁸ Ibid., p. 53.

¹⁹ Ibid., p. 55.

²⁰ Ibid.

destaca que o “[...] discurso só adquire sentido no interior de um universo de outros discursos, lugar no qual ele deve traçar seu caminho”²¹.

Dentre as formas de funcionamento do discurso acima, destacamos o fato de *ele ser uma forma de ação*. O discurso enunciado significa uma ação sobre o outro; implica numa tentativa de dominar o ouvinte/leitor, de querer que este se submeta à ideologia proferida. Este é o funcionamento do discurso que mais nos interessa, se nos baseamos na hipótese de que o sacrifício ocorre como segunda violência, já que a primeira foi manifestada no discurso que condena a vítima. O sacrifício será, a princípio, um ritual pelo qual o sujeito provou sua sujeição, enalteceu a ação do outro²² sobre si, dignificou o discurso (soberano) deste. Com o rito, o sacrificador prova sua adesão a determinada formação discursiva, ideológica, e interpreta como racional o derramamento do sangue do rival, aquele que não participou de sua mesma formação. O discurso se apresenta, portanto, como forma de ação, e sua dominância se sobrepõe a um determinado grupo de sujeitos discursivos que interprete como infalível a ideologia nele, isto é, no discurso, contida.

Agora já sabemos que o discurso é ideológico ao passo que indica qual a formação discursiva do sujeito. Este é, então, capacitado a, ou demonstra competência discursiva para referir, em seus discursos, o sujeito pertencente a outra formação e os discursos deste, mas com o intuito de *negativá-los*. São negativados os discursos judaicos nas escrituras paulinas, por exemplo. Já no conto, como discutiremos mais adiante, os discursos federalistas de personagens são negativados pelo narrador de pensamento liberalista, com o auxílio de sua expressão irônica. Entretanto, vale ressaltar que o sujeito, em suas enunciações que denunciam sua formação discursiva, informa também em que campo discursivo esta se constrói²³, seja mediante instituições ou não. Alguns destes campos são revestidos de autoridade, são dominantes, são aquilo que aqui chamaremos de *ordens* – para enfatizar seu caráter soberano. Remetemo-nos às ordens políticas, religiosas, filosóficas, éticas, familiares, tribais, escolares, judiciais... No trabalho de análise de “El matadero” no terceiro capítulo, perceberemos federais e unitários submissos a

²¹ Ibid.

²² Aqui nos referimos ao *outro* pertencente à mesma formação discursiva do sujeito, e não ao Outro do qual trata Maingueneau em *Gênese dos discursos*, que seria o outro de outra formação discursiva.

²³ Cf. Maingueneau (2008, p. 33-39).

ordens políticas e religiosas, mas a identidade²⁴ de suas formações discursivas diverge, isto é, seus posicionamentos político e religioso.

A teoria do Outro negativado no discurso do Mesmo, de Maingueneau, consegue fazer que entendamos o rito sacrificial com mais profundidade. Para isso, devemos pensar no fato de o Outro estar danado, demonizado, no discurso do Mesmo, e não apenas negativado. Se o sujeito federal busca o unitário para sacrificá-lo, é porque na formação discursiva do sacrificante, antes do ato, a vítima já estava amaldiçoada. Violentar por intermédio do sacrifício significa violar a matéria para que o discurso do Outro, objeto sacrificável, se dissipe com ele. O termo “negativado” é eufêmico e não combina com o teor violento do derramamento de sangue. O sujeito discursivo, portanto, negativa o discurso do inimigo, o qual, por conseguinte, é demonizado, anatematizado, pelo fato de não haver sido formado pela mesma ideologia, a qual é apreendida pelo sujeito como a única, correta, soberana, digna de culto.

Na primeira metade do século XIX, os argentinos, recém-emancipados, se encontram divididos entre o reproduzir e defender os discursos nacionalistas da comunidade e o reproduzir e defender os discursos europeus liberais, assim como o protagonista do conto “El matadero” (e narrador). Além de duas políticas, a religião cristã também se apresentará bipartida. A Federação de Rosas e seus súditos se põem como católicos, e os liberais professavam o cristianismo anticatólico.

Esteban Echeverría, autor de “El matadero”, abraçou a religião cristã, como também foi um apreciador das políticas e artes francesas e da filosofia alemã. Ele via o americano como sujeito “inacabado”, ou propunha que, para adentrar-se na civilização, o hispano-americano deveria ao menos, de alguma forma, conhecer essas culturas europeias – o modelo de sociedade progressiva, relação essa que a chamada barbárie federalista intentava a todo custo evitar. Sosnowski (2008, p. 316), inclusive, relata que o escritor chegou a confiar, “[...] al igual que los unitarios, en que la intervención francesa pondría fin al régimen federal”. Filho de uma portenha e de um basco, Echeverría conciliou uma vida de comerciante e de estudante. Foi a Paris e lá ficou de 1825 a 1830 para concluir seus estudos e tornar-se um literato. Quando retorna a Buenos Aires, é influenciado pelo romantismo inglês de Byron, pelas obras

²⁴ Cf. Maingueneau (2015, p 83).

de Shakespeare, Goethe e Schiller, pelo socialismo utópico de Saint-Simon, bem como pelos escritos de Lerminier, Leroux, Lamennais e Fourier²⁵.

Temos aí duas formações discursivas político e religioso, a dos unitários, liberalistas e cristãos não-católicos, e a dos federais, nacionalistas e católicos (não-devotos). Ao identificarmos os enunciadores de respectivas formações discursivas, é possível pensarmos em *tipos* de sujeitos. Haverá o tipo de sujeito discursivo unitário e o federal, posto que são sempre uma pluralidade de sujeitos que pronunciam o mesmo conteúdo ideológico. Nesta perspectiva, o discurso rival é negatizado, danado, e todos aqueles que o enunciam. O que querem as ordens ideológicas soberanas, as instituições que assumem poder sobre o sujeito, é apagar a mácula que se faz presente na comunidade que representa.

O maculado é o não-submisso. O mal permeia as sociedades porque todo sujeito discursivo possui a crença de que o bem sempre lhe pertence, e que é a sua formação discursiva a ideal, absoluta e, em última instância, divinizada. Daí os temas dicotômicos das literaturas românticas, como ocorre em “El matadero”, expressam cabalmente este problema: quando os sujeitos têm a sua formação discursiva política como a *progressista*, se nomearão *civilização*, e declarará *barbárie* aos opositores da outra formação; quando os sujeitos julgam a sua formação discursiva religiosa a *infallível*, se adjetivarão *abençoados*, *divinizados*, ao passo que seus inimigos de outra formação religiosa, os *malditos*, *objetos*, *animalizados*, *anátemas*, *hereges*, *demonizados*.

Althusser (1970), ao tratar destas ordens ideológicas institucionalizadas, a saber, do governo e da igreja, nos faz perceber o problema ainda melhor, pese as evidentes lacunas de seus escritos. Ele discutirá sobre a existências dos aparelhos de Estado, que podem ser repressivos ou ideológicos. O governo político será massivamente repressivo, enquanto o religioso massivamente ideológico, o que discutiremos no tópico adiante. Mas o que vale destacar, por agora, é que os aparelhos de Estado, igreja, escola, justiça, família, governo, exército, polícia, propiciam o funcionamento ininterrupto de formações discursivas rivais. Os aparelhos são as *ordens ideológicas*. Porém, temos preferido usar a segunda terminologia, porque as ordens ideológicas, para subjugar o indivíduo, não necessariamente se institucionalizam. Os unitários, por exemplo, se submetiam a outras ordens

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 315.

ideológicas alheias aos aparelhos do estado ditatorial *rosista*. No fundo, os sistemas de ordem funcionam para sanar o mal que sempre existiu no meio. Os sujeitos discursivos são movidos pela utopia de um Estado sem problemas.

1.3 POLÍTICA, RELIGIÃO E PODER

O discurso político, segundo Maingueneau (2015), não é constituinte, por não se legitimar a si mesmo, tendo que se apoiar em discursos verdadeiramente constituintes para ter sua autoridade. Discursos constituintes como o religioso e o filosófico se autorizam a partir de um Absoluto. Concluimos, por outro lado, que, se o discurso político não poder ser chamado “constituinte”, ao menos é possível que o classifiquemos como “discurso *de ordem*” por se vestir da autoridade filosófica e religiosa em seus termos. O governo e a igreja são duas ordens ideológicas. Ocorre, às vezes, de o discurso político adaptar a linguagem religiosa e filosófica ao seu sistema para tornar-se incontestável, digno de culto. Portanto, não só os discursos religioso e filosófico são reverenciados, mas o político, quando este é adornado por aqueles. Tudo o que se fala sobre o Supremo é para ser enaltecido, e conseqüentemente tudo o que se fala sobre o *supremo* em nome do *Supremo*. A inscrição do sagrado no literário significa um envolvimento de discursos constituintes, mas nosso foco é pôr os discursos religioso e político, no mesmo patamar, como *discursos de ordem*, dentro do espaço ficcional, isto é, no conto “El matadero” de Echeverría. Todo discurso de ordem, ao ser enunciado, espera uma submissão, entendida como um culto. O sacrifício é a forma máxima de culto a um discurso, legitimado e divinizado por uma ordem ideológica – política ou religiosa, no caso do relato mencionado.

Antes de pensarmos no discurso político na literatura, é importante conhecer as suas características próprias, a relação linguagem e política. O próximo passo seria discutir a respeito do discurso religioso cristão, para que seja possível na sequência interpretar o vínculo existente entre as duas ordens ideológicas, as quais acabam por controlar a atuação dialética e física dos subordinados.

1.3.1 O Governo como aparelho repressivo de Estado

Quando afirmamos que o discurso político é um discurso de ordem, pomos *ordem* como sinônimo de *poder*, que regra, regula, comanda, controla, sujeita, como o faz van Dijk (2015) em sua obra *Discurso e Poder*. O holandês aborda o poder agregado ao *social* e não ao *individual*, limitação necessária também para este capítulo, uma vez que falar da literatura romântica de um país que há pouco fora colônia é falar de literatura de massas, classes, de grupos, e não psicológica, *monological*, características mais enfáticas das ficções dos séculos XX e XXI. Ele define “[...] essencialmente poder *social* em termos de *controle*, isto é, de controle de um grupo sobre outros grupos e seus membros” (VAN DIJK, 2015, p. 17) (grifo do autor). Este era o esquema político da Buenos Aires do ditador Rosas, principalmente no seu segundo mandato da província de Buenos Aires (1835 – 1852): insinuava-se o controle do grupo federal sobre o grupo unitário. A federação lutava pelo controle do discurso, da mente e das ações dos governados, pois “[...] se o discurso controla mentes, [...] mentes controlam ação”²⁶. Aplicado de outra forma, mentes controladas propiciam ações que dignifiquem àquele que está no controle: “[...] se somos capazes de influenciar as mentes das pessoas [...], podemos indiretamente controlar (algumas de) suas ações, tal como sabemos, a partir da persuasão e da manipulação”²⁷.

Com o auxílio de van Dijk, conseguimos finalmente preencher a lacuna teórica das páginas precedentes. Cada sujeito está submetido a honrar sua formação discursiva através das enunciações, e das ações. Aqui, acabamos de encontrar a ponte que liga o discurso ao ato. O sacrifício é impossibilitado de ocorrer se o sacrificador não é capaz de justificá-lo, se ele não consegue danar a vítima com as palavras, ao passo que o discurso não existe se não for para controlar as ações dos sujeitos, depois de suas enunciações.

O sacrifício não apenas acontece, mas há um “porque” e “para que” capazes de explicá-lo. O discurso soberano, de ordem, não apenas influencia outros discursos a que sejam compatíveis aos interesses daqueles que detêm o poder²⁸, o culto deve deixar de ser labial para ser físico e, no fim de tudo, espiritual: esse seria um caso, segundo Rousseau (Cf. 2001, p. 39), de atender ao *soberano*, de realização fatal de suas vontades supremas.

²⁶ Ibid., p. 18.

²⁷ Ibid., p. 118.

²⁸ Cf. Ibid.

O discurso político é, por sua natureza, sedutor. Logicamente, “[...] não há necessidade de coerção se se pode persuadir, seduzir, doutrinar ou manipular as pessoas” (VAN DIJK, 2015, p. 23). Claro que o labor político é de suma importância e seu valor positivo deve ser considerado²⁹, mas temos que seguir essa linha principalmente por fazermos menção a um contexto político ditatorial tão presente no nosso objeto literário. Acontece que todo governo não consegue nem coagir nem seduzir por completo os seus governados, e na gestão de Rosas não foi diferente. Ele e todo Partido Federal deveria ser cultuado, mas por outro lado havia os denominados “unitários” com outra visão política, dignificando suas ideologias e crenças através de novos discursos, ou mediante defesa corporal.

Há discursos no interior dos sistemas de poder ao mesmo tempo que há poder nos atos discursivos. A análise crítica do discurso (ACD) e/ou os estudos críticos do discurso (ECD) de van Dijk atestam que a persuasão e manipulação ocorrem precisamente quando se faz uso abusivo do poder. Cremos, por outro lado, que qualquer tipo de discurso tem o poder de persuadir e manipular, por mais que quem o enuncie não esteja no comando de algum grupo ou comunidade. Isso é certo, e o comprovaremos dentro do próprio conto “El matadero”, no qual personagens se mostram comprometidos em defender ideais alheios àqueles tutelados pelo governo *rosista*. Portanto, a atitude de desrespeito à ordem, ao poder, não significa independência ou egocentrismo por parte desses personagens, senão louvor ao estranho, ao outro, que no momento não está no poder. A vida de Esteban Echeverría é marcada pela admiração e culto da política francesa pós-revolução, ainda que o mesmo modelo jamais houvesse sido instalado na Argentina. Resumindo, não é necessário que certos idealizadores cheguem ao trono para poderem comandar, governar.

Althusser (1970), em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, associa o poder ao Estado, cujos aparelhos funcionam para que este poder seja mantido. Sua manutenção significa a perpetuidade da ideologia (e da classe) dominante. Embora seu modo de analisar a *ideologia* com o afã de “[...] ressuscitar um marxismo científico desembaraçado das escórias dos regimes que se valem dele” (DOSSE, 1993, p. 329

²⁹ Perspectiva não abordada pelo holandês, já que ele lança seu olhar ao *abuso de poder*, levando em conta como isso pode resultar nas desigualdades e preconceitos sociais. Ricœur (1990), por sua vez, tenta escapar da tendência de atribuir a negatividade a toda ideologia, como fazem os marxistas.

apud VAISMAN, 2006, p. 249), seja alvo de críticas merecidas³⁰, podemos reter do francês ideias e conceitos que nos interessam, inclusive, por nosso olhar estar voltado, não à contemporaneidade, mas ao século XIX, quando o socialismo na América estava longe de ser uma utopia.

Para o filósofo, baseando-se em Marx, a estrutura da sociedade é compartilhada em *infraestrutura* e *superestrutura*. A primeira diz respeito à base econômica, “[...] «unidade» das forças produtivas e das relações de produção” (ALTHUSSER, 1970, p. 25); a segunda “[...] comporta em si mesma dois «níveis» ou «instâncias»: o jurídico-político (o direito e o Estado) e a ideologia (as diferentes ideologias, religiosas, moral, jurídica, política, etc.)”³¹. Para o marxismo tradicional, na visão de Althusser,

[...] o Estado é uma «máquina» de repressão que, permite às classes dominantes (...) assegurar a sua dominação sobre a classe operária para a submeter ao processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista) (ALTHUSSER, 1970, p. 31).

Em outras palavras, Althusser busca certificar que é através do Estado que as classes pretendem chegar à dominância, ou, se já são, manter-se como dominantes, isto é, atuando como componentes da superestrutura da sociedade que dependeria do funcionamento das relações de produção ao seu favor (infraestrutura). Essa dominância não acontece por acaso, ou por tal classe deter o poder do Estado, mas por intermédio do que ele chamará de *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE). Com isso, ele julga ter, de alguma forma, complementado as ideias marxistas anteriores que, segundo o autor, resultaram em apenas conceber o Estado como aparelho de Estado³². O francês chamará esse *aparelho de estado* de *aparelho repressivo de estado*, que compreende o Governo, a Administração, a Polícia, os Tribunais, as Prisões, etc., funcionando pela violência, em suas formas físicas ou não físicas (simbólicas)³³. Já os AIE se apresentam no aspecto de instituições distintas e especializadas, públicas ou privadas³⁴: o AIE religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, da informação e cultural³⁵. No entanto, o filósofo ressalva que o aparelho repressivo de Estado não é plenamente repressivo, mas funciona também

³⁰ Sua forma de relacionar a *ideologia* ao *inconsciente* o faz revelar-se “bastante distante das formulações próprias a Marx, aproximando-se, desse modo, a itinerários analíticos que nada têm a ver com os textos marxianos propriamente dito” (VAISMAN, 2006, p. 261).

³¹ *Ibid.*, p. 26.

³² Cf. *Ibid.*, p. 36.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 43, 47.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 43, 45.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 43-44.

pela ideologia, assim como os aparelhos ideológicos de Estado também podem funcionar pela repressão³⁶.

Ao formular suas teses acerca dos aparelhos ideológicos de Estado, Althusser buscou discorrer a respeito da *ideologia* relacionando-a ao *sujeito*: “[...] a categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia, na medida em que toda a ideologia tem por função (que a define) «constituir» os indivíduos concretos em sujeitos”³⁷. Desse modo, o contato do indivíduo com a ideologia o faz sujeito, sua existência enquanto sujeito é uma existência enquanto sujeito ideológico. A ideologia é uma concepção de mundo, são crenças que explicam o porquê e revelam as condições da existência do sujeito, é a base discursiva dos aparelhos de Estado. Ela não tem história (Cf. Althusser, 1970, p. 75). Assim, os indivíduos são sempre-já sujeitos, porquanto “[...] a ideologia sempre-já interpelou os indivíduos como sujeitos”³⁸. Tal afirmação o aproxima de Freud, que da mesma forma classificou o inconsciente como sempiterno, sem história. Logo, “[...] a ideologia funciona para a sociedade do mesmo modo que o inconsciente para o indivíduo” (VAISMAN, 2003, p. 263).

Entretanto, é explanando a respeito da ideologia religiosa cristã que Althusser toca em um ponto chave. O sujeito pertencente à formação discursiva religiosa é submetido ao Sujeito, em maiúsculo, a saber, Deus. É possível que imaginemos a mesma situação no funcionamento de todos os aparelhos discursivos de Estado: no governo, o governante; na família, o pai; na escola, o professor; na justiça, o juiz; na igreja, o reverendo; daí por diante. Assim como Deus, essas figuras citadas podem ser tratadas como Sujeitos. Elas representam a autoridade do aparelho ideológico, ou repressivo de Estado. O maiúsculo indica sua legitimação, soberania, transcendência.

Cada formação discursiva encabeçada por um Sujeito deve ser cultuada. Não pode haver oposição. Por tais razões, os aparelhos ideológicos de Estado também funcionam pela repressão. Claro que o modelo cabal de igreja repressora é a Igreja da Idade Média, e dos governos repressores as ditaduras, mas não podemos esquecer, como o próprio Althusser nos recorda, que não obrigatoriamente essa repressão deverá ser física. Muitas igrejas e governos se mantêm ou funcionam como repressoras utilizando formas simbólicas.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 46-47.

³⁷ *Ibid.*, p. 94. (grifos do autor).

³⁸ *Ibid.*, p. 102.

1.3.2 O discurso religioso usado para legitimar e divinizar a violência do Governo

Na Argentina do século XIX, a Igreja Católica funcionava como aparelho ideológico religioso. Importa-nos, desde agora, refletir no poder, em primeira instância, do governo, da igreja, mas atentos à fatalidade de esse poder se revelar mediante o discurso, enquanto persuasivo, ameaçador e condenatório. Submissão se espera do governado ou do cristão: um poder é terreno, o outro espiritual. Aplicando ao contexto da obra “El matadero”, a *classe dominante* comporta Rosas e seus aliados: eles estão no comando do Estado, que acaba por funcionar como aparelho, porque não se vale do seu próprio senhorio, mas do auxílio de ideologias ou repressões. O principal auxílio é o do aparelho ideológico religioso cristão – a Igreja (Católica).

Rousseau (2001, p. 187), ao falar do Cristianismo, comenta sobre a existência de três espécies da religião. Existe a que, “[...] alicerçada num único país, fornece-lhe os deuses, os patronos próprios e tutelares; possui seus dogmas, seus rituais, seu culto exterior prescrito por leis”. Essa religião é a que paganiza todo tipo de culto a um deus estrangeiro; diviniza o Estado, e funciona por esta supremacia terrena. Um tipo de religião diferente da dos Evangelhos, “[...] desprovida de templos, altares, ritos, limitada unicamente ao culto interior do Deus supremo”³⁹. O Catolicismo a favor do Governo de Rosas é o cenário da Buenos Aires do século XIX; submeter-se a Deus quer dizer submeter-se a Rosas e vice-versa. Mas a escolha de tomar como aliado o poder divino, não deve ser compreendida por possuir este uma soberania inquestionável, mas por apresentar o discurso religioso, naturalmente, um alto nível de persuasão.

Sabemos que a persuasão é a finalidade da *retórica* aristotélica – “[...] entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005, p. 95) – e se dá através do discurso, com o intuito de convencimento. Não é nossa pretensão problematizar a persuasão pela perspectiva da retórica clássica, por ser a retórica a arte que eleva o indivíduo por sua perita (red)arguição. O que queremos elevar aqui é a perícia do tipo de discurso enunciado pelo sujeito.

³⁹ Ibid.

Em certa passagem bíblica, quando o apóstolo Paulo fora preso, o rei Agripa presumiu que o seguidor de Cristo quis persuadi-lo a ser cristão, logo após ter feito sua defesa, contando-lhe sobre a vida ímpia e a de convertido⁴⁰. Numa carta enviada a Tito, o mesmo Paulo lhe lembra do poder da doutrina, que quando a pregasse seria capaz de “[...] convencer os contradizentes”⁴¹. Althusser não faz nenhuma ressalva quanto à atuação da religião na sociedade, deixando transparecer que *ela* serve exclusivamente como aparelho ideológico de Estado. Através dessas citações bíblicas, pelas quais se fundamentam religiões cristãs, podemos inferir que, antes de servir-se de aparelho, a religião, ou o discurso religioso, é persuasivo em seu sentido puro, isto é, espiritual. Assim, nos contrapomos às afirmações do filósofo, por sustentar a ideia do funcionamento apenas material da religião: o cristão é persuadido antes por uma força não-humana, um ser supremo. Como complemento, podemos citar aqui o trabalho de José C. Pereira (2008), o qual, baseando-se em Bourdieu (1998), leva em consideração o poder religioso como poder *simbólico*, que existe “[...] porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” (BOURDIEU, 1998. p. 188 *apud* PEREIRA, 2008, p. 84).

Muito do caráter persuasivo do discurso religioso, porém, deve-se ao fato de *ele* apresentar aos sujeitos o ônus da não-submissão a Deus. Logo, o discurso religioso de ordem não é só soberano e persuasivo, mas também ameaçador: o castigo pelo não-convertimento é a condenação eterna ao inferno. Dessa forma, o sujeito é persuadido por sentir medo do ônus – ser ímpio e por isso ser condenado ao desprezo eterno⁴², e não por se encantar com a retórica dos que discursam acerca da esperança das delícias da vida eterna⁴³ – que seria o bônus. Portanto, persuasão, medo, ameaça, castigo, estão muito bem interligados no campo da política e da religião, sendo esta última muito mais impactante por tratar de questões eternas. Rudolf Otto (2007), quanto ao caráter do sagrado, aponta sobre o seu *mysterium tremendum*, mistério arrepiante, atentando ainda sobre a relação semântica entre as palavras *temor* e *tremor*, sensações ou sentimentos que se tem de um Deus terrível⁴⁴.

Uma forma de tornar um governo implacável, provocador de arrepio e tremor, é trasladando este Deus ao Governo. As relações entre religião e política são antigas,

⁴⁰ Cf. Atos 6.

⁴¹ Cf. Tito 1: 9.

⁴² Cf. Daniel 12: 2.

⁴³ Cf. Mateus 6: 20.

⁴⁴ Cf. Neemias 1: 5; 4: 14; 9: 32.

e as vislumbraremos no conto “El matadero”. Rousseau (2001, p. 182) afirmou que, “[...] estando cada religião circunscrita unicamente às leis do Estado que as prescrevia, não havia outra maneira de converter um povo senão submetendo-o [...]”. Para essas formas de Estado, como as ditaduras, um povo redimido, apto para ter morada no céu, é um povo subjugado pelo sistema político. O ditador seria como Deus na terra, agiria como este o faria; suas decisões são incontestáveis, porque visa, segundo seu ideário, o bem comum de sua comunidade. Não importa que o povo seja inculto, o modelo fiel de barbárie, se for obediente, se cultuar este ditador como se fora sacro; não interessa ainda se o ditador é violento, porque a comunidade saberá que é preciso sê-lo, sim, para conter as atuações heréticas e pagãs dos opositores, mesmo que, para purificação de todo o grupo, eles tenham que ser sacrificados, ou, que os que se deixam subjugar se sacrifiquem (como um martírio) com o mesmo intuito.

Portanto, é exatamente a ordem, o poder, que liga a política à religião, mas não somente isso: seus discursos se parecem, e chegariam a se confundir se não fossem distribuídos em planos distintos, materiais e espirituais. Podemos afirmar que há religião na política como política na religião, mas com aplicações distintas das suas, se é que podemos afirmá-lo, essências. Se no Governo a religião é usada como aparelho ideológico para persuadir, controlar a comunidade, com a intenção de que o poder governamental se estabeleça, ou se perpetue, na religião, a inscrição da política tende a disfarçar o caráter ou as missões espirituais das instituições que estariam a serviço do Supremo. Ainda sobre essa relação, Pereira (2008) aponta que o poder religioso legitima o político, “[...] ao passo que a ação política também pode servir de retaguarda para garantir a legitimidade religiosa” (p. 83), indicando, além disso, que as formas de organizar-se e administrativas da religião se aproximam dos métodos políticos.

Na Bíblia (adotada pelo Cristianismo), o poder político é divinamente legitimado, porquanto “[...] não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus” (ROMANOS 13: 1). Logo, novamente, a submissão ao governo quer dizer submissão a Deus. Dessa forma,

[...] posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue toda

afirmación relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica. (CORTÉS, 2003, p. 3).

No último capítulo de *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser defende que, ao funcionar a Igreja como aparelho ideológico, ela interpela os indivíduos em sujeitos, fazendo com que estes se submetam a um Sujeito (em maiúsculo – Deus), a fim de que seu poder não seja descentralizado. Depois disso, sua tese é que há uma ambiguidade no termo *sujeito*: ao mesmo tempo que ele é livre, responsável por seus feitos, é também “[...] um ser submetido, sujeito a uma autoridade superior, portanto desprovido de toda liberdade, salvo da de aceitar livremente a sua submissão” (ALTHUSSER, 1970, p. 113). Deus é chamado também de Sujeito, porque no seu caso, ele está subordinado tão-somente à sua vontade⁴⁵. A ideologia faz de indivíduos concretos sujeitos concretos, e em algum momento da vida esses sujeitos perceberão que contribuirão ou contribuem para o funcionamento soberano do Estado através de certo(s) aparelho(s).

Com a inclusão das teorias e teses de van Dijk e Althusser, sentimos a necessidade de reforçar nossas considerações sobre discurso e interdiscurso. Passarmos pelos dois teóricos supracitados foi inevitável, se nosso intento, para que pudéssemos chegar ao segundo capítulo solidificados, era a passagem do poder do discurso enquanto linguagem, texto, ao seu poder proporcionador de movimentos, ações.

Quando Althusser (1970) advoga que o indivíduo sempre *já* foi sujeito, porque de alguma forma *já* foi interpelado pela ideologia, sendo a ideologia *geral* eterna e de origem inimaginável, traduz o que, sob outra perspectiva, Bakhtin (2006 p. 58) ressaltara: “[...] o conteúdo do psiquismo “individual” é, por natureza, tão social quanto a ideologia”; é o que influenciará a Pêcheux (1975, p. 156) “[...] considerar o *efeito de pré-construído como a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito...* ao mesmo tempo em que é *“sempre-já sujeito”*” (grifos do autor); como também a Orlandi (2008, p. 48), a qual defende que a ideologia “[...] faz com que haja sujeitos. O efeito ideológico elementar é a constituição do sujeito”. Todas essas teorias comungam em ilustrar, aplicando o sentido lacaniano, o *eu* refletido no Outro, isto é, “[...] o sujeito se vê [...] no outro, num outro lugar. É por isso que ele tem um eu, que é imaginário, constituído à imagem e semelhança do outro” (BRAUER,

⁴⁵ Cf. Isaías 46: 10.

1994, p. 309). O discurso, afinal, é assumido no bojo de um interdiscurso, “[...] só adquire sentido no interior de um imenso *interdiscurso*” (MAINGUENEAU, 2015, p. 28) (grifo do autor) exatamente pela presença inevitável do outro em nossa “performance” comunicativa.

O interdiscurso que queremos destacar aqui é a conexão entre a ideologia política e religiosa nas enunciações dos sujeitos discursivos, de personagens fictícios como os de “El matadero”, e da mesma forma a relação entre temas e figuras pertencentes a esses dois campos discursivos distintos no conto, algo que será visto e analisado no terceiro capítulo deste trabalho. Através do discurso, os indivíduos são interpretados enquanto sujeitos pelo motivo de promulgarem a soberania do Sujeito tanto da ordem ideológica ditatorial quanto o Sujeito da ordem religiosa. Esse culto ao Sujeito, em maiúsculo, é prestado sempre por uma pluralidade de sujeitos, de mesma formação discursiva, submetidos à mesma ordem ideológica.

Não é preciso ser marxista ou pós-marxista para notar uma mesma ideologia inserida em enunciações de determinada diversidade de sujeitos discursivos. O sujeito é sujeito à medida que outros já o foram, ou são, até para poder existir no mundo, sobreviver, e conhecer-se a si próprio. Foucault (2008, p. 112), por exemplo, defendeu que “[...] não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha em torno de si, um campo de coexistências”. Essa indispensabilidade do outro também é reforçada por Sartre (1997, p. 290 – 291): “[...] necessito do outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro”. Em resumo, todo discurso é um caso por excelência de interdiscurso, de uma interação entre ideologias e sujeito. O indivíduo é interpelado pela ideologia e se torna sujeito ainda que não tenha conhecimento disso⁴⁶. Digamos que é através do discurso que a ideologia se conecta com o indivíduo: mediante o discurso proliferado por aparelhos ideológicos específicos: família, escola, partidos, igrejas..., ou por ordens ideológicas não institucionalizadas ou não vigentes. Para que a ordem ideológica continue dominante, ou chegue à dominância, é necessária a pregação massiva de sua supremacia, que acabará, por consequência, tendo que negatizar e, em última instância, amaldiçoar os que a ela se rebelarem.

⁴⁶ Isso acontece com a criança que, antes de nascer, “[...] é [...] sempre-já sujeito, designado a sê-lo na e pela configuração ideológica familiar específica em que é «esperada» depois de ter sido concebida” (ALTHUSSER, 1970, p. 103).

Interessa-nos no capítulo posterior problematizar o sacrifício, vendo-o, antes de tudo, como um ato ritualístico de culto a um discurso tido como soberano, patrocinado por uma ordem ideológica crida como suprema. Oferecer-se como um sacrifício (martírio) ou sacrificar um *outro* são cerimoniais vistos na maioria das vezes como religiosos, na intenção de purificar-se a si mesmo ou pela redenção de toda uma comunidade. Mas durante a história das civilizações, do conflito de culturas, das guerras pelo poder terreno, o sacrifício tornou-se um cerimonial político, no qual a busca pela redenção da comunidade é um subterfúgio do Estado (ou do Governo ditatorial) quando este quer, na verdade, que seu poder não seja descentralizado. Nosso olhar ao texto literário, a “El matadero”, não será, reprisemos, de um historiador, teólogo, filósofo, político, mas de um crítico literário, atentando aos discursos extraliterários, mas nunca deixando de lado a semântica do texto ficcional.

1.4 O DISCURSO LITERÁRIO

A literatura suplica uma hermenêutica. Isso é o que afirma um dos teóricos da Análise do Discurso, Dominique Maingueneau, em sua obra *Discurso literário* (2016). Quando se exige das obras ficcionais um trabalho interpretativo, é porque *elas* abrem espaço para que discursos das mais distintas *espécies* tenham vida nos seus termos. Dito de outra forma, se narrador e personagens interagem, tratam de temáticas diversas e adversas, atuam em campos que não o literário (jornalístico, policial, gramatical, geográfico, biológico...), doutro lado, há uma interação exclusiva entre autor/obra e leitor/intérprete. Tal poder da literatura fará com que Maingueneau (2016) a estude como *discurso constituinte*, ao lado do discurso filosófico, religioso e científico. Sendo discurso constituinte, o texto ficcional requer intérpretes. Isso quer dizer

- que o texto é digno de interesse, que é singular, extraordinário: por meio dele, uma fonte transcendente envia uma mensagem;
- que essa mensagem trate de questões relativas aos fundamentos;
- que essa mensagem seja necessariamente oculta;
- que haja necessidade de uma exegese, de uma “leitura” não imediata do texto, para decifrá-lo [...] ⁴⁷.

⁴⁷ Ibid., p. 72.

O intérprete não é um simples leitor, tampouco extrairá do texto o sentido único, em se tratando de ficção: “[...] por mais que os intérpretes se esforcem, está estabelecido que eles não poderão esgotar a *hermeneia* [interpretação]”⁴⁸. A *hermeneia* de textos literários sempre se encontra a caminho de um infinito.

Maingueneau (2016) também atenta para o fato de nos discursos constituintes não haver “[...] “autor” no sentido usual; o autor só o é ao ser o ministro de uma instância sem rosto”⁴⁹. Nesse sentido, a autoridade do autor, mais do que questionada, é anulada: a autoridade é agora da obra, exclusivamente⁵⁰, e deste modo a súplica por intérpretes será ainda maior. Com base no francês, ao invés de existir um diálogo entre *autor e leitor*, há no texto literário o diálogo entre *obra e intérprete*, segundo a hipótese de que a literatura, por ser discurso constituinte, destrona o autor e aguarda por leituras de hermeneutas. Os discursos constituintes, por apresentarem o que entendemos como *autores simulados*, promoverão, ainda, um contato muito mais facilitado com textos, também constituintes, de outra natureza: os contatos entre literatura e ciência, religião, filosofia, serão corriqueiramente vistos, compreendidos⁵¹ (Cf. MAINGUENEAU, 2016, p. 60) e analisados, porquanto são textos sem “dono”.

Discorrer um pouco sobre o que o autor acima defendeu como *discurso literário* não significa nos desvirtuarmos do foco temático aqui proposto. Todos os atos sacrificiais que aconteceram literalmente numa sociedade como a argentina ao serem transcritos, passados, à literatura, propiciaram uma abundância de interpretações, pelas quais é impossível esquivar-se de elementos míticos, miméticos, simbólicos e metafóricos das obras, e aceitá-las como registros unívocos da história das comunidades que elas apresentam.

Por causa da nossa posição de hermeneuta, o elemento sacrificial presente no conto é interpretado através de um “porque” e “para que”, e não visto simplesmente como consequência de problemas psicológicos dos sujeitos. O discurso constituinte religioso é capaz de sujeitar sujeitos (e também o discurso não constituinte político quando se apoia em sua filosofia [ou vertente religiosa]), de fazer com que esses *sujeitados* reajam linguisticamente através de novos discursos, ou discursos de

⁴⁸ Ibid., p. 73 (grifo do autor).

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Cf. Ibid., p. 74.

⁵¹ Ibid., p. 60.

defesa, (que não são puramente autênticos, mas contaminados por outros, anteriores e exteriores); e, mais do que isso, todo discurso constituinte provocará o movimento do sujeito 2 ao ser enunciado: esse movimento poderá ser físico, em últimas instâncias, posto que seu caráter ideológico pede implícita ou explicitamente tal forma de homenagem. Entendamos *movimento* como *(re)ação* do sujeito. O discurso, ao ser enunciado, apreendido, tem como finalidade exigir um culto. Todas essas tensões interdiscursivas serão permitidas pela literatura, flagradas nas relações entre narrador e personagens, metaforizadas, no fim, para que a literatura seja promovida, não como arte apenas, mas como discurso constituinte.

Ricœur (1976), doutra forma, deterá sua atenção à capacidade de as palavras estenderem a sua semântica, suas significações. Por tal razão, o filósofo sustenta a ideia de que o texto escrito é superior às demais formas, e evita o estudo do ato perlocucionário do discurso, pois “[...] assustar, seduzir, convencer, etc. – é o acto menos comunicável do acto de linguagem, porquanto o não linguístico tem prioridade sobre o linguístico em tais actos” (RICŒUR, 1976, p. 29). A Análise de Discurso não tem esse descompromisso pelo ato perlocucionário, porque “assustar”, “seduzir” e “convencer” são aparatos de ideologias, e são as ideologias que formam o discurso.

Talvez Ricœur defenda a primazia do escrito⁵² ou, mais especificamente, do texto metafórico, pela razão de que os personagens na ficção articulam palavras que, embora estejam para representar alguma(s) ideologia(s), podem infindar suas significações no trabalho da hermenêutica. A obra literária é entendida, portanto, como um texto discursivo autêntico, descompromissado com as limitações de significados forçadas pelas ideologias, e aberto ao enigmático, ao oculto, não-revelado, metafórico, simbólico, mítico.

Outro apontamento interessante e importante do francês é que “[...] com o discurso escrito, a intenção do autor e o significado deixam de coincidir”⁵³. Ricœur defende a autonomia semântica do texto, ponto crucial para o tipo de hermenêutica do discurso que ele propõe. O analista de discurso Maingueneau também crê que o autor não possui o senhorio do texto, nem está nele a chave para que se faça uma análise irrepreensível da obra, mas ainda acrescenta que nem por isso a ênfase da interpretação deve ser direcionada tão-somente à sua semântica. Tal comportamento significa, para a Análise do Discurso, aceitar a antiga equação Texto + Contexto =

⁵² “[...] a escrita é a plena manifestação do discurso” (Ibid., p. 37).

⁵³ (Ibid., p. 41).

Discurso, focalizando, ainda que com maestria hermenêutica, apenas o poder do texto.

Portanto, a literatura não pode ser vista, apesar de tudo, como apenas um trabalho de escrita: o conteúdo literário não é a própria literatura. Mesmo nas obras metalinguísticas ou *metaliterárias*, personagens farão, ainda que de maneira bem sutil e implícita, menção a um mundo que não lhes pertence. Tal menção torna o texto discurso, já que adiciona *nele* a referência, além do seu sentido: nas palavras de Ricœur, “[...] o “quê” do discurso é o seu “sentido”, o “acerca de” é a sua referência” (RICŒUR, 1975, p. 31).

Durante o percurso de defesa da escrita como o autêntico acontecimento discursivo, o filósofo certifica que o texto escrito exige, para quem for interpretá-lo, uma hermenêutica não precisa para uma interpretação do texto oral. Para a interpretação de um discurso escrito, ou, conforme Maingueneau (2016), de um discurso literário, exigir-se-á do leitor o comportamento de intérprete: “[...] a palavra escrita [...] cortou os seus laços com o sentimento, o esforço e o dinamismo do pensamento. A respiração, o canto e o ritmo acabam e a figura ocupa o seu lugar. Arrebata e fascina, dispersa e isola” (RICŒUR, 1975, p. 51). No meio do conto “El matadero”, o narrador relata que “[...] la escena que representaba en el matadero era para vista no para escrita” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 227). Contradizendo o narrador, é a escrita, o relato, o conto que absorverá o fascínio da população. Ler “El matadero” é adentrar nesse ambiente sacrificial sem precisar vivenciar, estar *presentificado* ali, porque a literatura tem a virtude de se perpetuar, estando o tempo e o espaço sob seu senhorio.

De acordo com a compreensão de interdiscurso, de que cada discurso enunciado já é um caso interdiscursivo, pois o sujeito formula um discurso presente de acordo com a aceitação, adaptação e recusa de discursos antecedentes ou do seu meio atual, podemos afirmar que a literatura é um espaço interdiscursivo incontestável por hospedar vários personagens enunciadore e defensores de discursos das mais variadas espécies, e de distintas formações discursivas.

O texto literário não só congrega sujeitos discursivos personagens, mas às vezes os mesmos podem ser associados a personagens de narrativas semelhantes. As ficções se parecem porque contêm o mesmo *mythos*, o objeto modelo, às vezes a mesma figura ou o mesmo tema. Assim se configura a interdiscurividade do texto literário: figuras e temas de textos sagrados, por exemplo, se repetem, da mesma

forma elementos das tragédias clássicas, como ocorre com o relato de Echeverría. Em “El matadero”, um dilúvio alaga Buenos Aires, e esse evento nos induz a lembrar do texto fundante da inundação no Gênesis. Neste livro, a narrativa expõe o discurso religioso judaico; em “El matadero”, o tema do dilúvio compõe o discurso religioso católico, e também faz parte do discurso político ditatorial.

A Hermenêutica de Ricoeur, na medida em que privilegia o discurso escrito, presta sua atenção à significação. Importa considerar a extensão semântica que os discursos podem alcançar. É aí que o filósofo observa a primazia do texto literário (Cf. RICŒUR, 1975, p. 57). Há na literatura um excesso de sentido, propiciado sobretudo pelas metáforas e símbolos inseridos na ficção. A metáfora não se refere à semântica de uma palavra, mas à semântica da frase, propondo, nas palavras do autor, uma inovação de significação, e não “[...] uma associação simples baseada na semelhança” (RICŒUR, 1975, p. 63 – 64). O intento de Ricoeur no terceiro capítulo da obra supracitada é, exatamente, defender que a literatura tem uma definição semântica pura, e assim a teoria de que as conotações metafóricas são revestidas de evocações emotivas, sem o efetivo uso cognoscitivo, dotadas do extra-semântico, deve ser superada, e substituída pela tese da existência exclusiva da ambiguidade semântica no texto ficcional⁵⁴.

A crítica à concepção metafórica clássica se dirige sobretudo a Aristóteles, o qual desprezou a vivacidade da metáfora, colocando-a como um mero elemento de substituição. Em outras palavras, em sua *Retórica*, o uso da metáfora significa trazer um termo a uma significação alheia à sua significação “original”. Essa concepção é perigosa, pois implica afirmar que a metáfora se reduz a palavras, e palavras soltas, tendo, por outro lado, a metáfora, “[...] a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra”⁵⁵. Por isso, o francês prefere antes falar de *enunciação metafórica* que de *metáfora*, para, precisamente, declarar que frases são metafóricas, e por conseguinte o texto. Metáfora, então, não pode ser uma substituição, ou, em palavras nossas, um furto, empréstimo de um termo alheio, mas, segundo o filósofo mais uma vez, “[...] uma criação instantânea, uma inovação semântica que não tem estatuto na linguagem já estabelecida e que apenas existe em virtude da atribuição de um predicado inabitual ou inesperado”⁵⁶.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 58 – 59.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

Quando a metáfora propicia uma inovação semântica ao texto é que os símbolos começam a surgir, dado que “[...] as metáforas são precisamente a superfície linguística dos símbolos”⁵⁷. As metáforas são passíveis de um olhar plenamente linguístico, já que seu valor é cognoscitivo e não emotivo como propõe seu conceito pioneiro. O mesmo não acontece com os símbolos, submetidos a uma ordem linguística e não linguística, a um movimento semântico e não semântico. Enquanto as metáforas são de domínio linguístico, os símbolos, ainda que auxiliados pelo poder linguístico da metáfora, são pertencentes a diferentes campos de estudo. Assim, “[...] o símbolo permanece um fenômeno bidimensional na medida em que a face semântica se refere à não semântica”⁵⁸.

As teorias da metáfora e símbolo neste trabalho dissertativo são indispensáveis, posto que a análise do elemento sacrificial (do conto “El matadero”) proporrá uma interpretação do texto enquanto ficcional, com procedimentos ofertados pela crítica literária. Para a interpretação do discurso religioso na obra, não devemos desconsiderar jamais seu teor metafórico e simbólico. O próprio termo *matadero* (matadouro, em português) tem um sentido metafórico, e – por que não dizer? – simbólico. Não só o discurso religioso, mas também o político será revestido pelas metáforas, já que tais discursos funcionam como inquilinos da obra discursiva literária. Isso quer dizer que todo discurso extraliterário, por se fazer presente no espaço do discurso literário (Cf. MAINGUENEAU, 2015, p. 139 – 148), é ornamentado pelos instrumentos literários, deve admitir enroupar-se literariamente.

Ricœur, sendo um filósofo do discurso, aproxima linguística e literatura. A forma como conceitua metáfora e símbolo o ajudam nesse intento. Metáfora e símbolo são trabalhos da linguagem, do discurso, antes de se afugentarem ou migrarem a quaisquer campos extralinguísticos ou extraliterários. Os dois elementos são distintivos do discurso literário porque toda ficção tem o poder de tornar extensa sua semântica ao ponto de *infindar* suas significações, e esse poder é especialmente metafórico e simbólico.

“El matadero”, primeiro conto argentino escrito, é classificado por muitos como *relato*, o que pode fazer com que as leituras ignorem a possibilidade de infinidade da semântica ficcional, já que o termo está vinculado de forma mais íntima à historicidade do escrito. Vale destacar, porém, que a classificação da obra era o que de menos

⁵⁷ Ibid., p. 81.

⁵⁸ Ibid.

importava, e praticamente não houve, se nos voltamos às primeiras literaturas nacionais da América Pós-colonial. Juan María Gutiérrez, conta Gomes (2000, p. 577), “[...] no acertó a reconocer el texto como «cuento» y lo calificó de «fragmento», «borrador en prosa de poema épico», «ensayo», «cuadro de costumbres»”. “El matadero” é só um escrito taxado “marginal” presente no quinto volume das *Obras Completas*, de Echeverría, recopiladas por seu amigo Don Juan María Gutiérrez em 1874, o qual continha mais de setecentas páginas. Os volumes apresentavam poemas, tratados, projetos, manifestos, como também seu famoso *Dogma socialista*, pelo qual se pretendia “[...] mantener vivo el espíritu libertario que animó la campaña emancipadora y que la larga dictadura de Rosas (1835-1852) había pisoteado.” (OVIEDO, 2002, p. 25). E os gêneros eram confusos: texto político em forma de conto ou poema, críticas literárias em literaturas... Preferimos chamar, no entanto, “El matadero” de *conto*⁵⁹.

É certo, entretanto, que a prosa abre suas portas a temas, a discursos de outra ordem que não é a literária, mas nem por isso os discursos ali inscritos merecem uma interpretação unívoca, principalmente por habitarem o espaço literário. Aliás, os discursos são ainda mais interpretativos em narrativas curtas por serem estas mais enigmáticas (Cf. PIGLIA, 2004, p. 89).

Como gênero da literatura, o conto dá uma roupagem diferenciada ao fator discursivo. No romance, as implicações extralinguísticas e extraliterárias são mais evidentes, têm mais espaço, apresentam certa diversidade. No conto “El matadero”, são os discursos religioso, político e filosófico que se inscrevem, se entremeiam, durante um conciso tempo e em espaços delimitados. As enunciações são curtas.

Concordamos que a literatura promove um diálogo entre obra e leitor (intérprete), antes de qualquer outra relação. Essa interação é real. Já os discursos que entram na literatura, como o religioso, político, filosófico, são assumidos por sujeitos fictícios, os quais travam tensões e conflitos interdiscursivos entre si, funcionando como figuras, mimeses, representando contatos literais. Salientamos, enfim, que os personagens rivais, de formações discursivas política e religiosa divergentes, são participantes de uma narrativa de estrutura reduzida, e tal rivalidade ser-nos-á mostrada em linha reta, sem desvios.

⁵⁹ Quando usamos ou usarmos durante este trabalho o termo “relato” como referência a “El matadero”, entenda-se como sinônimo para “conto” – ficção, e não como equivalência a “relato histórico”.

Afirmávamos, em linhas atrás, que a oposição não é aceita no seio da comunidade. Que o discurso do Outro é negatizado e, em última instância, amaldiçoado. No segundo capítulo desta dissertação, buscaremos analisar os subterfúgios utilizados pela Ordem, para que o ato violento do derramamento de sangue da vítima sacrificável, executada pelo sacrificante pertencente àquela ordem ideológica, seja legitimada, justa, e não venha a ser vingada. Entre outras questões, nos esmeraremos para que seja exequível responder: por que o sujeito não se acostuma com a resistência do adversário? Por que derramar o seu sangue, se o seu discurso já foi violentado? Fato é que o tema do sacrifício transcende o plano humano. E eis a violência do sacrifício: ferir um inimigo já danado por palavras. Seria, acaso, porque o Verbo é violento?

CAPÍTULO II

2. O SACRIFÍCIO E SEU MECANISMO PARADOXAL

Já na introdução do primeiro capítulo perguntamos se o sacrifício é explicável. A argentina Josefina Ludmer (2002) dá o nome de *delito* ao crime que julgamos análogo ao sacrifício primitivo, e o classifica como *útil*, entre aspas. As mortes que ocorreram na Argentina recém-emancipada contribuíram, segundo ela, para a definição e fundação de culturas, para que estas pudessem se separar das não-culturas, ou para deixar evidente o que a cultura exclui ou deve excluir⁶⁰. Os considerados impuros são, da mesma forma no interior de civilizações modernas e contemporâneas, cortados, na esperança de que uma paz lhes superabunde. Tratar as mortes em “El matadero” como sacrifícios, é, portanto, compreender que essa cerimônia pode se entremear em quaisquer tempos e espaços, ainda que metamorfoseado em outros substantivos – crime, delito, assassinato, homicídio –, e propiciados por outros agentes – bandido, polícia, governo, sistema judiciário, igreja. Defendemos que o objetivo sacrificial segue o mesmo de outrora: honrar um discurso ideológico dominante, que indica o culpado, anátema, por meio de um discurso que o demonize, de danação, e que requer sua excomunhão, eliminação, morte.

Girard (1990, p. 27), em *A violência e o sagrado*, observa que o pensamento moderno enfatiza “[...] de modo demasiado exclusivo os aspectos literalmente maníacos da prática sacrificial”, de modo que não chega a compreendê-la racionalmente. De outra forma, o olhar moderno tende, a todo custo, a desassociar os elementos sagrados de toda realidade, tornando-os fúteis⁶¹. Nesse caso, as respostas para as questões acerca do *ser* humano não podem ser extraídas de um plano espiritual, sobre-humano, descompromissado com a exatidão científica. É, no entanto, impossível desvincular o sacrifício, por exemplo, de um traçado, pelo menos em sua última instância, espiritual, sagrado.

Girard, além disso, explica que o termo latino originário “sacer” compreende ao mesmo tempo o “sagrado” e o “maldito”, o maléfico e o benéfico⁶², consideração na qual também nos baseamos. O sacrifício é, por isso, sagrado, e revestido por suas

⁶⁰ Cf. Ludmer, 2002, p. 10.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 313.

duas facetas; o rito revela, por outro viés, o sagrado, já que é também uma violência. Sobre tal questão, comenta Girard (1990, p. 107): “[...] a violência humana é sempre considerada como exterior ao homem; assim, ela se funde e se confunde no sagrado, com as forças externas que pesam realmente sobre [ele]: a morte, as doenças, os fenômenos naturais...”. Com o sacrifício, paradoxalmente, o desejo do homem é que violências futuras não irrompam na comunidade.

Temos, a partir daqui, dois juízos acerca do sacrifício: *e/le* é um dos delitos que ocorrem para a formação e delimitação de culturas; *e/le* é um delito justificável, se há o intento de remissão de uma população. “El matadero” é uma ficção que expõe essa dupla rota do sacrifício, como discutiremos melhor no capítulo posterior. Entretanto, homens não morrem ou matam por um espiritual apaziguamento das violências repentinamente, sem motivações para tanto. Os poderes político e religioso são incisivos e persuasivos na decisão do sujeito, de ser o *sacrificante* ou o *sacrificado* (mártir), visto que possuem em seus termos discursos, por sua natureza, soberanos, que sujeitam. Então, não se trata de o poder religioso e político sujeitando sujeitos, senão os seus discursos, partindo do pressuposto que nem sempre os governos vigentes e as religiões mais universais são capazes de sujeitar a todos. Fosse pelo poder, todos seriam subjugados. Antes, são os discursos que subjugam: o que prova o fato de indivíduos se sacrificarem ou assassinares por uma política que sequer se instaurou onde eles vivem, ou por uma seita religiosa de pouquíssimos membros. Diremos que não é o poder maior que o discurso, mas o contrário. Privilegiando o discurso, a linguagem, o texto, as vozes, acabamos, ao fim e ao cabo, prestigiando a literatura.

As tramas ficcionais apresentam comunidades violentas. Nas tragédias, antes mesmo de sacrifícios ocorrerem, a violência já se fazia presente: fomes, pestes, enfermidades, desigualdades, desagregação social.... A partir daí todos buscam uma solução. A paz é um desejo de todos; as ideologias estão para culpar alguns sujeitos, ou tipo de sujeito, por essa paz que se perdeu. O discurso que dana o impuro deve ser proferido. Tal enunciação é violenta. A violência do discurso se converte, no último momento, na violência do sacrifício, acontecimento que reinstalaria a paz na comunidade, embora momentânea.

Girard critica o pensamento moderno, porque *e/le* cai no comodismo de classificar a violência como irracional. Tal ideia nos leva a crer que em um ato sacrificial não há pretensão alguma. Pelo contrário, o sacrificador busca que as

relações fraternas se refaçam. Levando em conta apenas um estudo antropológico do sacrifício, não teríamos nada mais a comentar. Porém, antes de uma reconciliação com o plano sagrado, de o demônio ou o deus ser consumido através da vítima ritual, há um culto a ideologias, políticas e religiosas (pensando em “El matadero”), um enaltecimento de discursos capazes de demonizar uns, divinizar outros. Certamente o francês não chegou a dissertar a este respeito por se limitar ao estudo de culturas primitivas e literaturas trágicas (tragédias). Mas é evidente que esses dois caminhos se cruzam.

Quando o discurso político é legitimado pelo religioso, mais uma vez com base em Maingueneau (2015), o sujeito, que é interpelado pela ideologia dominante formulada pela fusão dos ideais do Governo e as crenças da Igreja, está ainda mais vulnerável à defesa de seus credos por meio de formas violentas. Não trata-se apenas de honrar os discursos de uma ideologia dominante humana, mas de uma crida enquanto “divinizada”, que garantiria ao sujeito galardões, a começar pela remissão da comunidade a que pertence. O Sujeito da ordem política, isto é, o governante, tende a parecer o deus dos governados. As estruturas das ordens política e religiosa se entrecruzam intrinsecamente. Nesse caso, explica Justin Read (2016, p. 169): “[...] la teoría política definiría la soberanía en términos espirituales: la ciencia dada por Dios, el comportamiento licencioso permitido por esta licencia sagrada, o la secularización de la licencia sagrada para auto-justificar el poder real”.

Neste segundo capítulo, como durante todo nosso trabalho, não estamos engajados a defender o ato sacrificial, ocorrido para que discursos dominantes, sejam cultuados. Na verdade, é através de um olhar especial ao sacrifício que flagramos a potência da linguagem, do discurso, ainda mais quando este ritual é narrado literariamente.

Esquemmatizando: o sacrifício é um delito (Cf. LUDMER, 2002); mas é um delito que tem por função “[...] apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão de conflitos” (GIRARD, 1990, p. 27). O sacrifício é um crime, violento, que ameniza e disfarça violências anteriores, já evidenciadas em meio à comunidade, e as posteriores. Nosso olhar, no entanto, não se volta ao sacrifício pela perspectiva tão-somente antropológica, mas como ato que procede de uma submissão do sujeito às ordens políticas e religiosas, sobretudo quando estas atuam juntas na dominância discursiva. Na Buenos Aires do século XIX, a Igreja era aliada ao Governo de Rosas. Não aceitar os ideais do ditador significava uma desobediência ao próprio Deus.

Dessa forma, os *gauchos*, incultos, barbárie, os federais, submissos ao senhorio Igreja-Governo, sujeitos a um Governo “santo”, são autorizados a buscar a imolação dos que não se deixam subjugar, a saber, os civilizados, unitários, considerados culpados por toda a instabilidade do país, sujeitos danados e amaldiçoados no discurso dos federais. A morte destes, sob outra perspectiva, passaria a ter um valor especial, e simultaneamente utópico: suas lutas e sacrifícios em prol de um estabelecimento de um governo liberalista na Argentina, de discursos e ideologias que fariam a nação progredir, presumiam, não seriam debalde. Morrendo o unitário, consolida-se seu caráter divino, sagrado.

2.1 O TEMA DO SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO” – REVISÃO DA CRÍTICA

Quando falamos sobre compreender o sacrifício em “El matadero”, de Esteban Echeverría, não pretendemos assegurar que todas as análises que foram feitas do conto resultaram ineficazes, mesmo porque cada crítico tem seu olhar científico, viés de pesquisa, área de atuação. Os estudos realizados sobre o elemento sacrificial presente no relato não foram poucos, e todos contribuíram para que, inclusive, a ficção garantisse seu posto entre as obras mais importantes da literatura argentina e hispano-americana.

Déborah Balé (2011), em *La barbarie de la civilización. Usos y tensiones del discurso logocarnofalocéntrico en la construcción del enemigo político en Argentina*, explica muito bem sobre as dicotomias evidentes no relato, a saber, barbárie e civilização, o animal e o humano, o bestial/demoníaco e o espiritual/divino. A autora percebe o vínculo que há entre esses elementos antagônicos, precisando que aos personagens de “El matadero” não é facultado um caráter apenas: tanto a barbárie quanto os civilizados almejam propiciar o mal, a violência – o sacrifício. Tal pesquisa nos tem auxiliado para que entendamos como esses *duplos*, no final das contas, são tão emaranhados. Seu intento é o de desconstruir a violência do país a partir do momento em que vincula essas dicotomias, o que faz a ficcionalidade do texto ser esquecida. Semelhantemente, José Alves de Freitas Neto (2008, p. 195), comentou que, para Echeverría, “[...] a barbárie convive com a civilização: está incrustada nela e, portanto, suas fronteiras são tênues”. O pesquisador observou que quanto mais esses caracteres opostos se confundiam, mais o país carecia de identidade. Preferiu,

com isso, se esquivar dos elementos literários que aludem ao sagrado presentes no relato.

Irma Emiliozzi (2010, p. 22), no livro intitulado *Esteban Echeverría*, traça um estudo crítico sobre o Echeverría homem, político e escritor. Depois de analisar algumas de suas poesias, ela discute “El matadero” e o classifica como “obra em prosa singular”. Além disso, comenta acerca da forte linguagem do conto, da “[...] violencia del discurso, el efecto de violentar y horrorizar al lector”. Dentro do corpus de estudos que analisam o conto “El matadero”, ela é a pesquisadora que deu mais ênfase ao fator discursivo da ficção. Ressalta:

El narrador, utilizando el arma contundente de una fina ironía, parecería generar una guerra de discursos, el discurso de la masa contra el de la civilización. No hay federales contra unitarios, sino el discurso oficial contra el discurso patriota reflejado en las oposiciones: Despotismo/Libertad, Salvajismo/Ilustración y Brutalidad/Razón.⁶³

Em outras palavras, há, antes da imolação física, sacrifícios de discursos ou por discursos tidos como soberanos, dignos de louvor. Através da autora, não nos sentimos sozinhos em relacionar o poder do discurso (de ordem, soberano) como principal propiciador de uma ação violenta de um sujeito contra outro, embora com o diferencial de sempre referir a que domínios esses embates interdiscursivos fazem parte, e discutir este pertencimento.

Justin Read (2016), por sua vez, é, ao nosso ver, mais abrangente. Ele revela a qual ordem⁶⁴ pertencem esses discursos: à ordem política e religiosa; sustenta a tese de que o Governo, auxiliado pela Igreja, atua em “El matadero” para liquidar o contrato social, isto é, à medida que almeja um apaziguamento das massas, contribui para que os argentinos permaneçam em um não-lugar, não-subjetivados. O *vazio* do qual se refere Neto (2008, p. 191), que caracteriza a nação argentina, tem o mesmo valor de *deserto*, termo utilizado por Read (2016, p. 176). Buenos Aires seria um deserto porque na cidade não há nenhum humano: todos são animais, bestas ou demônios, incapazes de desarraigar-se da violência que os domina. É possível, contudo, ir além do que o autor propôs, ou seja, sair da tragicidade que o ato significa para a beneficência que aspira.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ *Ordem* aqui tem o sentido de sistema, categoria, classe, espécie, tipo, gênero, e não o de regra, norma, poder, sentido este que queremos transparecer quando nos remetemos aos discursos de ordem.

Iglesia (2010, n.p), de forma semelhante, atenta para a agressiva escrita de “El matadero”: “[...] es un relato sobre la violencia de los cuerpos que apuesta a producir con las palabras el efecto de violentar al lector, del mismo modo que las acciones violentan al héroe unitario”. Por outro lado, a autora evita concatenar os sacrifícios ocorridos à atuação conjunta entre governo e igreja no intento de subjugar os indivíduos. Similarmente, Arancet Ruda (2011, p. 256) declara que,

[...] más allá de las alusiones políticas, la muerte es en Echeverría un eje central. Eje que hoy consideraremos a partir de algunos vocablos que en su obra él convierte en sumamente significativos. Se trata de un aspecto de la subjetividad, que sale a la luz sobre todo a partir de un análisis más atado a la palabra.

Conforme sua proposição, o crítico deve, para entender a morte, o sacrifício, em Echeverría, realizar uma análise refinada das palavras colocadas no conto, desconsiderando a que ordem essas palavras pertencem – a política, religiosa, filosófica, etc. Já Sorbille (2007) defendeu que a morte do unitário no conto simbolizaria os momentos prévios de instauração de uma nova consciência nacional unitária, preferindo a explicação do conto pelo viés psicanalítico, evitando compreender os discursos políticos e religiosos como instrumentos que contribuem para determinada dominância.

Lojo (1991), entretanto, é, ao nosso ver, a pesquisadora que de forma mais eficiente analisa o rito sacrificial em “El matadero”. Ela não se esquivava do elemento sagrado tão presente no conto – pelo contrário, vê no sagrado a origem da violência humana, com base em Girard (1990). No seu ensaio, *El Matadero: la sangre derramada y la estética de la ‘mezcla’*, além do registro religioso, explora o político e o antropológico; no final, vê o personagem unitário como vítima expiatória.

Arancet Arruda (2011, p. 255), por exemplo, é capaz de ver no relato, o tema da violência que transcende o plano humano, mas não ousa problematizá-lo por tal vertente:

Estamos pasando a un segundo tipo de violencia, difícil de asir y de precisar: violencia divina, tal vez; o, quizá, violencia constitutiva inherente al mismo acto de ser. No indagaremos aquí en esta cara de la violencia, de corte ontológico.

Como afirma Magalhães (2008, p. 17), “[...] há críticos literários que preferem evitar o tema da religião como se isto significasse a perda ou o comprometimento da obra literária”, e esse é o comportamento da também poetisa, mas não o nosso.

Objetivamos uma hermenêutica do sacrifício, a partir da explicação de suas circunstâncias e funcionalidades, com o apoio da narrativa, da força e cruzamento de discursos, do embate entre as ideologias dos personagens. Em nenhum momento entrar no espaço religioso de uma obra literária significa abandonar as palavras e passar a habitar um lugar difuso de caráter sumamente transcendente. Nem sempre o elemento sagrado numa obra literária caminha ao *mysterium*⁶⁵, ao indizível, *irrevelado*. Os trabalhos citados acima são exemplo do vínculo existente entre o tema do sacrifício e os campos políticos, antropológicos e psicológicos, não diretamente relacionados às espiritualidades. Portanto, entrar no espaço religioso da obra não compromete nossa crítica literária, mas com esta coopera perfeitamente: torna-se de suma importância conhecer as crenças cristãs, a liturgia católica, e, sobretudo, a interpretação que fazem os personagens das temáticas concernentes ao sagrado.

Ainda que análise de forma mais densa “El matadero”, faltou a María Rosa Lojo (1991) reservar páginas teóricas que problematizassem a teoria do discurso, especificamente, o poder que o discurso tem de subjugar o indivíduo. Pouco espaço é ofertado pela autora, além disso, a uma explanação sobre os discursos religiosos e políticos como discursos de ordem, dominantes, que atuam conjuntamente e que possuem estruturas semelhantes. É exequível, inclusive, uma hermenêutica do tema “sacrifício” em “El matadero” em diálogo com teorias de Althusser (1970) a respeito do embate entre sujeição e senhorio, das quais não nos desprenderemos no capítulo a seguir.

Tendo considerável domínio das teorias do discurso – as quais nos fizeram entender por que o rito sacrificial ocorre, ponto explorado no primeiro capítulo, e dos estudos relativos à finalidade do sacrifício, como se verá nesta seção – que contribuirão para um esclarecimento do – *para que* o cerimonial ocorre, ou deve ocorrer, em certa comunidade, nos restará entender, no terceiro capítulo, como tudo isso é ilustrado no conto “El matadero”, do portenho Esteban Echeverría.

2.2 SACRIFÍCIO, ANIMALIZAÇÃO E DIVINIZAÇÃO

Há uma relação íntima entre discurso e movimento. Diariamente o sujeito se encontra dignificando através de ações os discursos dominantes que defende. A

⁶⁵ Cf. Otto, 2007.

crítica literária argentina Josefina Ludmer, analisando o elemento gauchesco na literatura do seu país, atenta para tal estreitamento. Os *gauchos*, por exemplo, submissos às ideologias políticas e religiosas dominantes de Rosas, se animalizam, tornam-se bestas, uma barbárie disposta a sacrificar os opositores pelo estabelecimento da paz no país:

Lo monstruoso es el desplazamiento a lo humano de la matanza de animales. El salvaje es el gaucho degollador, bárbaro, extraído de su función “natural”, su uso económico y productivo, y llevado al uso político y policial para matar hombres con ideas civilizadas. (LUDMER, 2000, p. 150).

Como já apresentamos a respeito do conto, o matadouro antes de se revelar como lugar de matança de homens, é um local destinado à morte de animais. O unitário, opositor de Rosas, modelo de civilização, torna-se o alvo para uma cerimônia sacrificial ministrada por esses federais bestializados. Os opositores, de igual modo, não abrem mão dos seus ideais, formulados com base nos pensamentos franceses e alemães. Como explica Becerra (2011, p. 234),

[...] las elites letradas opuestas a Rosas reivindican la necesidad de llevar a cabo un proyecto de transformación del Estado en todas sus esferas, su refundación sobre nuevas bases. Europa –Francia e Inglaterra sobre todo– se constituye en el horizonte anhelado, tanto en lo referente a su desarrollo social como en cuanto a su cultura.

Através de seus martírios, os adversários do Governo aspiram a que a Argentina se civilize como os países europeus. Há, portanto, uma sacralidade naquele que é sacrificado, e isso observará Girard (1990) em seu percurso teórico, que se resume em atribuir a origem da violência ao sagrado. Ao ser imolada a vítima, que carrega em si toda a mazela da comunidade, ela passa a merecer culto, assim como merece o Cristo sacrificado segundo as religiões cristãs.

A animalidade e sacralidade como atributos humanos têm, a princípio, uma conexão com o que é barbárie e civilização para as nações latino-americanas recém-emancipadas. Os movimentos bárbaros são confundidos com instintos animais, assim como os civilizados, imagina-se, comportam um caráter divino.

Não esqueçamos do esquema que propúnhamos no capítulo antecedente: o discurso segundo é ideológico, porque se formula através da interpretação e adesão a primeiros discursos; suas enunciações denunciam a que formação discursiva o sujeito pertence; o sujeito tem a competência discursiva de injetar em seus enunciados discursos rivais, mas com o intuito de negativá-los; negativam porque há

uma ordem ideológica, isto é, o governo ou certo ideal político soberano não-vigente, revestida de autoridade que não aceita oposição. Seus discursos são negativados e, quando é necessário, amaldiçoados. O inimigo é animalizado, demonizado, coisificado, é o vazio (Cf. NETO, 2008), o deserto (Cf. READ, 2016, p. 176), o indivíduo ainda não tornado sujeito (porque deveria pertencer à formação discursiva divinizada, ser interpelado pela ideologia legitimada por um deus, para ser sujeito), é o próprio mal personificado. Seu corte da comunidade torna-se necessidade.

É importante que pensemos na relação entre o animal e o humano, na Argentina do século XIX, e presente no contexto literário de Echeverría. Débora Balé (2011, p. 147), baseando-se em Derrida, afirma que “[...] atribuir una bestialidad especialmente a los hombres, y hablar de la bestialidad de la bestia o de la animalada del animal no es más que una proyección antropomórfica de lo que estaría reservado para los seres humanos”. O homem aqui é animal, selvagem, bestial, capaz de “sacrificar la carne a título de la razón o del Estado”⁶⁶. Esse comportamento não faz parte de uma parcela de homens, senão de todos, de modo que até mesmo a civilização, melhor, os civilizados, querem simplesmente substituir a barbárie rosista, o que resultaria numa “nueva matanza y un nuevo régimen sacrificial para la nación argentina”⁶⁷. Há, portanto, uma dificuldade em desvincular o *bárbaro* do humano, mesmo nos unitários, que se afirmavam doutos, componentes da civilização, conhecedores e exaltadores da cultura europeia.

O homem animalizado pode ser visto ainda como alguém que tenha perdido sua essência humana. Sua morte é equivalente a quaisquer mortes de animais, como pode-se observar no conto “El matadero”, o que coincide com o pensamento de Girard (1990, p. 23) de que “[...] não há razão alguma, em um estudo geral sobre o sacrifício, para se separar vítimas humanas de vítimas animais”. Para o sacrificante, não importa quem ou o que será imolado, contanto que seja a oferenda ideal, impura, para que no fim a ordem ideológica crida como divinizada seja enaltecida.

Permanecendo no contexto histórico-político argentino do século XIX, cujo protagonismo é do governo ditador de Rosas, temos no sacrificado, no opositor, o modelo de homem civilizado. Starobinski (2008, p. 15) nos lembra do conceito genérico de *civilização*, “[...] que designa um processo, sobrevém na história das ideias ao mesmo tempo que a aceção moderna de *progresso*. Civilização e

⁶⁶ Ibid., p. 148.

⁶⁷ Ibid., p. 149.

progresso são termos destinados a manter as mais estreitas relações”. Podemos displicentemente relacionar o unitarismo à civilização, ou o único modelo político que faria a Argentina progredir como nação. No entanto, é evidente que o sujeito por meio de suas práticas, de seus atos enaltecendo discursos de ideologias políticas/religiosas dominantes, pode se apresentar como um bárbaro ou civilizado, e isso depende às vezes do olhar do seu inimigo. Se para o unitário, os federais são a barbárie, para o federal, os unitários são ainda mais desprezíveis e dignos da imolação. Portanto, pode haver uma inversão, que Ludmer (2000) percebeu bem, com a análise de obras literárias argentinas desta época: o grupo marginal resistente será taxado como “salvajes unitarios” e o outro, composto pelos governantes e súditos, entendido como “santa federación”⁶⁸. Paralelamente a este fato, podemos inferir que, numa era moderna, civilização e barbárie também se confundem, de modo que podemos contemplar a barbárie nas civilizações, ou testemunhar que, “[...] em lugar de uma barbárie de face descoberta, as civilizações contemporâneas exercem uma violência dissimulada” (STAROBINSKI, 2008, p. 19).

Se unitários e federais são flagrados desencadeando práticas afins, somos obrigados a imergir na antropologia *girardiana*, capaz de observar o atributo da violência em todas as sociedades, em todas as formações culturais. Evidente que, como antropólogo, durante todo o curso do livro *A violência e o sagrado* (1990), Girard se dirige aos povos primitivos. Porém, ao tratar sobre uma violência fundadora para toda comunidade, violência esta que tem toda relação com o sagrado e, em alguns momentos, é confundida com o próprio⁶⁹, por consequência, somos conduzidos a vislumbrar a mesma violência em todas as eras, em todo espaço onde as relações humanas se deram ou se dão. Nesta ótica, o sagrado existe como fundador do bem e do mal, ao mesmo tempo que é, sempre foi, o bem e o mal, faculdade exterior ao homem. Ao agir com violência, este reproduz algo que não é invenção sua. Na verdade, suas ações violentas mostram seu pertencimento a este plano sobre-humano. Seu caráter animal ou divino não tem origem em si. As categorias “sujeito animalizado” e “divinizado” informam que o homem tem parte com o sagrado, e o sagrado com o homem, em um vínculo recíproco, um explicando a existência do outro.

⁶⁸ Cf. Ludmer, 2000, p. 153 (aspas da autora).

⁶⁹ “A violência e o sagrado são inseparáveis” (GIRARD, 1990, p. 33); “Acabamos de dizer: a violência e o sagrado. Poderíamos dizer igualmente: a violência *ou* o sagrado. O jogo do sagrado e o jogo da violência são apenas um” (Ibid., p. 314-315).

Se o sagrado participa na formação do sujeito, conseqüentemente ele (o sujeito) se revelará ora benéfico ora maléfico. Ocorre que a humanidade, sobretudo a era moderna, tornou, e torna, o bem e o mal inconciliáveis. A explicação é que um traço fará parte de um indivíduo, não *do outro*. Por isso a existência das ordens ideológicas e aparelhos de Estado, e eis aqui a principal relação entre Girard, sua antropologia e teoria do sagrado, e as nossas considerações acerca das teorias do discurso, em outros termos, de como o discurso se torna poder no meio político e religioso com o fim de exigir um culto de um sujeito que deve se submeter. Enquanto Girard observa que o sagrado está no homem, com suas duas faces, as instituições, leis, crenças, ideologias, ciências, saberes, existem para demarcar os sujeitos: o bom ou o mau, decente ou indecente, ímpio ou santo, animalizado ou divinizado, anjo ou demônio, etc.

Em “El matadero”, veremos que a Igreja Católica é o segmento religioso cristão que atua para determinar quais são as palavras e práticas, originadas das entidades espirituais soberanas, que os sujeitos devem defender e executar. No fim, as instituições religiosas e/ou religiões, e sistemas de ordem não institucionalizados, existem para afastar as divindades da maleficência do sagrado, e vincular o humano ao profano e maldito. Nas palavras de Drawin (2011, p. 21):

[...] a relação do humano com o sagrado é o núcleo ambivalente de toda religião que instaura cultos, práticas rituais e narrações simbólicas que visam impedir tanto a expansão descontrolada do sagrado quanto sua inacessibilidade. Daí a introdução do sagrado religioso que irá diferenciar as pessoas, os objetos, os espaços e os tempos que têm a função de estabelecer a mediação entre o domínio do sagrado e o domínio do mundo humano cotidiano, o mundo profano (pro-fanum = fora do templo).

Os discursos político e religioso, como discursos de ordem, consistem em denunciar a animalidade de uns sujeitos e decretar a divindade em outros, com a defesa de que esta última característica é sinônimo de *sagrado*, e não a primeira. Todavia as instituições não apenas denunciam, mas, nas palavras de Boff (2000, p. 54), “[...] são sistemas autorreguladores e sacrificiais. Punem, excluem e até eliminam quem não se junta a elas”. Aquele que se opõe à família, escola, justiça, polícia, igreja, e demais aparelhos, embora não tenha consciência, se habilita como vítima sacrificial.

Por isso, o sagrado não visto como composto pelas duas faces, ao ponto de vista humano, antagônicas, faz ainda que o sujeito conceitue “sacrificante” e “sacrificado” mediante um rigor institucional, politicamente correto, cabível, lícito. Entretanto, considerando a perspectiva de Girard acerca do sagrado, ainda que

possamos cair na obviedade de concatenar a animalidade ao sacrificante e a divindade ao sacrificado, na prática, pode resultar que o que imola o faça para atender a uma “civilizada” ordem governamental ou eclesiástica, e o sacrificado seja tão ínfimo quanto um animal. Essa confusão refrata o cenário da Argentina da primeira metade do século XIX. Da mesma forma que os federais, os unitários tinham seus ideais políticos e crenças religiosas, e estavam dispostos a defendê-los não importando se tivessem que agir tal qual o bárbaro, ser selvagem como um animal. Ainda que pareça evidente, a civilização deve ser reconhecida como inseparável de seu avesso (Cf. STAROBINSKI, 2008, p. 56).

Conclui-se que não é questão de qual bandeira é defendida. Todo sujeito alude ao bestial e ao divino e, no fim das contas, ao sagrado. A luta pela estabilidade de uma nação que há pouco foi colônia põe na arena sujeitos providos de tal ambivalência. Uma nação como a Argentina, que se desprendia do primitivismo, justamente no início da chamada Idade Contemporânea, apenas foi mais uma, e ainda é, que não admite uma teoria do sagrado que interprete a violência como racional, mesmo que seja de origem sobre-humana. Admite-se que a violência é uma exterioridade, mas não uma “exterioridade” como sinônimo de “sagrado”, e sim no sentido de “irracionalidade”. Se é irracional, e não o próprio sagrado, a violência não pode ser coletiva, senão distribuída entre determinados sujeitos desprovidos de razão. Já dizia Girard (1990, p. 129) que, por exemplo, “[...] na psicanálise, é impossível que o sacrifício seja uma instituição realmente social, envolvendo *todos* os membros da comunidade” (grifo do autor).

Não à toa a pesquisadora Ludmer (2002, p. 12) apresenta o delito como “útil”, com aspas. Neste caso, os sinais indicam que ela percebe a função sacrificial, ao mesmo tempo que não a tem como contradição. Não ver a racionalidade do delito, do crime, do sacrifício, é, perigosamente, crer que o *ser* humano esconde um caráter benéfico, com total possibilidade de ser ininterrupto. Esse é um pensamento moderno e uma hermenêutica religiosa bastante questionados por Girard. A violência não se resume na manifestação do mal: ela se manifesta maleficamente, mas aspira o apaziguamento fraterno. O sagrado é, indubitavelmente, um jogo de paradoxos: força exterior ao homem, benéfica ou maléfica, por isso violenta. O sujeito utiliza o sagrado para realização do mal à procura do bem, ao mesmo tempo que o usa para realização do bem com o fim de cumprir o gozo do mal.

Se somos capazes de perceber os paradoxos no plano sagrado, é porque uma explicação das violências humanas é mais do que possível. O sangue derramado no ato sacrificial é um acontecimento fatal e decisivo para que comunidades façam sua cultura, a delimitem, apaziguem suas relações de irmandade. Desse modo, sintetiza Girard (1990, p. 315): “[...] os homens não adoram a violência enquanto tal: não praticam o "culto da violência" no sentido da cultura contemporânea, adoram a violência enquanto ela lhes confere a única paz de que jamais possam usufruir”. No fim, o ato de sacrificar o sujeito exprime uma violência que tenta impedir a disseminação da mesma.

2.3 SACRIFÍCIO E TRAGICIDADE

Com o sacrifício, a morte se torna um evento mais espontâneo que melancólico, porque o sujeito sacrificado precisou ou mereceu morrer, sem que fosse levado em conta sua idade ou características físicas; *e/la*, a morte, ocorre por motivos explicáveis, e tem uma determinada função. Aquele que sacrifica ou o mártir está racionalmente cultuando algum discurso ideológico dominante quando induzido à imolação, ou a imolar alguém. O sacrifício se torna um evento trágico, através do qual uma soberania sagrada ou humana é cultuada.

Em muitas tragédias clássicas, tratando-se de literatura, é aberto um espaço ao mítico, ao sobrenatural, e muitas mortes se dão por predestinação, pela vontade do divino, dos deuses, dos oráculos... Quando o trágico invade a literatura romântica latino-americana, os causadores das intempéries da comunidade passam a ser os próprios humanos, ainda que estes se legitimem por uma ordem espiritual. Nas literaturas hispano-americanas, escritas por representantes das massas e opositores do governo vigente, o derramamento de sangue, para que um discurso político ou religioso seja enaltecido, é comumente um componente da trama. Não podemos falar da relação entre “El matadero” e a Tragédia deixando de mencionar o estudo de María de José Queiroz (1967, p. 105) sobre o caso. A pesquisadora analisa o conto como uma peça em três atos. Para ela, o narrador da ficção eleva

[...] el ambiente grotesco del matadero a las dimensiones clásicas de la tragedia; Es, por lo tanto, la primera obra romántica en lengua española en que lo trágico y lo grotesco reunidos sirven al propósito de protesta social. Trágico desarrollo y romántico acento. Trágico, por la grandeza y energía del héroe (...) pronto a morir por lo que considera la dignidad del hombre. Trágico

por la atmósfera de muerte necesaria que desde el comienzo se introduce, llegando al *culmen* en el epílogo. Trágico por la presencia del coro. Trágico, en fin por la unidad de acción, de tiempo y de lugar.

Dentre as teses que a autora apresenta acima, para defender que o mesmo elemento trágico da tragédia compõe “El matadero”, destacamos esta: “Trágico pela atmosfera de morte necessária que desde o início se introduz”. Certamente, a “necessidade de morte” é o pano de fundo de uma obra trágica. Seu caráter sombrio é totalmente disfarçado, pois *ela* tem uma função na comunidade.

O cerimonial do sacrifício é por nós entendido como o culto a um discurso, ou à formação discursiva soberana, em seu mais elevado nível. Por outro lado, ao tornar-se o indivíduo sujeito, quando interpelado por uma ideologia, o seu viver é marcado por sacrifícios. E neste caso não nos remetemos à matéria que é cortada do plano terreno, mas sim os desejos, os sonhos, o tempo, isto é, caracteres abstratos da vida. Esse sacrifício também será visto no conto “El matadero”, como no momento em que os personagens devem abster-se do consumo da carne por submissão ao veto litúrgico da Quaresma.

Acontece, então, de o sujeito não chegar a matar ou arriscar sua própria vida para exaltação de uma dominância, mas só a ação de renunciar-se a si mesmo é também um sacrifício: no âmbito religioso, é abdicar das ambições terrenas em prol da defesa de um deus e seus estatutos. Tal renúncia, por outro lado, tem ultrapassado cada vez mais o plano espiritual e chegado a um plano humano, transitório. Cuidar dos assuntos do deus invisível parece equivaler a cuidar dos assuntos dos deuses terrenos, visíveis, e isso comprovamos quando observamos o elemento trágico também nas literaturas em prosa latino-americanas, pós-colonialistas.

Derrida (1993, n.p) pronunciou que “[...] el sacrificio es constitutivo del espacio trágico”, e isso não podemos contestar. Em Sófocles, Ésquilo e Eurípedes, a morte de personagens e protagonistas não pode ser evitada, por carregarem eles algum mal ou culpa que os faz impuros, comprometedores da harmonia comunitária. Algo semelhante o mesmo filósofo considera, ao adaptar o sentido de *forcluido*, derivação do termo lacaniano *forclusão*⁷⁰, ao tema do sacrifício, defendendo que

⁷⁰ Segundo Roudinesco & Plon (1998), no *Diccionario de Psicanálise*: “Conceito forjado por Jacques Lacan para designar um mecanismo específico da psicose, através do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. Quando essa rejeição se produz, o significante é forcluído. Não é integrado no inconsciente, como no recalque, e retorna sob forma alucinatória no real do sujeito. No Brasil também se usam “forclusão”, “repúdio”, “rejeição” e “preclusão.” (p. 245).

[...]el término "forcluído" no indica solamente lo excluido, lo disociado, aquello que es apartado hacia el exterior, o que no puede volver. A menudo indica también lo sacrificado, el chivo emisario, aquello que se debe abatir, expulsar o apartar, como el extranjero absoluto que debe ser puesto afuera para que el interior de la ciudad, de la conciencia o del yo [moi] se identifique en paz. Hay que atrapar al extranjero para que la pertenencia, la identificación y la apropiación sean posibles (DERRIDA, 1993, n.p).

Como apontou o filósofo acima, a oferenda, o sacrificado, é igualado ao estranho, estrangeiro. Na literatura argentina, não só romântica, mas em toda sua história, o estrangeiro sempre foi um personagem presente, como se pode observar em Echeverría, Sarmiento, Cortázar, Borges, entre outros. Ora ele não tem tanta importância, ora é posto em nível de superioridade quando relacionado ao argentino. Segundo já mencionamos, para Echeverría e todos os unitários, o estrangeiro é um sujeito especial, sobretudo o francês. Por sua vez, o federalismo de Rosas buscava uma dissociação total da Europa, especialmente dos seus modelos educativos, filosóficos e políticos. Na concepção deles, os unitários são tão ignóbeis quanto os estrangeiros; a existência de unitários e estrangeiros na Argentina ameaça a pureza da nação, ao mesmo tempo que todas as calamidades naturais não devem ser atribuídas à soberania do querer e agir divino, mas sim pela presença desses opositores, ou, que o divino esteja castigando a comunidade com fomes, pestes, doenças, dilúvios, porque tais "hereges" ainda não foram sacrificados. Sobre a comunhão entre o argentino unitário e o estrangeiro, e entre o federal e o patriotismo, Operé (2002, p. 21⁷¹) destaca:

si los unitarios se denominaban a sí mismos «gente decente» y gustaban vestir frac, el poncho pronto fue el atuendo del rosismo. Si los unitarios iban en calesa, los federales montaban a caballo. Si el unitarismo era europeizante y se enorgullecía de ello, el federalismo se proclamaría vernáculo reivindicando los aspectos genuinamente argentinos.

A missão da ditadura rosista passaria a ser "[...] limpiar la Argentina de «salvajes unitarios», enemigos del Restaurador"⁷², assim como qualquer estrangeiro de cultura e ideais alheios. A expulsão ou imolação dos opositores faria com que a Argentina tivesse uma identidade, se entendemos por identidade o caráter fixo de algo ou alguém. Os unitários e gringos são a mácula que deve ser extirpada para que a nação passe a se identificar como tal.

⁷¹ Numeração de página de acordo com o arquivo disponibilizado via internet, em sua versão digital.

⁷² Ibid.

Para que a tragicidade do derramamento de sangue seja amenizada, a *vítima ritual*, nas palavras de Girard (1990, p. 329), deve ser exatamente exterior ou estranha aos parâmetros culturais da comunidade. Animais e estrangeiros são postos, por isso, no mesmo patamar. O animal pode ser excluído do meio porque não faz parte do humano; o estrangeiro, porque não é natural da região “pura”. Doutra maneira, pode ocorrer de a vítima considerada culpada da instabilidade da comunidade seja participante e originária da mesma. Conforme o francês: “[...] ela coincide com o *duplo monstruoso*. Ela absorveu todas as diferenças e, especialmente, a diferença entre o dentro e o fora: é como se ela circulasse livremente do interior ao exterior”⁷³ (grifo do autor). Já não há mais diferença entre esse sujeito e o estrangeiro, e o animal, enquanto ameaças para todos.

Em obras literárias hispano-americanas do século XIX, o elemento animalesco aparece ligado ao bestial, o que dá às narrativas um teor mitológico, e o estrangeiro comparado ao demônio, fato que denuncia a inserção de hermenêuticas religiosas nessas ficções. Nas tragédias, a religiosidade era contemplada na trama basicamente através dos mitos. Ao ser criada e tornar-se popular a instituição “igreja”, as literaturas (as que nos referíamos acima) revitalizaram os mitos e acrescentaram muitas hermenêuticas do sagrado, da religião e da bíblia. Mesmo com o passar dos anos, muitas ficções não abandonaram o componente trágico: o sangue continuou sendo vertido, o sacrifício e o sacrificador oscilando, ambos, entre o maldito e o divino, e um conjunto de discursos entendidos como soberanos sendo terrivelmente defendidos.

O sacrifício, em suma, é trágico porque revela uma ordem soberana a qual o homem não pode dominar; é trágico porque é sagrado, e o sagrado é, ao mesmo tempo, beneficente e mau; às vezes benévolo para ser maléfico, e maléfico sem deixar de aspirar o sossego e a harmonia. O sacrifício é trágico para o sujeito, pelo motivo de ele sempre encontrar dificuldades para conciliar os pares opostos do sagrado.

2.4 SACRIFÍCIO E VIOLÊNCIA

“Sacrifício” é uma palavra que deriva de “sagrado”. A tendência dos modernos é desvincular o caráter sacro do ritual e conceder-lhe valor meramente bestial, não levando em conta que o próprio atributo selvagem do rito é sagrado. *Sagrado* não é,

⁷³ Ibid., p. 330.

pois, sinônimo de *divino*, mas pode ser seu sentido confundido com o de *violência*. Girard (1990, p. 46 – 47) comenta mais a respeito desta relação: o sagrado é,

[...] ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado.

O sacrifício é o rito que comunica ao sujeito que o sagrado existe enquanto violência e a violência é de origem sobre-humana. Sobre o termo, Drawin (2011, p. 20) escreve: “[...] significa o que está separado e se refere a potências que o homem não pode dominar e que se colocam como realidade heterogênea e superior ao mundo humano”. Já nas palavras de Lojo (1991, p. 17), o sagrado é a “[...] zona que compreende lo bendito y lo maldito, lo puro y lo impuro (aunque lo impuro, transfigurado en diabólico, haya sido arrojado de la esfera de lo sacro por el cristianismo)”. O homem é violentado pelo antagonismo do sagrado e suas relações paradoxais. “Um deus que mata” e “um demônio amigo” são duas personalidades não possíveis, a uma mente educada a não conciliar esses opostos. O sagrado compreende o bendito e o maldito, mas os aparelhos [ideológicos] de Estado o fragmentaram durante a história de muitas civilizações e, ainda hoje, tornam esses opostos inconciliáveis, acusam quais são os sujeitos que participam de um plano, ou do outro, e os punem se por acaso desconsideram a separação.

Em primeira instância, o sacrifício é violento porque é sagrado. Mas a presença do mal na comunidade não será jamais bem-vinda, tampouco oriunda do plano divino e, imagina-se, nunca proveniente do sagrado. O mal é associado ao animal e demônio, julga-se, porque ações selvagens e demoníacas não são sagradas. Aparelhos de Estado como a Escola, Família, Sistema Judiciário, Polícia, Igreja, trabalham com a mesma finalidade de tornar visível a barreira entre o bendito e o maldito, de associar somente o bendito ao sagrado, e uma ação má a uma atitude irracional, bestial, demoníaca, profana.

O sacrifício é uma violência que tem por função impedir uma pluralidade ou expansão da mesma; é solução e ao mesmo tempo violência, e vice-versa. E, sendo ele um [...] “instrumento de prevenção na luta contra a violência” (GIRARD, 1990, p. 31), “[...] quanto mais os homens tentam controlá-la, mais fornecem-lhe alimentos”⁷⁴. Os homens buscam vencer a violência no momento em que a presença do mal se

⁷⁴ Ibid., p. 46.

torna uma incômoda ameaça, e por isso muitos se desatinam a fazer justiça com as próprias mãos. Todos estão subjugados a discursos dominantes, ideológicos, que demonizam o adversário. A violência se alastra a partir do momento em que um sujeito não admite que outro realize um mal que ele não realizaria. Isso porque se o sagrado domina a todos, logo todos reproduzem o que o sagrado é, em suas duas faces. A polícia, por exemplo, pune o impuro, maldito pela sociedade, ao passo que ela da mesma forma é composta por homens que possuem, ao menos oculta, a faceta maléfica do sagrado⁷⁵. Ainda que todos sejam maus, um reprodutor, ou tipo de reprodutor do mal, deve ser a vítima. O mal que não deve ser cometido é aquele que infrinja o discurso de ordem ideológico, dominante, as leis do Estado, as decisões do governo, os sermões da igreja, os conselhos da família, as regras da escola, daí por diante. Aquele que se submete se incomoda com o desobediente, e o vê como ameaça: sua aversão aos discursos dominantes pode comprometer a saúde da comunidade. O impuro violenta os discursos de ordem, e por isso deve ser de alguma forma violentado. Tanto na transgressão quanto na remediação a violência, ou, nos termos de Girard, o sagrado, estará presente.

Geralmente, são nas mortes, doenças e fenômenos naturais que os homens percebem uma exterioridade bendita ou maldita que não conseguem dominar. Mas, antes disso, eles mesmos a todo tempo revelam o sagrado. Sua existência efêmera não foi invenção própria. A existência do sujeito faz o sagrado subsistir. O sagrado não apenas se manifesta no não-humano, e é o plano humano que desofusca sua presença ao tentar interpretá-lo.

A violência é, então, como o sagrado, ambivalente. Porém, assim como o homem tende a restringir o sentido de “sagrado” ao de “divino”, ele se inclina a considerar somente o caráter assolador da violência. Nessa linha de raciocínio, instituições ou sujeitos sacralizados serviriam para curar a violência quando, na verdade, é o próprio sagrado a violência, por isso ininterrupta. No sacrifício, o sacrificador *violento* pune o *violento* impuro, como se para, misteriosamente, o gozo do sagrado fosse cumprido. Girard (1990, p. 54) ressalta acerca do *duplo* também na violência: ora ela “[...] apresenta aos homens um semblante terrível, multiplicando loucamente suas devastações; ora, ao contrário, ela se mostra sob um aspecto pacificador, espalhando ao seu redor os benefícios do sacrifício”. A violência do

⁷⁵ O abuso de autoridade da Polícia é só uma das características de um Aparelho de Estado que ultrapassa a fronteira do benéfico, e transita no maléfico.

sacrifício é enganada⁷⁶ quando por trás o sacrificante aspira a remissão da comunidade. O sangue, que passa a ser o mais importante símbolo da violência, tem da mesma forma valor dual: “[...] aquilo que suja e que limpa, o que torna impuro e o que purifica, o que leva os homens ao furor, à demência e à morte e também aquilo que os apazigua e que os faz reviver”⁷⁷. Doutra forma, Cortés (1978, p. 127) acrescenta que o sangue derramado, desde o gênesis, “[...] no dejó de correr, y no corrió nunca sin condenar a unos y purificar a otros, conservando siempre su virtud condenatoria y su virtud purificante”. O sangue sempre tem esse valor duplo nos sacrifícios executados por homens, e eles não cessam, não redimem senão por um tempo, enganam a violência, apaziguam momentaneamente a comunidade.

A vítima escolhida para o sacrifício, além de bestializada e demonizada, é ainda “coisificada”. O sacrifício, isto é, a vítima, é um objeto sacrificável⁷⁸. Derrida (2010, p. 139), a respeito, conta que “[...] todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes”. Ou seja, a violência do sacrifício consiste na escolha de um sujeito desclassificado da categoria “semelhante”, alheio à comunidade ou oriundo dela, para a imolação. Maingueneau (2015, p. 25 – 26) já falava sobre o discurso como forma de ação. Não aceitar a soberania dos discursos, ideologias e crenças, não ter sido habilitado ideologicamente na formação discursiva do sacrificante, é promover-se a vítima sacrificável. Governos e Igrejas perseguiram e mataram opositores e hereges por estes não se lhes sujeitarem, como se o indivíduo, para que se tornasse sujeito, devesse ser interpelado por tão-somente uma ideologia e/ou crença, ou um predeterminado conjunto delas.

Ao tornar-se, por interpretação, o outro como animalizado, demonizado e coisificado, não é que o outro já não tenha mais significado para o sujeito. Muito pelo contrário. A presença do inimigo é muito mais significativa que a de um aliado. Tornar o oponente um amigo é uma nobre conquista. Sobre a correlação entre o *eu* e o *outro*, Lacan (1986, p. 63) expressa: “[...] o eu é referente ao outro. O eu se constitui em relação ao outro. Ele é o seu correlato. O nível no qual o outro é vivido situa exatamente o nível no qual, literalmente, o eu existe para o sujeito”. O psicanalista

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 72.

não estava aí generalizando o *outro*. Ele trata da relação entre o sujeito e um, inevitável, segundo. Por mais que, para um sujeito, existam *outros* “in correlacionáveis”, os que aqui chamamos “bestializados”, “demonizados” e “coisificados”, ele não deixa de se constituir pelo menos em relação a um outro sujeito. Como Sartre (1997, p. 297) afirmou: “[...] o que encaro constantemente *através* de minhas experiências são os sentimentos do Outro, as ideias do Outro, as violações do Outro, o caráter do Outro”. Sempre haverá uma correlação. Trata-se, como pôs Maingueneau (2008), do discurso do Outro, isto é, do inimigo do sujeito, no discurso do Mesmo, do sujeito. Os inimigos do sujeito, de uma forma misteriosa e espiritual, são desclassificados da categoria “sujeitos”, tidos como vis, ignóbeis, impuros, dignos de morte, mas são ao mesmo tempo imprescindíveis, porque seu sangue vertido expulsará e evitará as calamidades da/na comunidade.

Se todo indivíduo é interpelado por várias ideologias, nunca por uma unidade, para estabelecer-se como sujeito, logo todos se veem com o direito de defender os discursos, cridos, de ordem, não importando que tenham de renunciar as próprias vidas ou dizimar a de outro(s), para que essa sujeição se cumpra. A violência se multiplica, intensifica tenazmente seu valor maléfico, neste caso, porque cada sujeito aceita a função de sacrificante, e pode ter a qualquer outro como ameaça e objeto sacrificável. Estamos apresentando uma situação que Girard (1990) chamou de “crise sacrificial”. Uma comunidade é assolada pela crise sacrificial se porventura as diferenças forem violentadas (Cf. GIRARD, 1990, p. 71). A violência, neste momento, será recíproca⁷⁹. Em outra página, Girard a chamará de “intestinal”, isto é, “[...] as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o sacrifício pretende inicialmente eliminar”⁸⁰.

Entretanto, esse tipo de violência transita em todas as comunidades, nas famílias, nos estados, e é incontrolável. Seu círculo é extremamente vicioso. Os culpados de maneira aleatória são detectados. Há, porém, uma saída para a comunidade vencer a reciprocidade da violência: é tornando a mesma unânime (Cf. GIRARD, 1990, p. 110). A violência, então, é ambivalente no sentido de ser maléfica não obstante aspirando uma benéfica harmonia (e ao contrário), e também no sentido de ser distribuída a quaisquer sujeitos, ou de ser garantida a um só, ou tipo de, sujeito. Neste último caso, ele violenta a comunidade com a sua presença que se torna impura

⁷⁹ Ibid., p. 110.

⁸⁰ Ibid., p. 21.

desde que todos se convençam da sua culpabilidade, ao mesmo tempo em que merece a violência do sacrifício. Contra esta vítima se sobreporá uma violência sem riscos de vingança⁸¹, porque todos têm o mesmo desejo – que Girard chamará de “mimético” – de derramamento do seu sangue. A violência unânime, unilateral, fará com que todos creiam que um “bode” expiatório redima a comunidade das mazelas permitidas por uma exterioridade que é, no final das contas, o sagrado. Em outras palavras, para que o sacrifício justo ocorra, os sujeitos discursivos não devem fazer uso da violência para benefício próprio. Eles devem honrar aos sistemas de ordens aos quais estão submetidos, não a ideologias aleatórias.

Em “El matadero”, podemos observar o jogo ambivalente e paradoxal da violência através das relações dos personagens, no contato entre o poder humano (governamental) e o poder espiritual (divino), entre esses poderes e os a eles sujeitos e opositores. A ditadura não usa a religião à toa. A violência com que trata os seus governados, chegando-os a matar, se preciso, passa a ser justificada, pois nada ela faz senão reproduzir a violência sagrada. Mas, como já ressaltamos, o que domina o sujeito é o discurso ideológico que ele julga soberano, e não necessariamente o governo vigente, ou a religião mais universal que haja. Queremos, com isso, frisar que a violência faz parte de qualquer um, do governante ou do governado, assim como a selvageria, barbárie, animalidade, o demoníaco, a civilidade, o divino. No entanto, evidentemente que o governo vigente, ditador, é legitimado a ser violento; seus assassinatos são para a contenção de mazelas na comunidade; se apoia no discurso religioso não só para ter autoridade de comando (Cf. MAINGUENEAU, 2015), mas para ser opressor porque o senhorio divino o é, ou para divinizar o Sujeito-governante.

2.5 SACRIFÍCIO E JUSTIÇA

O apóstolo Paulo há muito tempo, em epístola bíblica, escreveu para Timóteo que “[...] a lei não é feita para o justo, mas para os injustos”⁸². Certamente as leis seriam inúteis em uma comunidade irrepreensível, sempre benéfica. Se comungarmos com o posicionamento de Girard à risca, teremos de dizer que as leis existem porque a violência na comunidade *sempre-já* foi instaurada. Os juízes, ao punirem os impuros, criminosos, não atuam senão como os sacrificantes primitivos,

⁸¹ *ibid.*, p. 26.

⁸² Cf. I Timóteo 1: 9.

quer dizer, “[...] o sistema judiciário e o sacrifício têm [...] a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz” (GIRARD, 1990, p. 37). Da mesma forma, a justiça trabalha para que a violência seja amenizada, quando na verdade *ela* só se alastra. Alastra-se porque, como já comentávamos anteriormente, ao passo que a violência se confunde com o sagrado, e o sagrado se funde ao homem, e este a reproduz, sua remediação será continuamente paliativa. O sistema judiciário apenas “[...] *racionaliza* a vingança”⁸³. A violência é incessante entre os homens porque os mesmos não a criaram, e não podem subjugar-la.

Nas comunidades primitivas o sacrifício é essencial por serem *elas* desprovidas do sistema legislativo do Estado⁸⁴. A violência, por conseguinte, é ainda mais incisiva, pois cada cidadão pode fazer a sua própria justiça, sentindo-se injustiçado. Girard (1990) prestou sua atenção a essas tradições antigas. E não nos sentimos desconectados com a obra do francês, sobretudo porque estamos observando uma política ditatorial, que tem relações íntimas com o primitivismo nesta parte.

Precisamos, então, pelo menos de um conceito de *ditadura* que concorde com nosso pensamento, que nos permita associar seu caráter ao de culturas aborígenes. O espanhol Lorenzo Peña (2009, p. 19) defende que

[...] la dictadura es una interrupción temporal de la vigencia de las instituciones legales, asumiendo, en el ínterim, el poder un individuo o grupo de individuos revestidos de una potestad legislativa que excede el ámbito normal de competencia del legislador en el marco de un Estado de derecho dotado de un sistema constitucional.

Essa é uma síntese que nos interessa muito. Segundo o autor, na ditadura, o poder das instituições legais é interrompido, e a partir desse momento um sujeito, ou um grupo de pessoas, o assume, dotado de um tipo de dominância legislativa maior ainda que as competências legais. Família, Igreja, Direito, Cultura, passam a ser aparelhos de Estado que não têm autonomia senão de forma simbólica, quer dizer, são de fato aparelhos de um governo ditatorial, cuja política demarca o comportamento dos sujeitos na comunidade.

Na verdade, o Governo decide quem deve ou não morrer. Merecer sobreviver depende também da vontade do poder ditatorial. É aí onde vemos uma aproximação entre uma sociedade desprovida de sistema de leis e uma regida pelo governo ditatorial. Na ditadura, as leis se fazem de acordo com a necessidade e querer do

⁸³ Ibid., p. 36.

⁸⁴ Ibid., p. 32.

governo, às vezes repentinamente, não levando em conta se suas decisões são contraditórias ou injustas. Por isso que nos sentimos seguros em usar o termo *sacrifício* durante todo este trabalho como sinônimo de mortes que ocorrem, ou devem ocorrer, na Argentina do século XIX, narradas ficcionalmente em “El matadero”.

Teoricamente, as leis devem ser aplicadas para que a justiça se faça. Rousseau (2001, p. 51) associa a justiça ao plano divino, defendendo que *ela* “[...] vem de Deus; só Ele é sua fonte; [...] se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo nem de leis”. Um posicionamento que difere do de Girard (1990), o qual sustenta que é a violência que se origina do sagrado. Acontece que a filosofia de Rousseau, ainda que mais antiga, coincide com o pensamento moderno – fortemente criticado por Girard –, o qual consiste em não vincular a violência ao sagrado, senão ao irracional, indizível. Para o suíço, Deus é o inventor da justiça, e não da violência. Defendemos, diferentemente, que a violência e a paz transitam no plano do bendito e do maldito, sobre-humano. Homens fazem a justiça para que o sagrado se agrade, à medida que o mesmo se insere como violência, novamente, em outros sujeitos.

Embora a violência seja um vício na humanidade, pois ela existe enquanto alma do sagrado, é possível que pensemos em um *sacrifício justo*. Tal ritual resultaria na execução de uma violência sem riscos de vingança⁸⁵, ponto já apresentado no tópico anterior. Na comunidade flagelada por uma crise sacrificial, todos se aceitam como sacrificadores, se necessário, e veem aos outros como ameaças. Todos podem ser vítimas expiatórias para que as violências intestinas (pessoais e não coletivas) sejam apaziguadas. Quando o sacrifício não procede de um clamor e necessidade coletiva, ele tem o caráter mais vingativo que justiceiro.

Nesse primeiro momento em que os sacrifícios pouco têm a ver com a justiça, em que o povo está em crise sacrificial, os sujeitos são considerados indiferentes, uns aos outros. O primeiro sujeito considera que o segundo é, ou deve ser, como ele mesmo; se exige do diferente, ou se força daquele que é diferente o mesmo caráter, mesmas ações. Ocorre, por tal razão, de a violência surgir porque esses dois sujeitos, ao abandonarem suas diferenças, revelam desejos afins. A comunidade se desestrutura, então, com a perda das diferenças. O nascimento de um irmão, por exemplo, suscitará em um futuro próximo inevitáveis desavenças, se acaso os pais

⁸⁵ Cf. Girard, 1990, p. 26.

propuserem amá-los de igual modo, *sem diferença*. Da mesma forma, se um amigo se torna tão íntimo de um sujeito, é porque o mesmo já está próximo do nível de irmandade e, por conseguinte, de alguma rivalidade. O parricídio e incesto de Édipo, em “Édipo rei”, são exemplos do que Girard (1990, p. 99) chamou de “indiferenciação violenta”, ou seja, que através das ações do rei, o pai irrompeu em seu caminho como homem comum e sua mãe, Jocasta, como mulher igual a tantas outras com as quais poderia se casar.

Entretanto, é quando a violência deixa de ser recíproca para ser unânime, que o sacrifício se faz justiça, visto que ocorre para que uma coletividade seja redimida. Nesta situação, a vítima passa a ser uma, a sacrificial: é a sua morte que impedirá o espargimento das violências recíprocas, e adiará as vindouras. “Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar⁸⁶. O objeto sacrificável é o impuro, mas ao mesmo tempo sagrado, pois é ele que apaziguará as relações fraternas; em sua pessoa se revelará um “duplo monstruoso”⁸⁷, como explica Girard (1990), já que é antagonista e protagonista de uma só vez. Esse caráter cíclico componente da tragédia estará em “El matadero”, mesmo que a ficção seja um conto: a violência faz parte de todos os personagens; ela se faz presente nos crimes e nas soluções; a peripécia consistirá na passagem do personagem principal do benéfico para o maléfico, ou do antagonismo ao protagonismo, através de sua morte.

Com o derramamento de sangue do bode expiatório, a justiça do sacrifício é conseguida. Porém, há uma questão interessante que Girard não se debruçou em explicar: o que deve acontecer para que todos se convençam da culpa da vítima escolhida para o rito sacrificial? O francês afirma que “[...] é necessário que todos concordem a respeito da identidade de um culpado único” (GIRARD, 1990, p. 108), mas não dedica mais páginas para explicar *como* isso ocorre em diferentes tipos de comunidades, e naquelas não-aborígenes. Em “El matadero”, a violência unânime é condicionada ao ser proferido pelo governo de Rosas, a ordem ideológica dominante, o discurso que demoniza o opositor, que consegue explicar a todos as razões pelas quais o impuro (unitário) deve ser cortado do meio. O unitário seria a vítima preciosa, que não desencadearia o desejo de vingança, por isso antagonista e protagonista, maléfico e por fim benéfico, já que por sua morte a Argentina fruiria a paz almejada desde a independência.

⁸⁶ Ibid., p. 16.

⁸⁷ Ibid., p. 197.

2.6 SACRIFÍCIO E REMISSÃO

O sujeito é responsável por suas enunciações⁸⁸, mas todas suas manifestações decorrem de um fenômeno sócio-ideológico. A partir do momento em que interage na sociedade, o faz por causa de um outro: outros não apenas regulam o seu discursar ou agir, mas também o avaliam. A satisfação do *eu*, numa visão bakhtiniana significa no fundo uma exaltação ao outro: sempre defendemos aquilo que já foi criado, ou, na visão de Maingueneau (2008), a formação discursiva. Percebemos em cada sujeito um certo grau de altruísmo, por mais que ele evite ter consciência disso. O sacrifício é por excelência o resultado de um ato altruísta. Tanto o mártir quanto o sacrificante se preocupam em honrar um discurso ideológico dominante que tampouco criaram.

Sustentamos a hipótese de que a individualidade do sujeito se mostra até o momento da decisão deste de fazer, agir, atuar, já que manifestadas as suas ações essa individualidade é interrompida, ou seja, ele passa a ser sujeito no sentido real da palavra, de submissão a um discurso ideológico dominante, formado pelo que ele rechaçou, adaptou ou copiou de outros sujeitos.

Em “El matadero”, observamos embates calorosos entre discursos que tentam se impor como dominantes, os dos federais e os dos unitários. O governo de Rosas, federalista, por ter poder sobre Buenos Aires, elabora um discurso de demonização dos opositores. Da mesma forma, os unitários, amaldiçoam os federais com seus discursos embasados pela ordem filosófica, liberalista e europeia. Os federais entendem que a crise, ou o insucesso, do mandato do ditador, é ocasionada pelos impuros unitários. Devem, estes, ser cortados, para que as violências recíprocas e naturais não mais assolem a comunidade. A estratégia dos federais seria: se apoiar em um discurso constituinte, de autoridade, o religioso, para provocar nos portenhos o “desejo mimético”, o mesmo desejo entre todos, que é o de imolação do sujeito sentenciado “unitário”.

Isso deve ser considerado para que possamos entender o *para quê* do ato ritualístico do sacrifício com mais profundidade. Superficialmente, já compreendemos que o sacrificante deseja enaltecer o discurso que ele tem por soberano e digno de culto por todos, não só por ele; da mesma forma, o mártir se submete a um discurso

⁸⁸ Cf. Bakhtin (2006, p. 58); Althusser (1970, p. 113); Maingueneau (2015, p. 27); Pêcheux (1995, p. 171).

ideológico que pretende ser dominante, e encara a morte por defesa de seus ideais e crenças. Através do sacrifício, tanto o sacrificador quanto a vítima sacrificial aspiram a remissão de uma coletividade. A escolha do sacrificante, neste caso, é algo mais simbólico que fundamental, já que, na verdade, é toda comunidade que se torna assassina do bode expiatório. É *ela* que grita, luta, corre, implora, como veremos em “El matadero”, pelo derramamento do sangue do unitário. Dessa forma, o conto não só alude à linguagem das tragédias, mas também pode ser equiparado a narrativas cridas como religiosas, por exemplo, à do Messias bíblico. No Novo Testamento cristão, Jesus, em seu antagonismo e protagonismo, alça no Calvário a maldição do pecado adâmico e a expiação do próprio, para a remissão de uma coletividade⁸⁹.

Para que o sacrifício justo ocorra, isto é, a imolação de uma vítima que não possa ser vingada, que venha a apaziguar a violência unânime, toda a população deve conhecer os discursos e crenças dominantes, e é avisada das consequências que sobrevirão àqueles alheios ao desejo mimético. Em outras palavras, o Governo, apoiado pela Igreja, se esforça, valendo-se do poder discursivo, para tornar maldito o sujeito unitário. A escolha deste tipo de vítima sacrificial é plenamente racional e consciente, e não apenas pelo uso da força do poder ditatorial. No fim, todos sabem que deve haver sacrifício, uma vítima ideal ser escolhida, a comunidade ser imaculada, a satisfação de uma exterioridade sacra (no contexto da ficção, uma divindade) conseguida.

O mesmo sacrifício, em culturas não-primitivas, como a da Buenos Aires do século XIX, não é percebido sem que antes levemos em conta os preparativos do ritual. Em culturas aborígenes, como em culturas da Idade Antiga e Média, todos chegam a um denominador comum de que há um anátema na comunidade, e que este precisa ser cortado, de um modo menos complexo, por conta da inexistência do Estado e de sua soberania compartilhada ou regida por seus aparelhos. Em uma nação contemporânea inteiramente intercultural, como as da América Latina, recém-emancipadas, exige-se muito mais de estratégias discursivas, para que um sujeito enfim seja danado por todos. Em outras palavras, queremos dizer que as instituições, ao serem legitimadas a terem comando sobre o sujeito, como o governo, a escola, a polícia, e outras, o sacrifício pode ocorrer fora do plano dual, Governo-Igreja. “El

⁸⁹ Aqui escolhemos uma hermenêutica da narrativa que mais se aproxime de nossa interpretação da estrutura mítica das tragédias clássicas, cientes de que há muitas outras interpretações, e em diversas religiões.

matadero” é uma ficção que denuncia a forma como um Estado ditatorial anula a soberania dos seus aparelhos, de maneira que força o mecanismo do sacrifício para o mesmo plano dual, presente nas tragédias clássicas: o evento da morte ocorre para que a comunidade se apazigue com o governo estabelecido, e conseqüentemente com o deus crido.

Ao quebrar a Ditadura com o funcionamento natural do Estado, as oposições ao Governo se assomarão com facilidade. É possível, então, haver um “desejo mimético”, do qual tratou Girard, isto é, a mesma gana que morra o impuro, entre todos, em um Estado, embora seja este ditatorial? Sim. Mas devemos pensar tal situação de forma organizada. Primeiro, a teoria dos irmãos inimigos, pela qual o francês analisa a rivalidade na irmandade familiar, serve também para explicar os conflitos em uma fraternidade nacional, regional ou local. Trazendo-a para o conto, deve-se levar em conta que todos os sujeitos de Buenos Aires são irmãos enquanto portenhos. Um portenho exige do outro mesmas ações, porque, em primeira instância, vê este como igual a si mesmo. As desavenças se multiplicam, se agravam, afetam a governança da comunidade. Depois, haverá o desejo mimético quando todos escolherem um sujeito como culpado da instabilidade do “Estado” (Buenos Aires). Acontece, porém, que não exatamente *um* sujeito será escolhido para a imolação, mas sim um tipo de sujeito, o unitário.

Os unitários portenhos, por sua vez, possuem também o desejo mimético de que o grupo federalista deve ser cortado da capital. Sendo o mecanismo do sacrifício totalmente racional, cabe ao sujeito submeter-se ou não ao discurso que se julgue dominante e que demoniza um tipo de sujeito. Ele é sempre consciente.

O sujeito chega, por fim, à compreensão de que o mal que acontece com duas ou um grupo de pessoas é ocasionado pela mácula que um só sujeito possui, participando este do mesmo espaço ou comunidade daqueles. Na narrativa bíblica de Jonas⁹⁰, ao cair uma tempestade sobre a embarcação por meio da qual o profeta fugia da presença do seu Senhor, os homens que com ele estavam interpretaram que havia ali um impuro, e que por meio de sua expulsão a tormenta apaziguaria. Jonas, que aceita sua condição de oferenda, compreende a sua culpa. Ele concordou que o jogassem no mar, porque julgou que com o seu sacrifício uma explosão de sacrifícios não ocorreria, que impediria que mais de um sujeito morresse naquele barco. Logo,

⁹⁰ Cf. Jonas 1: 1 – 17.

se o sujeito se considera submisso a uma ordem, divina ou humana, compreende que em algum momento deverá ser o mártir, ou o sacrificante.

Édipo, na tragédia *Édipo rei*, de Sófocles (2010), depois de ter conhecido toda a verdade sobre sua origem, que sacrificou o seu pai pensando que ele era um homem qualquer, e associou esse desastre ao vindouro, a saber, o de se casar e fecundar sua mãe. Jocasta, sua esposa-mãe, se suicida por se sentir a culpada da peripécia, e Édipo fura seus próprios olhos, como forma também de sacrifício, para disfarçar o pecado tamanho que cometeu. São os sujeitos personagens, como Jonas e Édipo, portanto, os causadores dos flagelos, porque foram desobedientes, não se preocuparam em honrar a dominância do discurso divino ou oracular, embora essa mesma exterioridade que exige culto oscila também entre o bem e o mal. O paradoxo consiste em serem, os dois personagens, impuros, abençoados e amaldiçoados, e terem que reconciliar-se com uma exterioridade sacra, que é ao mesmo tempo bênção e maldição.

Tomamos as duas obras literárias acima para apresentar o rito sacrificial como ato consciente, racional. Isso quer dizer que o evento tem função. E os sujeitos, em algum momento da vida, terão de agir como sacrificantes ou se aceitar como oferendas, para que os discursos dominantes sejam enaltecidos, havendo consequências se resistirem aos ofícios. E, como já destacamos, em “El matadero” o sacrifício não só é um ritual que aproxima o homem a uma dominância apenas sobre-humana, mas também a uma soberania humana, política, que diviniza seus discursos.

Com a utilização do discurso religioso no discurso político, o vocabulário daquela passa a este. Na Argentina de Rosas, seu governo é crido como “santo”, já os unitários serão tratados como “ímpios”. Nessa ditadura contemplamos às claras como o Estado faz as duas ordens se confundirem, como materializa o plano espiritual: o *santo* não é aquele separado por Deus para realização dos seus desígnios, das missões espirituais, ou quem foi canonizado, segundo o catolicismo, senão uma dominância terrena; o *ímpio* não é mais aquele destituído da glória de Deus, o que ainda não foi convertido, que não serve ao Pai⁹¹, mas aquele que não serve ao governo, pois crê-se que servir ao ditador quer dizer servir ao Sujeito antropomorfizado no soberano sujeito, em minúsculo. Os *apóstolos*, além disso, também não serão aqueles separados para representação eclesiástica, mas os eleitos

⁹¹ Cf. Malaquias 3: 18.

para sacrificar os opositores; os *hereges* não serão os contraventores das leis divinas, mas sim das do Estado. Toda essa transferência, ou, melhor ainda, paródia dos temas e termos religiosos, estará presente em “El matadero”, incisivamente, como havemos de expor no próximo capítulo. Rosas, se apoia no discurso de ter sido legitimado por um deus, mas, por outro lado, subjuga o vocabulário religioso e as hermenêuticas católicas. Importa-lhe, em suma, que os federais se unam para buscar o unitário, bode expiatório, para imolá-lo.

O Governo em nenhum momento tenta disfarçar a crise. Admite o insucesso, e o agrava ainda mais ao dar-lhe um teor escatológico. Por isso é que precisa ter o controle dos discursos ideológicos religiosos, da ordem religiosa cristã, para que toda a comunidade saiba quem está provocando a ira de Deus, com tamanhas impiedades. Como se verá em “El matadero”, um dilúvio inunda Buenos Aires, fazendo com que o governo se alie à Igreja Católica para, juntas, propagarem a culpa da não-submissão dos unitários por aquele desastre natural, com o lema de que tais opositores estão *provocando o dia do juízo*. O Apocalipse se traslada à Argentina; a grande tribulação assola Buenos Aires, como assolaria Jerusalém no fim dos tempos⁹². O fim dos tempos, que na Bíblia é um evento que ocorre para toda humanidade, torna-se algo local. As tramas bíblicas são adaptadas na formação dos discursos da ordem governamental. E essa adaptação não é tarefa trabalhosa, porque a religião é também uma ordem.

Se, seguindo a mesma perspectiva, há uma dessacralização do vocabulário religioso, podemos pensar numa sacralização da ordem terrena de Rosas, como uma sacralização da ordem dominante não-vigente à qual se submetiam os unitários. O motivo do sacrifício está aí, no intento de santificar toda a coletividade porque santo o Sujeito é, porquanto santos os seus discursos ideológicos são, e para isso cortar da comunidade a todo maculado é inevitável. Se realizado dessa maneira, o sacrifício não se confunde com um ato vingativo, como a vingança de Caim contra Abel, seu irmão⁹³, mas um ato necessário.

Os unitários são as vítimas buscadas pelo governo de Rosas para o sacrifício; os cabeças do seu governo juntos à Igreja se unem para anunciar a existência de impuros na nação, e que esses merecem a morte para que o país venha a progredir e ter paz; se não forem sacrificados, o Deus, da ordem espiritual, punirá a terra com

⁹² Cf. Zacarias 12: 11.

⁹³ Cf. Gênesis 4: 1-24.

flagelos, e os sujeitos nem fruirão os galardões terrenos nem os da eternidade. Por outro lado, os unitários estavam apoiados no mesmo Deus⁹⁴, mas não criam que esse mesmo Deus fazia parte do plano político federal. Pelo contrário, afirmou Echeverría, em um dos seus textos políticos, chamado *Dogma socialista*: “[...] la doctrina de Cristo es la nuestra, porque es la doctrina de salud y redención” (ECHEVERRÍA, 1873, p. 146). Pelo menos, teoricamente, a proposta dos liberalistas era a de serem mártires, se preciso⁹⁵, e não de serem os sacrificantes, mas em páginas atrás, com base em Starobinski (2008), pudemos nos certificar que classificar um grupo como *barbárie* e outro como *civilização* é um ato imaturo. Na verdade, os personagens federais e unitários, em “El matadero” são, a um só tempo, bárbaros e civilizados. Os chamados “bárbaros” lutam pela civilidade; já os que se julgam “civilizados” não se desapegam da violência bestial para a instauração ou manutenção da ordem na comunidade.

É ainda no “Dogma socialista” que Echeverría revela a posição dos socialistas na cerimônia sacrificial: “[...] sacrificándonos lograremos redimirla [a pátria], emular las virtudes de los que la dieron ser, y conquistar nobles lauros”⁹⁶. Assim, o cenário seria esse: os federais, em sua crença, seriam os sacrificantes, que por meio da imolação dos unitários buscavam a purificação do país; os chamados unitários, submetidos ao mesmo Deus e a um conjunto de ideais político-filosóficos não-vigentes, seriam os mártires, que através de suas mortes mostrariam à comunidade que os discursos ideológicos políticos e religiosos eram tão soberanos que os levaram a cultuá-los com a oferenda da própria vida. Os unitários, então, deixariam de ser os maculados para serem os redentores; passariam a ser sacros, que, inclusive, será um atributo das oferendas e nunca dos sacrificantes (Cf. GIRARD, 1990, p.13) – a coragem de matar é sempre menor que a de morrer.

Portanto, como temos colocado, ao passo que os unitários eram desobedientes ao Estado, ao governo ditador de Rosas, eram obedientes a outra ordem ideológica. Ao mesmo tempo, os federais são desobedientes ou não se deixam subjugar pelos discursos ideológicos dominantes defendidos pelos unitários. O intento dos federais e dos unitários era o de harmonizar o Estado; a não obediência ao discurso ideológico

⁹⁴ Esteban Echeverría (1873, p. 169), socialista e um dos principais defensores do liberalismo francês, em seu famoso “Dogma socialista”, declarou: “[...] la religión es el cimiento moral sobre que descansa la sociedad, el bálsamo divino del corazón, la fuente pura de nuestras esperanzas venideras, y la escala mística por donde suben al cielo los pensamiento de la tierra”.

⁹⁵ “La libertad no se adquiere sino a precio de sangre” (Ibid., p. 146).

⁹⁶ Ibid., p. 146.

dominante contribui para que o mesmo Estado permaneça desarmonizado. De forma sucinta: a desobediência à ordem política tida por soberana gera uma desarmonia terrena; não submeter-se quer dizer opor-se ao próprio Deus, quem constituiu a potestade terrena, e as consequências deste mal serão experienciadas em um plano espiritual, eterno, também.

A violência do sangue vertido em “El matadero” é uma violência sacrificial, porque, antes de tudo, a alma da tragédia se inscreve na obra. Como veremos adiante, todos os personagens transitam do plano benéfico ao maléfico, e ao contrário; reproduzem a violência, e mostram-se pertencentes ao plano soberano do sagrado; querem vencer a violência, o sagrado, com o sacrifício, que guarda um caráter maldito e bendito. Tendo a violência um vínculo com o sacrifício, nem todo sujeito pode ser escolhido para a imolação. A vítima tem que ser estranha à comunidade, ou originária dela – não obstante baseada no modelo de vida estrangeiro, que não possa ser vingada. Para isso, o desejo deve ser mimético, compartilhado entre todos, e a violência unânime contra o impuro. Veremos que, entre os federais, haverá o mesmo desejo de imolação dos unitários, e entre os unitários também o desejo mimético de que os federalistas devem ser apagados. O sangue contaminado finalmente vertido terá seu valor sacralizado por conseguir remir a comunidade das violências intestinas e da violência unilateral. Com o discurso que demoniza o inimigo, o sujeito se conecta com a violência, que se consome com o derramamento do seu sangue. A ponte que vincula a violação do discurso inimigo à violência de seu assassinato é, extremamente, curta.

CAPÍTULO III

3. O SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO”

Esteban Echeverría foi um dos principais nomes da história da literatura argentina. Ele é o iniciador do romantismo no país, e parte da crítica o considera como o principal literato da corrente romântica. Pouca importância há no costume de adjetivar o escritor da obra analisada como o melhor, ou maior. Maior que o autor é a obra, e cabe aos intérpretes a missão de mantê-las vivas e grandiosas no mundo literário. Mas fato é que, ao contrário de escritores de seu tempo, que partilhavam do seu mesmo pensamento político, como José Mármol e Juan María Gutiérrez, Echeverría teve a oportunidade de conhecer de perto a nação que julgavam modelo, a França, sua literatura e política revolucionária, ainda muito jovem, com vinte anos de idade. Esteve no país europeu por meia década estudando literatura, e foi fortemente influenciado pelo romantismo local, e também pelo alemão e inglês, produzidos por Musset, Vigny, Saint-Simon, Leroux, Cousin, Goethe, Herder, Scott e Byron.

Subjetivismo, sonhos, emoções, exagero, amor inatingível, desamor, morte, como se sabe, eram temáticas que caracterizavam as obras europeias. Ao voltar à Argentina, Echeverría se depara com o caos portenho proporcionado pelo conflito entre dois partidos: o dos unitários e o dos federais. A literatura que depois escreveria tomaria por empréstimo os temas europeus, e acrescentaria as injustiças sociais e rebeliões fomentadas pelas ordens políticas nacionais. A necessidade de relacionar literatura, política e religião se intensificou.

Echeverría, na verdade, se impactou com a situação da Argentina. “El matadero” surge como um conto romântico, mas de escrita realista, que ilustra ao leitor, cruamente, a crença do povo portenho na necessidade de derramamento de sangue para a purificação da comunidade, ou que o sangue vertido de um determinado tipo de sujeito amaldiçoado pode conceder a estabilidade da província. É interessante, e curioso, como os discursos políticos e religiosos se emaranham em sua literatura. O sacrifício, ritual pelo qual a comunidade se reconcilia com a divindade, torna-se um rito político, com intenções políticas também. O sacrificador não é um sacerdote. Em “El matadero”, temos, através da morte para o cumprimento do gozo de certa ordem política humana, um perfeito simulacro do ritual para que uma entidade

espiritual se satisfaça; contemplamos, nas palavras de Bauzá (2000), uma estampa, do ritual original.

3.1 A QUARESMA E OS DISCURSOS CONDENATÓRIOS

Nesse percurso dissertativo temos colocado o ato de sacrificar alguém ou se sacrificar como sinônimo de obediência a discursos ou a um conjunto de discursos religiosos e políticos entendidos como soberanos. Ocorre, porém de o tema do sacrifício em “El matadero” se apresentar pela primeira vez como um ato de submissão no qual não é a vida diretamente posta em risco. A Quaresma é também um tipo de sacrifício, pelo qual o sujeito se priva do consumo de carne bovina, ovina, caprina, aviária, suína, e as demais carnes de animais de sangue quente, durante quarenta dias, desde a quarta-feira de Cinzas até a Missa Vespertina (da quinta-feira Santa), período que antecede a Páscoa, para que possa rememorar a simbologia do número *quarenta* (sobretudo os quarenta dias e noites que Cristo suportou em jejum antes de que iniciasse sua obra redentora, conforme a liturgia católica), como um ato de reflexão espiritual e desapego das concupiscências da carne. É no episódio da Quaresma que os discursos condenatórios serão manifestados. O número 40, nas narrativas cristãs e judaicas, simbolizará sempre a espera, a preparação, a prova ou o castigo⁹⁷; desde o início, através da inscrição da quaresma, o narrador expõe que seu relato é caracterizado pela simbologia do castigo, da abnegação, da preparação para o renovo, do avivamento. A trama de “El matadero” se desenrola dentro dos dias quaresmais.

O narrador, onisciente, no primeiro parágrafo relata:

[...] los sucesos de mi narracion, pasaban por los años de Cristo de 183....Estábamos, á mas, en cuaresma, época en que escasea la carne en Buenos Aires, porque la Iglesia adoptando el precepto de Epitecto, *sustine, abstine* (sufre, abstente) ordena vigilia y abstinencia á los estómagos de los fieles, á causa de que la carne es pecaminosa, y, como dice el proverbio, busca á la carne. Y como la iglesia tiene *ab initio* y por delegacion directa de Dios, el imperio inmaterial sobre las conciencias y estómagos, que en manera alguna pertenecen al individuo, nada mas justo y racional que vede lo malo. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 209-211).

Sabemos que o Código de Direito Canônico da Igreja Católica só foi organizado em 1917, e reformado em 1983 através de um empreendimento encabeçado pelo

⁹⁷ Cf. Chevalier & Gheerbrant, 1993, p. 378.

papa João Paulo II. Embora no século XIX os dogmas não houvessem sido formalizados, eles existiam, conforme se pode observar na citação referida. No Cânone 1250, do primeiro código, o dogma da abstinência de carne é oficializado: “Abstinentiae lex vetat carne iureque ex carne vesci, non autem ovis, lacticiniis et quibuslibet condimentis etiam ex adipe animalium”⁹⁸. Nesse momento, o argentino deve sacrificar o seu desejo seguido do consumo da carne, por conta do veto da igreja. Tal veto deve ser compreendido em um sentido espiritual: trata-se de um rito.

O narrador, dotado de ironia, demonstra não crer na função da Quaresma, pois, para ele, através da cerimônia o sujeito perde a sua liberdade: o império imaterial da Igreja se estende às consciências e estômagos, quando deveria pertencer ao indivíduo, *nada mais justo e racional que vê o mal*. Ao narrar que *la carne es pecaminosa*, expressa a separação que há entre o divino e o profano. Consumi-la significa estar submisso a ideologias ou a uma ordem ideológica herética, e por conseguinte habilitar-se enquanto vítima sacrificável. A submissão da quaresma é dever de todos os portenhos, dos que estão no poder, dos governados que apoiam as decisões da ditadura rosista e dos opositores. Não resta outra saída para os federais senão abdicarem do consumo da carne, pois o discurso religioso da abstinência é um discurso de ordem ou da ordem religiosa católica. A Igreja de Buenos Aires é a delegação direta de Deus na terra, e o rito da quaresma é tão soberano quanto as palavras dos apóstolos das epístolas *neo-testamentárias*, inclusive porque os bispos têm a mesma função e autoridade dos antigos apóstolos. É o poder das palavras, dos discursos religiosos tidos como soberanos, que fará com que os personagens anulem os seus desejos e ações, nesse primeiro momento.

Entretanto, a partir do segundo parágrafo a ordem política finalmente é apresentada, e confundida com a ordem eclesiástica. Podemos aplicar agora algumas teorias de Althusser (1970) acerca dos aparelhos ideológicos de Estado. A igreja se torna aparelho do Estado, ou seja, do governo ditatorial de Juan Manuel de Rosas. Quaisquer sacrifícios de caráter espiritual seriam em prol do governo e vice-versa:

Los abastecedores, por otra parte, buenos federales, y por lo mismo buenos católicos, sabiendo que el pueblo de Buenos Aires atesora una docilidad singular para someterse á toda especie de mandamiento, solo traen en días cuaresmales al matadero, los novillos necesarios para el sustento de los niños y de los enfermos dispensados de la abstinencia por la Bula y no con el ánimo de que se harten algunos herejotes, que no faltan, dispuestos

⁹⁸ Cf. Titulus XIV. *De abstinentia et ieiunio* (p. 289).

siempre á violar los mandamientos carnificinos de la Iglesia, y á contaminar la sociedad con el mal ejemplo. (ECHEVERRÍA, op. cit., p. 212 – 213).

A ironia do narrador continua. O bom federal consequentemente é um bom católico. Por conta da marca irônica na obra, assinala Oviedo (2002, p. 30) que, em “El matadero”, “[...] hay que entender casi cada palabra por su contrario: en el idioma ardiente de Echeverría, «buenos católicos» significa precisamente «fariseos» [...]”. Seriam fariseus porque se consideravam santos, aparte dos unitários, ímpios, que não atendiam às leis estatais e eclesiásticas. Ainda fazendo uso de analogia, podemos associar o federal ao publicano bíblico: na Bíblia, os publicanos eram os judeus que tinham por função arrecadar impostos para o Império romano, na medida que os federais eram portenhos submetidos a um modelo de governo estranho, incompatível aos ideais da Revolução de Maio, mediante a qual os argentinos lutaram pela emancipação do território. Os federais, na visão do narrador, como também na do escritor Echeverría, eram tanto os fariseus, hipócritas, quanto os publicanos, traidores da pátria; libertos da Coroa Espanhola, eram reprodutores e defensores de uma política antidemocrata e opressora. Os abastecedores do matadouro são, portanto, os federais (que podem ser os membros do governo rosista, incluindo obviamente Rosas, como os que se deixavam subordinar-se ao governo, seus partidários): eles sabem que os portenhos atesouram *uma docilidade singular para submeter-se a toda espécie de mandamento*.

É neste momento que os naturais de Buenos Aires são equiparados aos nativos, índios, no que se refere ao atributo de bons hospedeiros do estranho, desconhecido. No começo da colonização da América, o Frei espanhol Bartolomé de las Casas, que se encontrava no continente americano, escreve a Dom Felipe, o príncipe das Espanhas, sobre os atributos dos aborígenes:

Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e *dóciles* para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo. (CASAS, 1552, 3) (grifo nosso).

A situação é semelhante, e aproxima mais uma vez o cenário social da Argentina recém-emancipada ao primitivismo. O portenho subjugado ao governo apresenta a mesma docilidade dos índios do século XVI de receber a doutrina considerada correta. Sem que haja oposição, a prática da quaresma é compreendida, e os federais levam ao matadouro os novilhos necessários para as crianças e os

doentes que são dispensados pela Bula, documento pelo qual as ordens pontificais são dadas aos cristãos. Dentre os que deveriam se submeter às abstinências da quaresma, havia aqueles “herejotes” (em espanhol, aumentativo de “hereges”, em tom depreciativo) dispostos a desobedecer e ser vistos como maus exemplos. O narrador chama de *mandamientos carnificinos* os dogmas quaresmais.

O sacrifício quaresmal é o tipo de sacrifício que se apresenta nos dois primeiros parágrafos. Quem pela primeira vez se lança à leitura do conto, pode imaginar que ele se resumirá em narrar sobre contradições da igreja católica e dos portenhos no que se refere ao cumprimento dos mandamentos de abstinência; que o matadouro é apenas um lugar de abatimentos de animais, nada mais que isso. No entanto, a partir do terceiro parágrafo, outros temas religiosos e políticos aparecem e se cruzam, resultando num emaranhado de discursos de diferentes espécies, não obstante, discursos de ordem, os quais por seus poderes fazem com que os sujeitos não apenas se submetam através de sacrifícios nos quais o indivíduo abdica dos componentes da vida, senão mediante o sacrifício em que a própria vida, sua ou de outro, é posta em risco e, em última instância, extirpada.

3.1.1 Dilúvio e escatologia – o unitário como o sujeito discursivo anátema

Resulta que no meio daqueles quarenta dias de santificação para os católicos, cai sobre a província “una lluvia muy copiosa [...]” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 214), um dilúvio que compromete toda cidade, alagando seus caminhos, por todas as terras e campos. Neste momento, é possível que façamos uma hermenêutica do conto em diálogo com o texto sagrado do Gênesis. Na narrativa do dilúvio bíblico, presenciamos o seu sentido ambíguo original: o de destruir e restituir um lugar ou povo. Diz Deus: “[...] eis que eu trago um dilúvio de águas sobre a terra, para desfazer toda a carne em que há espírito de vida debaixo dos céus” (GÊNESIS 6: 17). Noé e sua família não foram sacrificados para que a partir deles uma terra não mais pecaminosa se fizesse. Trata-se, como ocorre no conto, da simbologia do *reavivamento*, a qual “[...] evoca la idea de reabsorción de la humanidad en el agua y la institución de una nueva época, con una nueva humanidad [...] El diluvio purifica y regenera como el bautismo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993, p. 419). Notamos mais uma vez a ironia do narrador quando ele mesmo, antes desse relato, havia assegurado que não começaria

sua história pela arca de Noé⁹⁹, mas é o que acontece depois dos dois parágrafos iniciais.

O tema do dilúvio, de outra forma, consegue ilustrar a imensidão do caos sócio-político da Buenos Aires *rosista*. Por meio de tal acontecimento, os discursos dos federais se revestirão de mais poder, serão ainda mais autoritários e temidos pela população, porque, sendo legitimados por uma ordem de um Sujeito, apontarão os acusados daquela intempérie. Certamente, ao saberem os federais que os unitários eram os causadores de tudo aquilo, a busca por eliminá-los da comunidade seria uma consequência, uma missão, pela qual pretenderiam enaltecer a ordem divina, como, por conseguinte, a ordem ditatorial.

O narrador nos apresenta, já no início do relato, o tipo de sujeito maldito – o herege – unitário, apto para a imolação. Os unitários estão dispostos a violar a ordem eclesiástica e política. Eles são o mal da comunidade. Neste momento, é importante lembrarmos a formação discursiva dos federais: nacionalistas e cristãos católicos. Torna-se objeto sacrificável quem estiver formado por outro conjunto de ideologias. Os discursos políticos federalistas encontraram no espaço discursivo religioso temas análogos, que podem ser migrados ao seu espaço, e conseguem chegar à mente dos seus sujeitos de forma coerente, inteligível. Seus discursos negativam o sujeito unitário. Amaldiçoam-no. Depois de violentado com o discurso condenatório, o culto às ordens religiosa e política culmina com a violência do seu sacrifício.

O dilúvio não apenas é um evento trágico por conta de sua devastação; não só ocorre para que a comunidade impura seja extirpada e uma limpa se instaure. *Ele*, antes, tem uma função oracular, a de avisar sobre a impunidade de um respectivo grupo de pessoas. Afirmamos, no capítulo antecedente, que “El matadero” tinha a alma da tragédia. Um dos motivos seria exatamente por apresentar o acontecimento de um dilúvio, já que o evento indica a indiferenciação violenta entre os membros da comunidade, como explica Girard (1990, p. 72). Todos seus componentes são transformados em objetos sacrificáveis: “[...] não se pode mais falar de adversários no sentido pleno do termo, somente de “coisas”, dificilmente nomeáveis, que se chocam contra uma teimosia estúpida, como objetos soltos de suas amarras no convés de um navio sacudido pela tempestade”. É uma soberania sobre-humana que quer, neste caso, liquidar humanos corruptos.

⁹⁹ Cf. Echeverría, 1874, p. 209.

Em um ensaio que analisa a liquidação do contrato social em “El matadero”, Read (2016, p. 186) afirma que “para la Iglesia [...], la inundación – ahora entendida como la reiteración del Diluvio – señala el fin del tiempo, un dictamen divino contra los unitarios”. Depois acrescenta: “[...] Esta voluntad divina (*Gnosis*) no puede ser comprendida por el ser humano, solamente aceptada por la fe”. O senhorio divino, então, inunda Buenos Aires para castigar os unitários, ao mesmo tempo que essa decisão soberana não pode ser questionada.

O dilúvio possui uma dimensão escatológica, de destruição quase total ou completa. Paradoxalmente, em “El matadero”, a inundação assola Buenos Aires por conta das impiedades dos unitários, e para punir apenas estes. Pelo menos esse era o discurso anunciado e crido entre os federais:

Los beatos y beatas gimoteaban haciendo novenarios y contínuas plegarias. Los predicadores atronaban el templo y hacian crujir el púlpito   pu etazos. Es el dia del juicio, decian, el fin del mundo está por venir. La cólera divina rebosando se derrama en inundacion. Ay! de vosotros pecadores! Ay! de vosotros unitarios imp os que os mofais de la Iglesia, de los santos, y no escuchais con veneracion la palabra de los ungidos del Señor! (ECHEVERRÍA, 1874, p. 215).

Semelhantemente, na Bíblia, os flagelos da Grande Tribula o recair o sobre os ímpios, isto  , os que não buscaram o perd o de seus pecados, os n o-filhos de Deus, segundo hermen ticas católicas. Na narrativa de Echeverría, a catástrofe bíblica, que   universal, se torna local, e os federais abdicam das Escrituras, preferindo a submissão a discursos religiosos adaptados, proferidos e defendidos pelo governo rosista, a Federa o. Os federais, portanto, professam a fé católica, mas a adaptam como lhes convier. Por tal razão,   importante ressaltar que, em sua forma o discursiva, os federais eram nacionalistas e católicos *não devotos* ou *não praticantes*. As figuras e temas do livro sagrado se inserem nos discursos políticos federalistas, e nos discursos católicos enunciados para cumprimento do gozo da ditadura, mas seus enunciadores evitam honrar a tradicional hermen tica católica apostólica romana. Não são os discursos imperativos proferidos no livro sagrado que devem ser obedecidos, mas o governo terreno, legitimado por ordenamento divino.

De forma similar ainda, como na Bíblia, a destrui o e sacrifício dos impuros ocorre antes do dia do juízo – por isso “el fin del mundo está por venir” –, depois que a inunda o devaste a impiedade unitária que ainda reside na terra. O narrador relata tr s desobediências dos unitários   ordem ditatorial, a qual julgava-se legitimada pela ordem divina: 1) escarnecem da Igreja; 2) escarnecem dos santos; 3) com venera o

não escutam a palavra dos ungidos do Senhor. Quando o sujeito escarnece da Igreja, escarnece dos santos, ou seja, dos federais, e aí o governo se mostra divinizado; no que se refere à “palavra dos ungidos do senhor”, o narrador utiliza da estratégia de pôr “palavra” com inicial minúscula para inferir que a ordem espiritual, a saber, a Palavra Sagrada, tem se materializado, se tornado sinônimo de “palavra do governo”.

A acusação dos beatos federais, endereçada aos unitários, continua: “[...] Vuestra impiedad, vuestras heregías, vuestras blasfemias, vuestros crímenes horrendos, han traido sobre nuestra tierra las plagas del Señor. La justicia del Dios de la Federación os declarará malditos” (ECHEVERRÍA, p. 215 – 216). Certamente, os unitários cometeram impiedade, heresias, blasfêmias, mas a expressão “crimes horrendos” possui o tom mais uma vez irônico do narrador, como também hiperbólico. Faz parte também do discurso condenatório a acusação sem argumentos nem provas. Acontece que os federais começaram a tratar todo ato de insubmissão como crime, pois se não fosse visto como crime, por qual subterfúgio poria a vida dos unitários em risco, como a comunidade reagiria ao presenciar a imolação deste tipo de sujeito? Perante Deus, perante as leis, os unitários eram ímpios e culpados por toda aquela manifestação do sagrado mediante a inundação. O Governo fez uso de artimanhas discursivas para tornar as violências recíprocas violência unânime, ou seja, buscou que o ódio entranhável fosse sentido por toda a cidade contra um único tipo de sujeito, o unitário.

Quando Girard comenta sobre a presença de uma violência unilateral na comunidade, pouco explica por qual forma ela se apresenta, primeiramente. A violência, antes de ser contemplada na cena em que todos correm à captura do tipo de sujeito impuro, e todos se fazem sacrificadores deste, *ela* se inscreve na comunidade em forma de discurso. Todos querem violentar o unitário porque este, mediante as instituições política e religiosa, já foi violentado por meio de discursos de danação.

O tema quaresmal é, portanto, esquecido quando interpelado pelo evento do dilúvio. É imprescindível que os federais (não esqueçamos, os que compõem o governo, a igreja e os que se deixavam subjugar por essas duas ordens) se unam para implorar a misericórdia de Deus e cacem os unitários pecaminosos para a imolação, para que um apaziguamento superabunde aquelas intempéries naturais, como buscaram os homens ao lançarem Jonas da embarcação, pouco antes de este ser tragado pelo grande peixe, segundo a narrativa judaica no *Nevi'im*, presente

também no Antigo Testamento dos cristãos. O sacrifício deve ocorrer porque os unitários não estão submetidos ao “Dios de la Federación”, como os ímpios, no plano sobre-humano, não estão sujeitos ao Deus que criou todas as coisas, estando, até que se convertam, na posição de malditos, conforme mais uma vez a interpretação católica.

No evento da inundação, as missas fogem do protocolo; as lutas dos cristãos deixam de ser espirituais, contra os principados, potestades e príncipes das trevas deste século, como aconselha Paulo aos efésios¹⁰⁰ que assim seja, para converter-se em guerra contra a carne e o sangue do unitário. “Las pobres mujeres salian sin aliento, adonadas del templo, echando, como era natural, la culpa de aquella calamidad á los unitarios” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 216). Até ese momento, os opositores não aparecem em diálogos. Estão ocultos, mas presentes na cidade – “Los libertinos, los incrédulos, es decir, los unitarios, empezaron á amedrentarse al ver tanta cara compungida, oir tanta batahola de imprecaciones”¹⁰¹. Tal episódio do dilúvio, de dimensão escatológica, é uma preparação para a segunda parte do conto, em outras palavras: esse incidente caótico apresenta a formação discursiva dos federais e unitários (através do narrador); revela a ligação da formação discursiva federalista a uma ordem ideológica que é o poder político vigente, aparelhado da Igreja e conseqüentemente dos discursos religiosos. Esta primeira parte da narrativa mostra a competência discursiva dos federais de negatar os discursos unitaristas em suas enunciações, da mesma forma do narrador a respeito dos federais, e depois a competência de daná-los, e por conseguinte a de amaldiçoar aqueles que os enunciam.

As circunstâncias do rito sacrificial nos são informadas, e assim conseguimos nos conectar com o primeiro capítulo deste trabalho, quando discorriamos sobre as concepções de discurso e interdiscurso, defendendo que o primeiro é uma enunciação em que a linguagem se compromete com determinado propósito ideológico. Assim, “[...] o ato de fala, ou, mais exatamente, seu produto, a enunciação, não pode de forma alguma ser considerado como individual no sentido estrito do termo [...] *A enunciação é de natureza social*” (BAKHTIN, 2006, p.111) (grifo do autor). E “[...] o processo interdiscursivo ocorre quando se incorporam temas e/ou figuras, percursos temáticos e/ou figurativos de um discurso em outro” (FIORIN, 2008, p. 95). Dessa forma, “o

¹⁰⁰ Cf. Efésios, 6: 12.

¹⁰¹ Ibid.

discurso é assumido no bojo de um interdiscurso” (MAINGUENEAU, 2015, p. 28), e ainda que tome iniciativas pelas quais se torna “responsável” como autor de seus atos (Cf. PÊCHEUX, 1995, p. 171), conclui-se que “[...] o *centro* organizador de toda enunciação, de toda expressão, não é interior, mas exterior: está situado no meio social que envolve o indivíduo” (BAKHTIN, 2006, p. 123 – 124). No conto, o discurso dos federais é um só, o de danação dos unitários, portanto não é de natureza individual, mas sim social (uma comunidade de federais de determinada formação discursiva); o interdiscurso ocorre quando os temas políticos e religiosos se entremeiam, compondo, por fim, o discurso federalista. Por intermédio do mesmo vínculo entre discursos religiosos e políticos se formará o discurso violento dos unitários, embora sujeitos a uma ordem ideológica estrangeira, não instaurada no meio.

Os discursos dos federais apontam que a ditadura e a igreja perdem os sentidos primeiros de *governo humano* e *governo sobre-humano*, já que nem aquele busca a harmonização e satisfação de toda a comunidade, nem este se preocupa apenas com a remissão espiritual do sujeito. Na Argentina de Rosas, vemos duas adaptações de modelos de autoridade se entrecruzando, para que o governo do ditador não seja descentralizado. Assim, a primazia é do governo terreno, mas tal autoridade ditatorial não é considerada se não for legitimada pela ordem espiritual (Cf. MAINGUENEAU, 2015, p. 147), sendo necessário que a igreja funcione como aparelho do Estado (Cf. ALTHUSSER, 1970, p. 43) para o primado de fato estabelecer-se. As procissões passam a ter finalidade política ao passo que o objetivo espiritual é ignorado. Relata o narrador:

Se hablaba ya, como de cosa resuelta, de una procesion en que debia ir toda la poblacion descalza y á cráneo descubierto, acompañando al Altísimo, llevado bajo pálio por el Obispo, hasta la barranca de Balcarce, donde millares de voces conjurando al demonio unitario de la inundacion, debian implorar la misericordia divina. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 216).

O unitário aparece demonizado. O exorcismo desse demônio apaziguará, por fim, a tempestade. O sacrifício da vida do unitário se explica antes de tudo por ele ser desprovido de espiritualidade e materialidade benéfica. Tais são as circunstâncias para que o federal, na última instância de defesa dos discursos ideológicos tidos como soberanos, se veja na obrigação de imolar aquele. Por tal motivo, coincidentemente, essa seção do relato se conecta com a parte que logo analisaremos, porque se agora

nos deparamos com as motivações do rito sacrificial, depois trataremos de sua finalidade, assim como no primeiro capítulo apresentamos as teorias que explicaram as motivações para o sacrifício, e no segundo as que discorreram acerca da função sacrificial.

Voltemos ao conto. A inundação ainda não havia sido contida. Os temas dicotômicos em “El matadero” são, a partir daí, evidenciados: ordem humana – ordem divina, passado – presente (tempo), argentina romântica – comunidades primitivas (espaço), religião – ciência, homem – animal/besta, contraventor do governo – herege/ímpio, deserto – lugar habitado (Cf. READ, 2016, p. 176), delegados de Deus (federais) – demônios (unitários), barbárie – civilização, estrangeiro – nacional, fome – sede de sacrifício, etc. A discrepância das dicotomias agrava a desarmonia da cidade portenha. Não há possibilidade de comunhão, e por conseguinte o discurso ideológico, político e/ou religioso, da dominância, deve prevalecer. Cada portenho deve lutar para que toda a cidade seja como o modelo pregado por essas ordens: no episódio do dilúvio, *ela* precisa compreender a culpa dos unitários (que faz aquele desastre ambiental desencadear-se), enxergar a ameaça de sua existência, para que quando tenha que defender os discursos ideológicos soberanos da Federação através do rito da sua imolação, esteja guarnecida de arguições convincentes e racionais.

A figura do unitário ímpio, bárbaro e demonizado é a que deve habitar a mente dos federais. Não obstante, esses também podem ser atributos dos federais. Os personagens federais no conto também aparecem como animalizados; eles representam a barbárie, conforme o relato do narrador, de pensamentos puramente *echeverrianos*; são ímpios, porque a religião correta seria a dos apelidados de unitários¹⁰², como assegura Echeverría (1873, p. 146) em seu *Dogma socialista*: “[...] la doctrina de Cristo es la nuestra, porque es la doctrina de salud y redención”.

A Federação de Rosas considerava todos os opositores “unitários”, ainda que muitos destes defendessem ideais e crenças incompatíveis a dos unitaristas pioneiros. Martínez (2010, p.1¹⁰³) defende que Echeverría foi “[...] el ideólogo de una nueva opción política, fundada en el socialismo saintsimoneano, ante el gobierno de Rosas y diferente a la postura ideológica de los unitarios seguidores de Rivadavia,

¹⁰² “Llamaban ellos salvaje unitario, conforme á la jerga inventada por el Restaurador, patron de la cofradía, á todo el que no era degollador, carnicero, ni salvaje, ni ladron [...]” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 241).

¹⁰³ Numeração de página de acordo com o arquivo disponibilizado via internet, em sua versão digital.

como los hermanos Juan Cruz y Florencio Varela”. O narrador criado por Echeverría se põe como defensor desse sujeito socialista, danado pelo termo “unitário”. O tipo de sujeito caçado para a imolação é da mesma forma este. “Unitário”, em “El matadero”, não pode ser, então, visto como um indivíduo de visão política baseada no unitarismo: ele é, com efeito, um sujeito entendido e declarado no discurso federalista rival como animalizado, demonizado, *estrangeirizado*, coisificado, objeto apto para o sacrifício.

Para que a Federação provasse a sua soberania de fato, seria preciso que a ação divina contra os unitários se cumprisse, a inundaçãõ os matasse, ou, num sentido simbólico, os purificasse. Porém, “[...] bajando el Plata, la inundacion se fué poco á poco escurriendo en su inmenso lecho sin necesidad de conjuro ni plegarias” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 216). No final das contas, a chuva apenas teve força de liquidar os ratos¹⁰⁴, uma descrição hiperbólica e irônica do narrador sobre a demonstração de poder do deus federal. Da mesma forma, as missas, procissões e orações a esse deus não foram úteis.

Depois de passado o dilúvio, o matadouro finalmente é apresentado, “[...] el matadero de la Convalescencia”¹⁰⁵ que, durante quinze dias, esteve “[...] sin ver una sola cabeza vacuna”¹⁰⁶, e o tema da quaresma novamente referido. Até os dispensados do mandamento da abstinência, a saber, as crianças e os enfermos, nesse período, passaram a se alimentar com ovos: “[...] la abstinencia de carne era general en el pueblo”¹⁰⁷.

Os federais viram a futilidade do dilúvio que, sendo um sacrifício executado pelo seu deus, não conseguiu remir a comunidade, e suas manifestações se barbarizaram ainda mais. O governo em alguma hora deveria romper com a Bula. É nesse momento que a barbárie e a bestialidade são caracteres dos federais:

Multitud de negras rebusconas de *achuras*, como los caranchos de presa, se desbandaron por la ciudad como otras tantas harpías prontas á devorar cuanto hallaran comible. Las gaviotas y los perros inseparables rivales suyos en el matadero, emigraron en busca de alimento animal. Porcion de viejos achacosos cayeron en consunción por falta de nutritivo caldo [...]¹⁰⁸.

Fazendo uso da comparação, negras são associadas ao pássaro carcará e às harpias, por conta de seu desejo desenfreado do consumo da carne, de devorar o que

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

achem comestível; o narrador hiperboliza, ainda, ao relatar que elas competiam com as gaivotas e cães pelas carnes abatidas no matadouro. Naqueles dias de fome, “[...] acontecieron cosas que parecen soñadas” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 217).

Animalizado o federal, no pensamento do narrador, não é a esta ordem ideológica, nacionalista-católica, que os portenhos devem se submeter; a cidade é governada pelos “animais” da Federação, sendo ela um imenso vazio e deserto por não permitir a presença dos civilizados¹⁰⁹. Animalizado o federal, o discurso dos civilizados unitários também se torna condenatório, proferindo a necessidade do corte desses não-sujeitos da comunidade. Deus seria dos unitários, sendo a hipótese de Read (2016) bem posta: a que o pensamento de Echeverría, tanto em sua literatura quanto em seus escritos políticos, visava uma liquidação desses não-sujeitos, animalizados, bárbaros, da cidade, e uma substituição por sujeitos civilizados: o campo argentino “[...] debe ser poblado con *la gente correcta* para formar un “pueblo”, una cultura nacional capaz de sostener un estado moderno” (ALBERDI *apud* READ, 2016, p. 176.). Os discursos soberanos, políticos e religiosos, desses liberalistas, não eram argentinos; os modelos europeus de civilização deveriam ser postos em prática no solo argentino. Portanto, a imolação dos federais é necessária, da mesma forma, e, se ocorrida, é justificada pelo poder discursivo, que ativa no sujeito o desejo de defesa das ideologias dominantes mediante obras sacrificiais.

3.1.2 A quaresma ignorada – divinização da Federação

Uma Argentina emancipada geograficamente apenas. Assim viam os olhos liberalistas. Filosofias e crenças não haviam se emancipado ainda. Aliás, seria impossível esse tipo de emancipação. Afirmou Echeverría em seu *Discurso de introduccion á una serie de lecturas en el Salon Literario*, no último volume de suas *Obras Completas*, no qual se encontra também “El matadero”:

Nuestros sábios, señores, han estudiado mucho, pero yo busco en vano un sistema filosófico, parto de la razon argentina y no lo encuentro; busco una literatura original espresion brillante y animada de nuestra vida social, y no la encuentro; busco una doctrina política conforme con nuestras costumbres y condiciones que sirva de fundamento al Estado, y no la encuentro. Todo el saber é ilustracion que poseemos no nos pertenece; es un fondo, si se quiere, pero no constituye una riqueza real, adquirida con el sudor de nuestro rostro, sino debida á la generosidad extranjera. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 329).

¹⁰⁹ Cf. Neto, 2008, p. 191; Read, 2016, p. 176.

A emancipação da religião, de igual modo, é inviável:

(...) nosotros no somos apóstoles de una nueva religion, sino de una doctrina socialista; que la religion cristiana adulterada, corrompida y contaminada, si se quiere con todas las impurezas del catolicismo, es sin embargo la única religion de la mayoría de nuestra poblacion, y que seria insensato arrancarle de un golpe esa creencia cuando no podemos ofrecerle otra mejor: que, en suma, lo mas que nos era dado hacer era esforzarnos á fin de restituirla su esplendor proclamando las verdades fundamentales que constituyen su sana doctrina. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 365).

Conforme o pensamento do escritor apresentado nas citações acima, a Argentina deveria absorver a filosofia, a política e os modos de produção artística da Europa. Não só a filosofia, política, literatura, mas ainda a religião crida teria que ser a cristã, em detrimento das crenças aborígenes, com a ressalva de que é necessária uma restauração dessa fé europeia. Echeverría possui uma formação discursiva na qual política e religião se entrelaçam proporcionando a primazia do campo discursivo político, assim como ocorre com os federais, sobre o religioso, sobretudo porque afirma estar embasado em uma “doutrina socialista”, anticatólica. Isso quer dizer que a ordem ideológica política à qual se submete é transcendental, ou que o cristianismo que professa é fundamentado no liberalismo. Essa também é a formação ideológica do narrador do conto.

Por parte dos federais, é um retrocesso a Argentina funcionar como países europeus. O elemento estrangeiro não tem valor para a Federação como para os unitários. Como afirma Operé (2002, p. 25¹¹⁰):

En la práctica, Rosas mostro ser más estadista de lo que ninguno de sus críticos osó admitir. La defensa de la unidad nacional y el enfrentamiento a los intereses franceses, su política unificadora a partir del federalismo sobre base porteña, y la forma en que manejó graves tensiones le ganaron el galardón de jefe nacionalista. La prédica unitaria no pudo borrar esta aureola por mucho que se lo propuso.

Por isso, no relato, unitários e gringos/estrangeiros são sinônimos: na quaresma, “[...] los gringos y herejotes bramaban por el beef-steak y el asado” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 217); são os gringos que morrem repentinamente, por consumirem linguça, presunto e bacalhau¹¹¹. Até esse momento, só há relato de pecado do consumo de carne praticado pelos estrangeiros: é como se por eles

¹¹⁰ Numeração de página de acordo com o arquivo disponibilizado via internet, em sua versão digital.

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 218.

entrasse tal pecado no país, assim como por Adão o pecado entrou no mundo. “Tan abominable promiscuacion” cometeram (ECHEVERRÍA, 1874, p. 218).

Aconteceu que nem os federais, os indoutos das zonas rurais, representantes da barbárie segundo o julgamento unitarista, estavam suportando tal penitência; a sujeição ao governo se comprometia. Em caso de ser a igreja aparelho de Estado, o problema poderia ser resolvido sem muita dificuldade. Se a abstinência não estava funcionando para o governo dominar os sujeitos, o discurso científico poderia assumir a dominância: “Los médicos opinaron que si la carencia de carne continuaba, medio pueblo caeria en síncope por estar los estómagos acostumbrados á su corroborante jugo”¹¹². Contudo,

era de notar el contraste entre estos tristes pronósticos de la ciencia y los anatemas lanzados desde el púlpito por los reverendos padres contra toda clase de nutricion animal y de promiscuacion en aquellos días destinados por la Iglesia al ayuno y la penitencia¹¹³.

A tristeza dos prognósticos médicos, ao contrário das imprecações eclesiásticas, indica duas situações: primeiro, o cansaço e fraqueza física dos médicos e de todos os demais governados, os quais realmente se abstinham da carne, prática que, conforme deixa transparecer o narrador, os padres e governantes não tinham o mesmo compromisso de executar nos dias santos, e por isso sempre com vigor atuam na obra, como se não sentissem a fome de carne; segundo, podemos observar a fraqueza do discurso científico. Rosas poderia acatar as palavras dos médicos de imediato, mas a narração não nos conduz a isso. O governo ditador prefere o apoio de uma ordem sobre-humana a se valer de discursos científicos, pois aquela tem um pai, um deus, um soberano, enquanto na ciência o poder é fragmentado, compartilhado entre as disciplinas e sujeitos. Muito mais tendencioso é que os sujeitos tenham um soberano. Não só isso. Já ressaltamos que as estruturas de ordens políticas humanas e sobre-humanas comungam. A transferência dos personagens, de um plano a outro, podemos amiúde enxergar. Se um médico aqui está longe de ser uma mimese de Rosas, por outro lado, associar o ditador a um deus é mais do que possível. O conto dá margem a essa hermenêutica.

Um conflito entre ciência e religião se trava, “[...] una guerra intestina entre los estómagos y las conciencias” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 218), a fome e o dever da

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

submissão. As vociferações nas igrejas e o brado do povo em cada casa, murmurando a falta de carne, trazem-nos novamente um cenário escatológico, mais que caótico. Nesse momento, o Restaurador é apresentado. Como é descrito pelo narrador, não restam dúvidas de que se trata de Rosas. Aliás, esse foi o apelido que Rosas recebeu no meio político, não sendo uma invenção de Echeverría. Coincidentemente, o epíteto do ditador alude à sua divinização. Jesus é o restaurador segundo crenças cristãs, que tomam como base a profecia de Isaías (6: 1): “O Espírito do Senhor DEUS está sobre mim; porque o SENHOR me ungiu, para pregar boas novas aos mansos; enviou-me a *restaurar* os contritos de coração, a proclamar liberdade aos cativos [...]” (grifo nosso). O Restaurador, no conto, irromperia para restaurar os famintos de estômago, a proclamar a liberdade intestinal dos portenhos. Isso aconteceria imediatamente, se ele se comovesse com o clamor daqueles famintos. Porém, antes de pensar na solução, não perdeu a ocasião, e declarou “[...] aquellos tumultos de origen revolucionario y [los atribuyó] á los mismos salvajes unitarios, cuyas impiedades, segun los predicadores federales, habian traido sobre el país la inundacion de la cólera divina” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 219). Novamente a pregação protagoniza, as palavras protagonizam. O Restaurador vê a necessidade de condenar os unitários, de esparramar, como expressa o narrador, “[...] sus esbirros por la población”¹¹⁴, mesmo quando o momento é de agir, não de palavrear. O dilúvio já havia cessado, mas ele volta à questão, para que a imagem do unitário permaneça demonizada.

Só conseguimos entender o rito sacrificial, partindo de uma interpretação desses momentos antecedentes, nos quais os discursos são enunciados fervorosamente, proclamam qual ordem deve ser obedecida, e tentam demarcar as fronteiras entre a barbárie e civilização, animalidade e humanidade, matéria e divindade. É por meio do uso violento do discurso que os sujeitos desencadeiam a violência unânime da qual trata Girard (1990), isto é, o mesmo desejo de derramamento de um sangue estranho, expiatório. É com o intuito de compreender as circunstâncias do sacrifício que assimilamos sua racionalidade.

Demonizar os unitários, por outro lado, definitivamente não supria aquele apetite desenfreado. No entanto, como atesta a teoria de van Dijk (2015, p. 17), referida no primeiro capítulo, o poder social é, fatalmente, definido em termos de

¹¹⁴ Ibid.

controle, de controle de um grupo sobre outros grupos e seus membros. Para os federais, de nada vale um poderio que não controle, de fato, os governados: o convertimento *do poder em* controle depende dos modos pelos quais as palavras do governo serão adestradas. Então, pensarão os governantes, “[...] se somos capazes de influenciar as mentes das pessoas [...], podemos indiretamente controlar (algumas de) suas ações, tal como sabemos, a partir da persuasão e da manipulação” (VAN DIJK, 2015, p. 118). Isso quer dizer que o poder só influencia o sujeito a atentar contra si próprio, ou contra seu “semelhante”, quando ele, mais que rege, controla a mente dos subordinados, já que o domínio da mente conduz ao domínio das ações.

Notemos a semelhança existente entre o modo de sujeição à ordem política ditatorial e à ordem divina. A defesa dos discursos soberanos, das crenças e dogmas da Igreja, é insuficiente se realizado apenas labialmente, por meio de novos discursos dignificadores daqueles dominantes. O sujeito tem que cultivar a ordem espiritual através de gestos, comportamentos, atuações. O mesmo ocorre com o sujeito ao governo humano. Não é o bastante a obediência às palavras dominantes, o cumprimento das leis com o direito de concordar ou discordar delas. Uma defesa do sujeito, que ponha em risco sua vida, ou a vida de outro, das decisões, imprecizações, mandamentos, demonizações, condenações, do governo, isso sim, é louvável. Pelo governo/igreja ser mártir ou sacrificar outro(s) sujeito(s), são ações que enaltecem duas ordens que conseguiram, em algum momento, sujeitar as palavras.

Para que o controle de Rosas se mantivesse, ele deveria mudar de atitude quanto ao tratamento daquela crise intestinal. Ao perceber a ineficácia das palavras que apenas denigriam os unitários, “[...] promulgó un decreto tranquilizador de las conciencias y de los estómagos, encabezado por un considerando muy sábio y piadoso para que á todo trance y arremetiendo por agua y todo se trajese ganado á los corrales” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 219). O decreto era o de recolhimento dos gados que, por causa do dilúvio, haviam se dispersado. A fome seria preenchida. É possível fazer uma analogia da *fome* ao *deserto* e *vazio*, termos utilizados por Read (2016, p. 176) e Neto (2008, p. 191), para caracterizar aquela Buenos Aires. Evidentemente, o tipo de fome descrita pelo narrador é também incomum, de teor escatológico. O portenho está faminto de ideias, liberdade, política, filosofia, crenças, literatura; seu interior é um deserto e vazio que só pode ser completado com a importação do funcionamento sócio-político de países como a França, Alemanha e Inglaterra, à Argentina, segundo sugere os socialistas liberalistas, chamados no conto

de “unitários”. A fome é de nível escatológico porque sua dimensão é irreal, quer dizer, é como se não houvesse nenhum outro alimento para os argentinos consumirem ou tipos de alimentos que substituíssem a carne naqueles dias quaresmais (embora faça parte da cultura argentina o seu altíssimo consumo). Por isso, é medíocre relacionar tal fome de carne a um sentido tão-somente literal; é a literatura que nos proporciona uma visão mais vasta do tema do sacrifício, rito executado comumente na província de Rosas.

O ditador vislumbrava o progresso da nação, a começar pela divinização do governo da província. A princípio, “[...] aseguraba la propiedad a los propietarios, se comprometía a mantener el culto y fortalecía el poder del ejército a expensas de los programas educativos y sociales” (OPERÉ, 2002, p. 13¹¹⁵). Rosas era cultuado pelas multidões, como se fosse divindade, ou se seu governo fosse eterno. Entretanto, seu poder logo foi assumindo um caráter tenebroso, infernal:

El balance de la administración de Rosas en sus 20 largos años arroja un saldo muy irregular. A los aspectos coyunturales de la economía (anomalías climáticas de los años 1835-1845 y 1857), hay que añadir la negativa incidencia que la política azotada por la discordia tuvo en el libre desarrollo de las iniciativas económicas. Extraño fue el año en que guerras, invasiones, escaramuzas punitivas, bloqueos militares, saqueos o simple destrucción no se hicieran sentir. Hacer un balance final sin tener en cuenta todos estos elementos sería incompleto.¹¹⁶

Para apaziguar o cenário caótico, por fim, o sacrifício da quaresma por fim é interrompido. Cinquenta novilhos gordos foram levados ao matadouro do Alto, “ubicado en el espacio que hasta hoy se llama Plaza España, en el triángulo delimitado por las calles Amancio Alcorta, Caseros y Baigorri”, como indica Salessi (2010, n.p), no bairro de Barrancas, Buenos Aires. O número de novilhos era pouco “[...] para una población acostumbrada á consumir diariamente de 250 á 300” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 219). Desde o momento de entrada dos animais ao matadouro, o narrador expõe com mais intensidade o elo entre igreja e governo, a conexão de seus discursos, da mesma forma as, consideradas por ele, contradições. É o caso, por exemplo, de somente terceira parte da população poder gozar do “[...] fuero eclasiástico de alimentarse de carne”¹¹⁷.

¹¹⁵ Numeração de página de acordo com o arquivo disponibilizado via internet, em sua versão digital.

¹¹⁶ Ibid., p. 14.

¹¹⁷ Ibid.

No décimo sexto dia da quaresma o discurso da abstinência é esquecido. O governo rompe com aquele culto sem que dialogasse com os padres, reverendos, clérigos, sem que negociasse de alguma maneira com a Igreja. Isso ocorre porque a Igreja é um utensílio e aparelho do Governo de Rosas. Portanto, não era necessária qualquer conversação entre o Restaurador e a Igreja para a anulação do mandamento bulático. Teria o Restaurador das leis governamentais o direito de se sobrepor à ordem eclesiástica.

Queremos frisar, em outras palavras, que a Igreja servia para Rosas enquanto amedrontava os portenhos. O ditador abriu mão do culto católico da abstinência, quando esta não mais os subjugava. No fundo, a formação discursiva dos federais se estruturara baixo uma ordem-política-governamental. O Sujeito, ao qual os federais deveriam se curvar, era Rosas, e não o deus católico. A narrativa nos há de expor tal inversão.

O narrador, opositor dos federais, porta-voz de Echeverría, critica esse comportamento. No ambicioso projeto político do portenho, as duas ordens não podem correr o risco de se conciliar. Ele o declara, com todas as palavras, no *Discurso de introducción á una serie de lecturas en el Salon Literario*:

Grande, señores, sería á juicio de la Comision, el progreso de nuestra sociedad, si consiguiésemos difundir el principio de la libertad de conciencia y de cultos y el de la separación é independencia de la sociedad religiosa y la sociedad civil, si lográsemos, no reconociendo en hombre ó potestad terrestre derecho alguno para interponerse entre Dios y la conciencia humana, abrimos el campo para atacar después de frente la autoridad infalible de la iglesia y del Papa sobre la interpretación y propagación de la doctrina religiosa; si nuestras leyes declarasen protección igual á todas las religiones y cultos, ó no patrosinasen ninguna exclusivamente. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 365 – 366).

Consoante o que afirma, não deveria haver intermediários, entre Deus e o homem, que possuíssem uma autoridade divinizada para regular o comportamento do indivíduo, modular seus pensamentos, coordenar suas ações. Assim, sociedade religiosa e civil seriam independentemente senhoreadas, não podendo as suas autoridades se filiarem com almejo de domínio humano ou territorial: nem o Papa, tampouco a Igreja, seriam mais infalíveis em seus discursos; as leis não protegeriam uma só religião, senão todas. A filiação era tão repudiada por Echeverría, que ele radicaliza suas ideias: “[...] si trazando los deberes del sacerdocio y señalándole su mision, [poderíamos ver] un dia reinar en toda su pureza el cristianismo, destruida la supersticion y aniquilado el catolicismo” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 366). É interessante

imersão em obras não literárias do autor, pois seus escritos nos auxiliam a compreender o pensamento do narrador de “El matadero”, a ironia em volta de suas palavras.

Se apenas uma parte dos portenhos gozaria do consumo de carne há algum tempo vetado, ele, o narrador, aproveita o ensejo para escarnecer da decisão: “¡Cosa estraña que haya estómagos privilegiados y estómagos sujetos á leyes inviolables y que la Iglesia tenga la llave de los estómagos!” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 219). O privilégio de alguns, em detrimento dos outros estômagos, explica aquilo que já ressaltávamos: o governo divinizado estipula suas leis de acordo com sua própria vontade, nem que para isso deva adaptar mandamentos e leis já existentes ou criar novos(as); em outras palavras, aquele que sujeita, não precisa se sujeitar, quem cria as leis, é maior que elas, quem as criou, as destinou para outros, inferiores, os subordinados. A Igreja decretou o culto da abstinência de carne, na verdade, não com intuítos espirituais, mas para enaltecimento do Sujeito Rosas. E não haveria problema que estômagos cometessem o desacato do consumo da carne nos dias quaresmais, se a Igreja dispõe do poder de conjurar o demônio que se introduz, pela carne pecaminosa, no corpo do sujeito¹¹⁸, se a igreja é tão-somente um aparelho ideológico do estado ditatorial *rosista*.

O narrador demonstra não aceitar que Rosas tenha divinizado a ordem ditatorial. Sua narração irônica transparece que interpreta como hipocrisia a irmandade das duas ordens, realçada ainda mais, quando relata que “[...] el primer novillo que se mató fué todo entero de regalo al Restaurador, hombre muy amigo del asado”¹¹⁹. Em outro momento, acrescenta:

Es de creer que el Restaurador tuviese permiso especial de su Ilustrísima para no abstenerse de carne, porque siendo tan observador de las leyes, tan buen católico y tan acérrimo protector de la religion, no hubiera dado mal ejemplo aceptando semejante regalo en dia santo¹²⁰.

Quando afirma que o Restaurador é muito amigo do assado, do churrasco, dá vida à comida, atribui caráter humano à carne, de *algo* passa a *alguém* com quem se pode ter amizade. Isso assegura sua ironia: a certeza de que o governo nunca teve compromisso com a abstinência, que a carne, de tão amiga que era, não havia se apartado de Rosas. A ironia, como observa Lojo (1991, p. 3), objetiva

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 219.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 221.

[...] denunciar el abuso de poder y el autoritarismo fanático, irracional, de la Iglesia (...) mostrar la utilización de la Iglesia al servicio y la conveniencia de Rosas, y la hipocresía de las exigencias impuestas por los preceptos que los federales, tan «buenos católicos» son los primeros en transgredir.

Finalmente, com Echeverría, surge um texto literário que expressa um *satirização* da liturgia Católica. Até a Ilustríssima, suposta referência à mãe de Deus segundo os católicos, é desnivelada à vileza dos federais, à barbárie da Argentina. Por ela o Restaurador obteve licença especial para não cultuar a Deus mediante a abstinência de carne. O narrador faz três afirmações acerca daquele personagem: ele era tão observador das leis, tão bom católico e tão acérrimo protetor da religião. O uso de *tan* (tão), três vezes, dá uma intensidade hiperbólica que, às claras, torna suas palavras irônicas novamente. E a coerência da ironia é entendida pelo seu contrário (Cf. OVIEDO, 2002, p. 30). O narrador defende que os federais não eram observadores das leis, nem bons católicos, tampouco protetores da religião. Pelo contrário, *dessacralizaram* os discursos religiosos católicos e *sacralizaram* (divinizaram) a Federação.

Em tese, o sacrifício da abstinência deveria ser cumprido por todos. A bula não excetua alguns. Os discursos religiosos são subjugados, e cridos agora em suas formas adaptadas. Os federais deixam de se curvar ao império de uma divindade bíblica para se curvar ao Restaurador argentino, divinizado. Por essa política que trata de um modo especial a tradição católica, os federais estarão dispostos a se martirizar, a assassinar. O narrador denunciou, mesmo que o autor não o tivesse objetivado, através da persona do Restaurador, a maneira como Rosas conseguiu a *dessacralização* de uma ordem eclesiástica. O sangue derramado, como culto à sua ordem governamental, ilustra a assimilação, aceitação e defesa, por parte dos federais, das palavras da Federação *rosista*, as quais são dominantes porque se transmudam em palavras divinizadas, portanto infalíveis, irrepreensíveis.

Pensem agora nos unitários¹²¹, ou em seu conjunto de crenças. Por se julgarem civilizados, cultos, doutos, pressupõe-se que seus martírios, ou suas imolações, sejam atos em prol de alguma filosofia, de discursos soberanos não vigentes. Echeverría e os demais socialistas do seu tempo conceituam *política* e *religião* de modo distinto dos federais, fazendo pouco-caso dos valores cívicos e

¹²¹ Não esquecer, como esclarecemos nas notas de rodapé das páginas 19 e 20 deste trabalho, que esses unitários não são aqueles pioneiros, ou discípulos de Rivadavia.

espirituais estritamente nacionais, inexistentes para eles. Ambos os grupos participam de formações discursivas distintas. Os opositores não se veem, então, no federal; os federais não os representam. A intensidade da defesa dos ideais dos chamados unitários é a mesma, contudo voltada ao elemento estrangeiro, à uma ordem ideológica europeia. Para os federais, seria um retrocesso ver a Argentina passando a funcionar com a política, e a tratar a religião aos moldes franceses, alemães ou ingleses, quando há poucas décadas atrás ela havia lutado por sua independência da Espanha.

Temos percorrido este terceiro capítulo, com a análise do início da narrativa, tentando identificar a que ordens ideológicas federais e unitários se submetem; como elas chegam a danar o discurso opositor, e por conseguinte o próprio opositor; e, por fim, por quais motivos o estranho deve ser cortado da comunidade.

No entanto, não é a imolação de um ser humano que a trama apresenta primeiramente. Cinquenta novinhos a Federação conseguiu levar ao matadouro. O primeiro a ignorar a lei católica é o próprio Restaurador. Os chamados “bárbaros”, porém, não se preocuparam com o fato. Os reverendos não estavam na cena para se opor ao Restaurador. A igreja, de fato, era tão-somente o aparelho ideológico do governo (estado) ditatorial; serviu para emprestar seu discurso religioso de caráter autoritário e condenatório à ordem ideológica política dominante, à Federação de Rosas. É mediante a atitude de dessacralizar a tradição da quaresma, que os portenhos o enaltecem, como a uma entidade sobre-humana. Assim, depois de presentear o primeiro animal ao governante,

[...] una comision de carniceros marchó á ofrecérselo á nombre de los federales del matadero, manifestándole *in voce* su agradecimiento por la acertada providencia del gobierno, su adhesión ilimitada al Restaurador y su odio entrañable á los salvajes unitarios, enemigos de Dios y de los hombres. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 221).

Não havia outra saída senão agradecer por sua atuação, e reforçar o ódio pelos unitários. Estes são inimigos de Deus, porque são inimigos do Restaurador; quem odeia o Restaurador, odeia o próprio Deus, assim como em certa narrativa bíblica, afirma Jesus, o Restaurador das almas: “Aquele que me odeia, odeia também a meu Pai” (JOÃO 15: 23).

Depois de fazer uma descrição realista do local e das características do matadouro em Buenos Aires, o narrador conta sobre uma “casilla”, onde

[...] se hace la recaudación del impuesto de corrales, se cobran las multas por la violacion de reglamentos y se sienta el juez del matadero, personaje importante, caudillo de los carniceros y que ejerce la sum del poder en aquella pequeña república por delegacion del Restaurador. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 222).

A “casilla” funcionava perto do matadouro. O narrador se refere, com o termo depreciativo, à sede do governo de Rosas. Em espanhol, trata-se do diminutivo de casa, e a partir de seu uso o autor “[...] resalta la desproporción entre la insignificancia y la ruindad material de la casilla del Juez y el formidable, taxativo carácter del poder que allí se ejerce, ambas cosas, signos de barbarie” (LOJO, 1991, p. 7). O local reservará o clímax do conto mais adiante. Na *casilla* está o trono do *Juez del matadero* (Juiz do matadouro). Muitos pesquisadores tentam decretar, erroneamente, por qual personagem Rosas é representado no conto, se pelo Restaurador ou pelo Juiz do matadouro. Tal intento desconsidera, em certa medida, a literariedade do relato. Tanto o Restaurador quanto o Juiz são mimeses de Rosas. O Restaurador é um personagem mais simbólico, transcendente, onipresente – “[...] en aquel tiempo la Federacion estaba en todas partes, hasta en las inmundicias del matadero y no habia fiesta sin Restaurador como no hay sermon sin San Augustin” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 220) – já o Juiz exprime as palavras de Rosas; sua voz não somente é expressa mediante o discurso indireto livre do narrador, mas por discursos diretos do próprio personagem.

O Juiz é caudilho dos magarefes. Primeiramente, foge da realidade um matadouro possuir um juiz, outra mostra do compromisso do escritor pelas metáforas, pela literatura. Para que entendamos a figura do juiz, devemos olhar para o “matadouro” nos valendo de suas possibilidades metafóricas. Uma delas é ver o matadouro como a própria Buenos Aires, e a casinha a sede do governo. Nesse matadouro, ou nessa Buenos Aires, todos os selvagens unitários devem morrer para que as mazelas, as maldições da ordem divina, não aflijam (mais) a comunidade. Um juiz caudilho, por outro lado, é antitético, visto que o caudilho naquele momento da história da Argentina era considerado traidor dos ideais da Revolução de Maio de 1810, portanto, não dispunha de atributo nenhum de julgador dos argentinos.

A Casinha do Governo tem aparência ordinária, ignóbil, e a caracterização que lhe dá o narrador alude ao tema da violência:

La casilla (...) es un edificio tan ruin y pequeño que nadie lo notaria en los corrales á no estar asociado su nombre al del terrible juez y á no resaltar sobre su blanca cintura los siguientes letreros rojos: «Viva la Federacion,» «Viva el Restaurador y la heroína doña Encarnacion Ezcurra,» «Mueran los

salvajes unitarios.» Letreros muy significativos, símbolo de la fé política y religiosa de la gente del matadero. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 222-223).

O vermelho representa na *casilla* o sangue, o sacrificial. As palavras dos federais são sangrentas no sentido de chulas, bárbaras, bestiais, e também são dessa cor porque a defesa delas coloca em risco o derramamento de sangue humano. Nas paredes da casinha os letreros vermelhos são gritantes; são pegadas de um discurso que declara a urgência da morte do tipo maldito de sujeito – os unitários. Além disso, o vermelho foi a cor do Partido Federal. Em contrapartida, talvez a intenção do narrador foi ilustrar, através *dela*, o grau do enaltecimento federalista dos discursos soberanos que violentam os unitários, como também o nível de conciliação entre o Governo e a Igreja, ao ponto de os letreros serem símbolo da fé política e religiosa dos federais.

Outra paródia da doutrina católica que faz Echeverría no conto pode-se observar quando apresentada a finada esposa do Restaurador, Encarnación Ezcurra, mulher de Rosas que morreu no ano 1838. Ela é a primeira personagem do conto nomeada, e também deve ser venerada:

[...] algunos lectores no sabrán que la tal heronia es la difunta esposa del restaurador, patrona muy querida de los carniceros, quienes, ya muerta, la veneraban por sus virtudes cristianas y su federal heroísmo en la revolucion contra Balcarce.¹²²

“Heroína” e “padroeira”, os adjetivos dados a Encarnación, são os mesmos usados para fazer-se referência a Maria, conforme a tradição católica. Além do Restaurador, Encarnación também é entendida como divinizada, e seu nome estampado “[...] en las paredes de la casilla donde se estará hasta que lo borre la mano del tiempo”¹²³. Echeverría, portanto, traslada os personagens, narrativas e episódios bíblicos ao conto “El matadero”, mas com o intuito de escarnecer da hermenêutica católica, e reprovar a política ditatorial.

No parágrafo seguinte, o narrador conta sobre o aspecto do matadouro e dos espectadores, no momento da imolação dos novilhos.

Cuarenta y nueve reses estaban tendidas sobre sus cueros y cerca de doscientas personas hollaban aquel suelo de lodo regado con la sangre de sus arterias. En torno de cada res resaltaba un grupo de figuras humanas de tez y raza distinta. La figura mas prominente de cada grupo era el carnicero

¹²² Ibid., p. 223.

¹²³ Ibid.

con el cuchillo en la mano, brazo y pecho desnudos, cabello largo y revuelto, camisa y chiripá y rostro embadurnado de sangre A sus espaldas se rebullian caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las harpías de la fábula, y entremezclados con ellas algunos enormes mastines, olfateaban, gruñían ó se daban de tarascones por la presa. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 223-224).

Nessa hora, quarenta e nove, dos cinquenta novilhos, já tinham sido mortos. A imagem do matadouro é infernal. Duzentas pessoas pisavam o chão cheio de lodo e sangue, para assistir ao espetáculo. O número não era incomum, já que todos ansiavam por consumir daquela carne que o governo providenciara. Dentre aquela multidão, se destacava um carniceiro com faca na mão, e todo sujo de sangue. A bestialidade do episódio se revela quando rapazes, negras e mulatas disputam, na mordida, ao lado dos cachorros, as presas estendidas no chão. A feiura das mulatas é descrita como pior que a das harpias das fábulas. São essas pessoas, animalizadas, carnavalizadas, que se sujeitam aos discursos soberanos do Governo. Para o narrador, o sujeito federal se encontrava distante *do* humano, e por conseguinte do sagrado. Conforme seu relato, presume-se que Deus, pela nobreza e poder que possui, não poderia ter como filhos tais animais e bestas.

A narração segue com a revelação de que não houve distribuição de carnes. A desorganização permitiu que cada qual levasse o que conseguisse recolher: “[...] dos africanas llevaban arrastrando las entrañas de un animal; allá una mulata se alejaba con un novillo de tripas y resvalando de repente sobre un charco de sangre caía á plomo, cubriendo con su cuerpo la codiciada presa [...]”¹²⁴. Ademais, informa o narrador:

Oíanse á menudo á pesar del veto del Restaurador y de la santidad del día, palabras inmundas y obscénas, vociferaciones preñadas de todo el cinismo bestial que caracteriza á la chusma de nuestros mataderos, con las cuales no quiero regalar á los lectores¹²⁵.

Outra vez o tema da violência nas palavras é trazido pelo narrador. Os discursos são violentos, de maneira que o narrador não tem coragem para revelar aos leitores, detalhadamente, o que testemunhou. São, portanto, duas violências, a simbólica e a física. Sobre a violência simbólica, do discurso, das palavras, a pesquisadora Lojo (1991, p. 11) afirma que “El matadero” aparece “[...] como un *mundo al revés*, un mundo carnavalesco [...], un mundo *grotesco* (adjetivo que varias

¹²⁴ Ibid., p. 225.

¹²⁵ Ibid., p. 226.

veces se repite en la narración) marcado por la deformidad, la caricatura, la exageración, la parodia”. Echeverría tem que entrar nesse mundo para alcançar o realismo da narração, mas moderadamente, afastando seu narrador daquele discurso e daquelas atitudes bárbaras que não lhe dizem respeito, concedendo-lhe, assim, uma onisciência limitada, nas descrições do que viu e ouviu no matadouro, e em seus arredores. Buenos Aires, neste momento, estava repleta de personagens, segundo a concepção do narrador, “animalizados”, “irracionais”, “contraditórios”, “demonizados”. É o que percebemos ao relatar ele que

[...] desde la negra que se mete «el sebo en las tetas», hasta los múltiples palabrotas designadas sólo con su inicial y/o (la m..., los c..., c...o) todo el lenguaje de la chusma del Matadero se halla traspasado de alusiones directas a lo genital y lo excrementicio. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 226).

O narrador, ao descrever a violência das palavras dos personagens, ilustra a gravidade da defesa dos discursos assimilados enquanto soberanos, por parte tanto dos federais quanto dos unitários. A violência do discurso conduz à violência física. Quando o federal se dirige ao unitário para imolá-lo, já o violentou, antes, com o discurso de sua demonização, de sua inutilidade na comunidade argentina. “Violentar y horrorizar al lector [...]” (EMILIOZZI, 2010, p. 22) nesse primeiro momento, é prepará-lo para a violência e sacrifício físico da segunda metade do relato. De fato, o vocabulário dos federais aludirá sempre ao sórdido, ao genital. Falaremos mais sobre o registro sexual em “El matadero” na próxima seção.

Uma análise não poderia faltar do que o narrador comenta sobre as cenas que presenciou quando quarenta e nove novilhos foram mortos:

Simulacro en pequeño era este del modo bárbaro con que se ventilan en nuestro país las cuestiones y los derechos individuales y sociales. En fin, la escena que representaba en el matadero era para vista no para escrita. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 227).

Depois de discorrer, em páginas, sobre um matadouro, a respeito das mortes de animais em plena quaresma no recinto, para que o governo reatasse a paz com a população, o narrador agora comenta que tudo aquilo é um simulacro da atuação da ditadura no país. Logo, “El matadero” não é apenas físico, literal, o lugar onde se abatem carnes: é maior, seu espaço se expande, na verdade, representa a própria Buenos Aires. Rosas era porta-voz do país nas relações exteriores, mas governador de província. Lá havia a *casilla*, a sede do seu governo, comandada pelo *Juez*, uma de suas personas no conto. A massa bárbara com fome de carne significa a

comunidade argentina em busca de satisfação, de paz, liberdade. A quaresma faz menção à duração da ditadura de Rosas: os animais que são imolados dentro da quaresma aludem aos estrangeiros e unitários mortos no tempo de seu governo.

Nessa primeira parte do capítulo destinado à análise da obra “El matadero” de Esteban Echeverría, buscamos entender as circunstâncias do sacrifício, do martírio ou a oferta do sangue de outro. Para tanto, o próprio relato expôs a força dos discursos, das palavras, dos personagens federais e unitários, que, apesar de contraditórios em algumas ocasiões, lhes são coerentes, e são compreendidos de tal forma que lhes propiciam o desejo de defesa, nem que para isso tenham de ser violentos, pôr suas próprias vidas em risco, como a de seus opositores.

Por que, então, ocorreria o sacrifício? Os federais e os unitários, pela agressão dos seus discursos, são apresentados como irmãos que não se aceitam em suas diferenças; são sujeitos de formações discursivas distintas; estão submissos a ordens ideológicas rivais. Para uma centralização do poder, buscam legitimar seus discursos – os federais através da utilização da Igreja como aparelho ideológico, e os unitários mediante a absorção da filosofia e funcionamento político europeu; creem que seus discursos são dominantes e dignos de culto – intentam a generalização do culto; a violência das palavras usadas indica o nível de adesão aos discursos soberanos – denota que o personagem está aparelhado para usar de violência física, consigo ou com outro, a qualquer momento. Em caso de não sujeição ao discurso ideológico soberano, o opositor deve ser cortado da comunidade. Para que a Argentina progrida, de fato, o(s) imaculado(s) deve(m) ser sacrificado(s). Pelo sacrifício, o sacrificante ou a oferenda tem o objetivo de conseguir a remissão da comunidade, se nos baseamos em Girard (1990). Na segunda parte do conto, analisada a seguir, o derramamento de sangue humano por fim irrompe como evento na trama: a necessidade do rito sacrificial é sentida em nossa leitura.

3.2 AS VÍTIMAS IDEAIS PARA A IMOLAÇÃO EM CENA E A FUNÇÃO DO RITO SACRIFICIAL

Já no início do primeiro capítulo de *A violência e o sagrado*, Girard (1990, p. 13) informa que

[...] em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se

sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves.

O paradoxo se estende: a vítima oferecida é julgada a impura dentre todos da comunidade, ao passo que pela sua morte ela prova a sacralidade, divinização. O sacrificador é consciente de que a morte do impuro expiará o mal da comunidade, mas não percebe a inocência da vítima. O antropólogo, em outros momentos, defende que somente o Cristo bíblico foi sacrificado como inocente, se comparado aos protagonistas de outras narrativas e mitos. Logo, não só aquele que sacrifica, ou contribui para o sacrifício de outro, pode estar revestido, ao mesmo tempo, de divindade e do demoníaco, senão também a vítima, o sacrificado. Na história de Jesus, segundo os evangelhos, ele se entrega à morte, sendo alçado em uma cruz maldita como impuro (por estar coberto da multidão de pecados), mas é o significado de seu sacrifício que lhe outorga novamente o grau de pureza. Semelhantemente, Judas Iscariotes, se nos evangelhos da Bíblia Sagrada (católica) é o impuro dentre os doze apóstolos, porque é o traidor, no evangelho apócrifo do mesmo, Jesus o põe acima dos doze, pois a ele coube a missão de ser o pivô do sacrifício do Cristo impuro pelos pecados da humanidade.

O elemento trágico em “El matadero” se explicita, à medida que os personagens se apresentam ambivalentes, incorporando as duas faces, maléficas e benéficas, do sagrado. Dessa forma, compreendemos quando Balé (2011) comenta sobre a barbárie da civilização portenha na Argentina de Rosas, ou quando Read (2016) defende que os unitários anelam uma comunidade civilizada que substitua aquela escamoteada pela ditadura (sendo apenas possível por uma inevitável série de sacrifícios), ou o momento em que Ludmer (2002) coloca o delito como útil (sendo o sacrifício entendido como um dos tipos de), porque esteve sempre presente na formação das culturas, ou para separar culturas de não-culturas, de outras culturas. No final, o sacrifício é paradoxal porque é um crime disfarçado por seu caráter expiatório.

3.2.1 Das vésperas ao sacrifício de um animal *antropomorfizado*

Depois de relatar sobre a morte de quarenta e nove novilhos no matadouro, presumimos que o narrador tenha reservado algo de especial para a narração do sacrifício do quinquagésimo e último. Não por acaso separamos em duas seções este

terceiro capítulo. Desde o anúncio da quaresma, passando pelo relato do dilúvio, até a morte dos quarenta e nove novilhos que entram no matadouro, presenciemos as atuações dominantes dos federais, e a descrição feita pelo narrador onisciente da barbárie, animalização e *bestialização*, características desses personagens, e de seus partidários, quando por fim rompem com a abstinência de carne da liturgia. Em outros termos, na primeira parte do relato, não há narração de derramamento de sangue de vítima apropriada, sacrificial, senão os preparativos para tal cerimônia: observamos os federais proferindo discursos que demonizam um tipo de sujeito, que ainda se encontrava oculto na comunidade. Para que ocorra o sacrifício, a vítima ritual deve ser ferida por um discurso de danação.

Nesta fase final de análise, veremos o Governo, aparelhado pelos discursos religiosos de ordem, finalmente sendo resistido pela mimese e pelo próprio personagem unitário, vítima impura capaz de, paradoxalmente, conceder a pureza à comunidade ao ser vertido o seu sangue. O sacrificador é o federal e a vítima o unitário. Seria até possível uma inversão, se não fosse por um motivo crucial: os unitários são submissos a ordens ideológicas europeias, não-vigentes, as quais não possuem um Sujeito que legitime a formação discursiva, que a divinize. A ordem política federal, no entanto, é simbolizada pela figura de Rosas. Este é o Sujeito, e uma espécie de deus. Os subjugados a este Sujeito são os que têm direito, autoridade, de ser os sacrificantes.

A resistência do unitário é metaforizada pelo brio do último animal pego para a imolação: “[...] el animal prendido ya al lazo por las astas, bramaba echando espuma furibundo y no habia demonio que lo hiciera salir del pegajoso barro donde estaba como clavado y era imposible pialarlo” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 227-228). A fúria do animal pode ser associada à dos unitários, quando confrontados com os discursos políticos e religiosos cridos pelos federais como soberanos. Igual que o gado, o unitário está laçado, presente no país, na cidade, não exilado; não há demônio que o faça sair do barro pegajoso no qual está alicerçado, isto é, que o faça abandonar os ideais liberalistas, esquecer que os modelos de civilização de uma nação são todos europeus.

Os quarenta e nove animais imolados refratam também, metaforicamente, a crise sacrificial de Buenos Aires. São gados indiferentes. Suas mortes serviriam para a satisfação carnal, o suprimento da fome, mas não tinham valor expiatório. É, porém, no último animal que toda a comunidade decide dirigir sua violência, já que seu

comportamento relutante é de unitário. O quinquagésimo animal representa o unitário, que seria a vítima ritual e apta para o sacrifício, capaz de proporcionar com a sua morte um novo começo para as relações fraternas na comunidade, sendo esta uma das simbologias do número cinquenta¹²⁶.

Capturado como novilho, alguns personagens presumem que seja touro. Importaria agora não apenas imolar o animal, mas antes disso expor as suas genitálias. O cenário caótico volta a ser descrito: homens, mulheres rapazes assobiando, gritando, palmeando, exclamando palavrões e sarcasmos, encenando um espetáculo rasteiro, como se pode comprovar nos diálogos, que a partir daqui se veem com mais frequência:

- Hi de p.... en el toro.
- Al diablo los torunes del Azul.
- Mal haya el tropero que nos dá gato por liebre.
- Si es novillo.
- No está viendo que es toro viejo?
- Como toro le há de quedar. Muéstreme los c.... si le parece, c.....o!
- Ahí los tiene entre las piernas. No los vé, amigo, mas grandes que la cabeza de su castaño; ¿ó se ha quedado ciego en el camino?
- Su madre seria la ciega, pues que tal hijo ha parido. No vé que todo es bulto es barro? (ECHEVERRÍA, 1874, p. 228).

Já adiantamos, citando Lojo (1991), que as palavras dos federais eram adornadas pelo sórdido e genital. Surgiu, então, uma dúvida sobre a maturidade do animal, se era novilho ou touro. Continuamos impossibilitados de interpretar a estória sem que comparemos o touro ao unitário.

A preocupação dos personagens federais em saber sobre a sexualidade do animal pode parecer fora de hora. Os quarenta e nove novilhos mortos, estendidos pelo chão do matadouro, representam os súditos, os subordinados, e partidários de Rosas. Esses se entregam sem resistência alguma, como os quarenta e nove novilhos, a toda espécie de mandamento do Governo. Sendo mimeses dos federais, Echeverría consegue através da obra expor a insignificância da carne e sangue deles. Implicitamente, o portenho denuncia a falta de brio e macheza dos federais; comodamente a massa animalizada aceita a forma ditatorial do governo, e de modo ingênuo. A violência, portanto, também faz parte do unitário, do narrador, do escritor, quando eles animalizam os federais, os infantilizam, e coisificam: “[...] a violência, nesse viés, tem como autor um sujeito não reconhecido que se relaciona com o

¹²⁶ Para o Cristianismo, simboliza o batismo com o Espírito Santo em dia de Pentecostes.

mundo, incluindo as pessoas como objetos” (ROSÁRIO, 2011, p. 47). Daí “o ato violento pode ser facilmente deflagrado, já que o indivíduo que o pratica não se reconhece no outro que é apenas uma “coisa”¹²⁷. Logo, o touro pode ser interpretado como mimese do unitário. Isso é confirmado pelos próprios federais. Nesse momento, pouco interessa que seja imolado para o suprimento de fome, mas simplesmente porque o touro é análogo aos unitários:

- Es emperrado y arisco como un unitario. Y al oír esta mágica palabra todos á una voz exclamaron: mueran los salvajes unitarios!
- Para el tuerto los h.....
- Si, para el tuerto, que es hombre de c..... para pelear con los unitarios.
- El matahambre á Matasiete degollador de unitarios. Viva Matasiete! (ECHEVERRÍA, 1874, p. 228-229).

Obstinado e trabalhoso é também o unitário, que apenas por força e violência de rende à Federação. Sua ferocidade pode ser associada à fúria e ímpeto com os quais os chamados unitários defendem seus discursos, políticos e religiosos, soberanos, mas não vigentes. “Unitário” é um termo maldito. Ao ser proferido, todos têm de lembrar que os unitários devem morrer; que são eles os bárbaros e selvagens; a violência deve ser unilateral. Percebe-se que os dois tipos de personagens não medem esforços para animalizar os seus inimigos, a compará-los a bestas, a tê-los jamais como espelhos.

Como crítica da sangrenta ditadura de Rosas, o autor também utilizou a paronomásia, não por casualidade, quando põe em seu texto palavras que iniciam com “mata-”: no matadouro, o matahambre (certo corte de carne) é oferecido a Matasiete, o principal dos magarefes, carniceiros. Os intentos do governo ditador se resumem em matar. “No matadouro se mata animais” equivale a “Em Buenos Aires se mata unitários”. A junção *mata + hambre* (fome) também apresenta uma peculiaridade. O termo junta os federais aos unitários: a Federação *mata*, e os socialistas (pré-marxistas), liberalistas, nomeados “unitários” pela Federação, estão *famintos* de civilidade. Matasiete é o principal responsável dos sacrifícios no matadouro, depois do Juiz e do Restaurador. A ele cabe a função de entrar em contato físico com o opositor que será revelado páginas adiante na trama. Seu nome poderia revelar a junção do verbo “mata” a qualquer outro número, mas a escolha do *siete* é precisa: ele é o federal que está na narrativa para matar um sujeito pleno, total, acabado, perfeito, aquele que com a sua presença e senhorio sobre a cidade poderia

¹²⁷ Ibid.

renová-la, aperfeiçoá-la, de acordo ao que simboliza o número “sete” (Cf. CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993, p. 943).

Após os diálogos sobre a sexualidade do touro, as comparações com os unitários, o animal consegue escapar. Logo ele é comparado a um demônio, o que indica a familiaridade entre o animal, o humano e o demoníaco: “– Alerta! Guarda los de la puerta. Allá vá furioso como un demonio!” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 229). Inicia-se uma perseguição ao animal. Os federais se veem na obrigação de sacrificá-lo porque seus temperamentos equivalem aos dos unitários.

Já fora do matadouro, no curral, um federal que estava sobre o cavalo, na tentativa de enlaçar o touro, arranca a cabeça de uma criança, “[...] cuyo tronco permaneció inmóvil sobre su caballo de palo, lanzando por cada arteria un largo chorro de sangre”¹²⁸. Uma parte dos federais se silenciou e se espantou com aquela cena, se amontoando onde estavam a cabeça e o tronco do menino. Outros não viram o acidente, e continuaram em busca do animal. Lojo (1991, p. 58), sobre tal evento, esclarecerá que “[...] la inmolación de la víctima inocente queda por completo despojada de palabra. Todo parece verbalizable, menos ese tipo de muerte para el cual no hay palabra en el lenguaje del Matadero”. Essa morte pode equivaler, metaforicamente, à entrega forçosa dos unitários aos federais; talvez tenha sido ainda uma maneira de Echeverría apresentar o lado imaculado da crida *civilização* – os unitários sendo defensores impetuosos, furiosos, de suas ideologias, ao mesmo tempo que inocentes da calamidade presente no país. No meio daquela barbárie a criança brinca com seu cavalo inanimado, diferentemente das crianças e jovens entregues à Federação que, no matadouro, antes da morte do menino inocente,

[...] se adiestraban en el manejo del cuchillo tirándose horrendos tajos y reveses; por otro cuatro ya adolescentes ventilaban á cuchilladas el derecho á una tripa gorda y un mondongo que habían robado á un carnicero; y no de ellos distante, porcion de perros flacos ya de la forzosa abstinencia, empleaban el mismo medio para saber quién se llevaria un hígado envuelto en barro. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 227).

Iglesia (2010, p. 10), por sua vez, compara a criança morta ao menino proletário morto no conto do também argentino Osvaldo Lamborghini (*El niño proletario*). “Pero en el texto de Echeverría, lo que convierte en perfecta la muerte del niño proletario es la *ausencia* de agonía, el inmediato y casi sutil procedimiento por el cual el niño muere” (grifo da autora). Já Read (2016, p. 171) nos lembra de algo importante: que “[...] un

¹²⁸ Ibid.

toro, un niño, un unitario [...] son [...] transformados en objetos sacrificiales para el goce del poder fálico (Rosas)". A um demônio, animal, criança e objeto o unitário é associado. Sua condição é de estrangeiro; a impureza que o caracteriza o torna "coisa" sacrificável.

A figura do estrangeiro também é presente no texto de Echeverría. O escritor põe no conto um personagem inglês de pouca significância (para os federalistas). Enquanto a multidão corria em busca do touro, o gringo, "[...] de vuelta de su saladero vadeaba [...] [no] pantano á la sazón, paso á paso, en un caballo algo arisco" (ECHEVERRÍA, 1874, p. 231). O touro, que tentava escapar da perseguição bestial dos federais, adentrou no pântano, e, de súbito, "[...] azoróse de repente su caballo dando un brinco al sesgo y echó á correr dejando al pobre hombre hundido media vara en el fango"¹²⁹. A reação da massa é descrita como grotesca: o

[...] accidente [...] no detuvo ni refrenó la carrera de los perseguidores del toro, antes al contrario, soltando carcajadas sarcásticas – se amoló el gringo; levántate, gringo – exclamaron, y cruzando el pantano amasando con barro bajo las patas de sus caballos, su miserable cuerpo¹³⁰.

O corpo do inglês é miserável, desprezível, e foi por isso pisoteado pelas patas meladas de barro dos cavalos dos federais. O narrador o adjetiva de *pobre*, o mesmo adjetivo usado para a criança; os cavalos da Federação carregam os implacáveis punidores, como os cavalos do apocalipse bíblico, enquanto o cavalo do inglês demonstra um medo desenfreado do alvoroço, derrubando-o na lama. Depois de relatar como o estrangeiro saiu daquela humilhante situação, volta a mencionar as negras *achuradoras*, bestializadas, de aspectos horrendos, sujeitos amaldiçoados como o gringo:

Salió el gringo, como pudo, despues á la orilla, mas con la apariencia de un demonio tostado por las llamas del infierno que de un hombre blanco pelirubio. Mas adelante al grito de al toro! al toro! cuatro negras achuradoras que se retiraban con su presa se zabulleron en la zanja llena de agua, único refugio que les quedaba¹³¹.

A palavra "demônio", como se nota na citação acima, volta a adjetivar, dessa vez o inglês, valoroso e divinizado para o unitário. Ele escapa pela orla com aparência de demônio, porque é como que torrado pelas chamas do inferno, as quais podem ser relacionadas às ações ditatoriais do governo de Rosas, ou seja, ele tem o aspecto de

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid., p. 231.

demônio, mas não é a mimese do próprio, como o tipo de personagem federal, de acordo com a descrição do narrador. Já narrar uma cena de atuação de negras logo após de falar sobre a fuga do inglês, é algo que Read (2016, p. 180) não viu como coincidência: “[...] el efecto es yuxtaponer y equiparar el nuevo aspecto “demoníaco” del inglés con la “magia negra” de las supuestas “harpías””. O autor, ao nosso ver, foi ao extremo e acabou revelando um preconceito com essa interpretação, já que não obrigatoriamente o ritual da magia negra se vincula à etnia negra. O parágrafo supracitado do conto indica que tanto o alheio à Federação pode ser entendido como o endemoninhado quanto os simpatizantes do governo. O inglês é amaldiçoado no discurso dos federais, como as personagens negras no discurso do narrador que enuncia as palavras como que submetido a uma ordem ideológica política europeia – não-vigente.

O comportamento do narrador ao caracterizar determinados personagens chama a atenção de estudiosos como Jennifer Linda Monti (2013, p. 10), a qual o classifica de racista e ostracista:

“El matadero” está lleno de imágenes negativas hacia determinadas personas y grupos sociales, en particular cuando el narrador se refiere a las mujeres mulatas y africanas que luchan por conseguir restos de la carne del toro. El narrador animaliza a estas mujeres, poniéndolas en el nivel más bajo, el de las bestias, como si no tuvieran ningún tipo de educación o control y fueran, en cambio, puro instinto.

De fato, o tipo de mulher participante e simpatizante do partido federal são as negras, mas não são só elas as animalizadas e bestializadas. Read (2016, p. 180) é mais completo ao tratar do mesmo assunto, porque discute a danação de mulheres e também de homens no discurso do narrador:

[...] las masas del Matadero se caracterizan por modos distintos de bestialidad no-subjetiva. Son cuerpos humanos que se han “vuelto” bestias feroces; son hombres-bestias arquetípicos; o son mujeres-bestias malevolentes que condenan, por su mera apariencia, a todos en su alrededor a una negritud satánica.

A Federação considerou o estrangeiro tão ínfimo, que não valeu a pena desistir do touro para sacrificá-lo. Ainda que presente nos arredores do matadouro, para os federais o estrangeiro já é um morto, pois morreu com a independência da nação; ele é desprezível como o unitário, mas é o unitário, que o reverencia, aquele que deve ser sacrificado, e nesse momento é o touro a figura que o representa.

Depois de muito esforço, e de “[...] correr unas 20 cuadras en distintas direcciones” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 231), o animal foi por fim capturado. “Una hora despues de su fuga [...] estaba otra vez en el matadero”¹³². Matasiete trataria de imolá-lo, orgulhoso, porque matava um animal não pensando em satisfazer a *chusma* com sua carne, mas porque ele reagiu como um unitário reagiria, resistindo à ordem governamental.

Matasiete se tiró al punto del caballo, cortóle el garron de una cuchillada y gambeteando en torno de él con su enorme daga en mano, se la hundió al cabo hasta el puño en la garganta mostrándola en seguida humeante y roja á los espectadores. Brotó un torrente de la herida, exhaló algunos bramidos roncós, vaciló y cayó el soberbio animal entre los gritos de la chusma que proclamaba á Matasiete vencedor y le adjudicaba en premio el matambre. Matasiete estendió, como orgulloso, por segunda vez el brazo y el cuchillo ensangrentado y se agachó á desollarle con otros compañeros¹³³.

Morto o animal, exibiram seus testículos, e foi constatado que ele era realmente touro, não novilho. O narrador acrescenta: “[...] un toro en el Matadero era cosa muy rara, y aun vedada”¹³⁴. Um unitário no governo de Rosas era incomum, e proibido, mas sua dignidade era irrepreensível, e foi simbolizada pela exposição dos “[...] dos enormes testículos”¹³⁵ aos espectadores. Nos testículos está a fertilidade do animal, assim como férteis são os discursos defendidos pelos simpatizantes do pensamento político do escritor.

Echeverría poderia, tranquilamente, terminar seu conto com o sacrifício do touro, já que *e/e* é o unitário animalizado. Mas o autor reserva a parte final da obra para inserir nela um personagem unitário, humano, demonizado, digno de morte, que está maculando a comunidade através da heresia da não-submissão ao Governo, ordem humana, com status de *divinizada*.

3.2.2 O sacrifício do unitário

Um dos magarefes avistou o herege. “Allí viene un unitario!”¹³⁶. Novamente, ao ser proferida a palavra, o ódio adentra violentamente nos federais: “[...] toda aquella chusma se detuvo como herida de una impresion subitánea”¹³⁷. É preciso atentarmos

¹³² Ibid., p. 232.

¹³³ Ibid., p. 232-233.

¹³⁴ Ibid., p. 233.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

à racionalidade do ódio dos federais pelos unitários, para que vejamos racionalidade na violência e por fim no rito sacrificial. Evidentemente, a violência é inerente ao ser humano, porque ele ao nascer, e passar a ter contato com o exterior, fatalmente deve lidar com forças e reproduzir ações que não dizem respeito ao estritamente humano, com buscar em um plano sobre-humano as respostas para perguntas que formula a respeito de si próprio. Contudo, é a dominância discursiva que fomenta as ações violentas dos sujeitos, quando passamos a entender o discurso como forma de poder, que tem o sentido final de domínio, e um domínio de mais de um sujeito, como teoriza van Dijk (2015). A violência, em “El matadero”, não seria a mesma se não houvesse um discurso *demonizador* dos sujeitos inimigos.

Doutro modo, a violência é irracional, de fato, se não é estimulada pela pregação dos discursos soberanos, que exigem uma defesa generalizada, verbal ou física, e ordenam a extirpação do opositor, para remissão da comunidade (Cf. GIRARD, 1990). Sobre isso, afirma Lojo (1991, p. 21), “[...] la violencia nace de las discordias entre los hombres, de la feroz inmanencia, y no de la trascendencia”. Uma colocação incompleta, porque nos leva a entender que o sujeito se sacrifica ou sacrifica seu inimigo porquanto, por instinto, ele tão-somente é violento, quando, na verdade, ele só revela seu pertencimento ao sagrado, à violência, no momento em que as diferenças entre ele e um segundo sujeito se perdem, quer dizer, quando o sujeito exige de um segundo suas mesmas ações e enunciações discursivas. Já Bauzá (2000, p. 195) ressaltará que

[...] para el imaginario de esos seres cuyo código es la violencia, el unitario se impone como el inadaptable. En consecuencia, es forzoso exterminarlo, pues no encaja en la sociedad despótica que los gobierna y ante la cual su sola presencia provoca irritación.

Em nossa visão, o autor foi eufêmico em dois momentos. Não interpretamos como um caso de *inadaptação* de unitários em terreno federal. O termo alude a um contexto mais biológico e geográfico. Na verdade, o unitário é para os federais o intruso, irremediável, demônio, não-humano, jamais um sujeito que não consegue se adaptar. É eufêmico ainda quando afirma que a presença do unitário causa *irritação* nos federais. Mais que irritados, os federais se sentem ameaçados com a presença do unitário: o sujeito opositor compromete a saúde do grupo, sobre ele está a maldição de uma divindade. Quando avistado, é logo identificado como unitário pela aparência e como usa o cavalo. Os federais discutem como deve ser o ritual de sua imolação:

- No le ven la patilla en forma de U? No traé divisa en el fraque ni luto en el sombrero.
- Perro unitario.
- Es un cajetilla.
- Monta en silla como los gringos.
- La mazorca con él.
- La tijera!
- Es preciso sobarlo.
- Trae pistolerías por pintar.
- Todos estos cajetillas unitarios son pintores como el diablo.
- A que no te le animas, Matasiete?
- A que no?
- A que sí. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 234).

Vejamos que os diálogos dos federais em “El matadero” são desorganizados. Além de não nomear os personagens, o narrador não se importa em identificar quem está dialogando. Dentre os carniceros, o único personagem com nome até agora é Matasiete. Através dessa construção, Echeverría pôde mostrar a unanimidade selvagem dos federais. Todos têm o mesmo intento, o *desejo mimético* (Cf. GIRARD, 1990). Todos assimilaram de igual modo os discursos soberanos, políticos e religiosos, da ordem ditatorial, de formação discursiva nacionalista, que asseveram o unitário como ser diabólico, estranho.

Os federais acusam o jovem de ter a barba feita em forma de “u”, letra inicial de “unitário”, “unitarismo”; não trazia insígnia alguma em seu fraque, símbolo da federação, nem o luto no sombrero, em memória da falecida Encarnación Ezcurra, da qual Rosas, o Restaurador, ficou viúvo; montava no cavalo em sela, como os gringos (numa sela inglesa); no fim, um carnicero acusou os unitários de serem pintores como o diabo. O unitário não se veste como os federais, não utiliza os animais como os federais, ou seja, são em sua aparência adversos aos que compõem a Federação, porque, antes disso, seu interior, a saber, sua mente, já está subjugada a outros discursos, cridos também como soberanos, ainda que não instaurados no país. Dessa vez, é o unitário animalizado, chamado de *cachorro*, e demonizado, quando adjetivado de *diabo*. Matasiete, o principal dos carniceros, cavalga ao seu encontro. Seu cavalo consegue derrubar e deter aquele unitário, um jovem de vinte e cinco anos, que o narrador também não nomeia. Por casualidade, ou de propósito, o jovem tem a mesma idade com a qual Echeverría retornou da França, em 1830. A reação dos espectadores é a de verdadeiros adoradores da Federação:

Atolondrado todavía el joven, fué, lanzando una mirada de fuego sobre aquellos hombres feroces, hácia su caballo que permanecía inmóvil no muy distante á buscar en sus pistolas el desagravio y la venganza. Matasiete

dando un salto le salió al encuentro y con fornido brazo asiéndolo de la corbata lo tendió en el suelo tirando al mismo tiempo la daga de la cintura y llevándola á su garganta.

Una tremenda carcajada y un nuevo viva estertorio volvió a victoriarlo.

Qué nobleza de alma! Qué bravura en los federales! Siempre en pandilla cayendo como buitres sobre la víctima inerte. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 235).

Alguns pontos podem ser destacados. O jovem lançou um olhar de fogo aos federais. Na profecia bíblica do Apocalipse, Cristo, sobre o cavalo branco, terá os olhos como chama de fogo, antes de ser travada uma guerra entre ele e a besta, e os seus exércitos¹³⁸. Nesse ínterim, o unitário aparece como figuração do Cristo bíblico; seu olhar de fogo anseia consumir aqueles iníquos. O jovem resolve se vingar, saca as pistolas, ao ser deixado ao chão pelo federal. Echeverría põe em sua obra um opositor, que tem o seu mesmo pensamento político, com sede de vingança, através do qual testemunhamos o bárbaro também no sujeito que se julga civilizado – (Cf. BALÉ, 2011; NETO, 2008). Quando Matasiete conseguiu se jogar por cima do jovem, e colocar a adaga em seu pescoço, o público comemorou com gargalhadas, e enalteceu a ordem política e ditatorial de Rosas. Depois, a massa subjugada pela Federação *rosista* começa a dialogar com Matasiete novamente sobre o rito da imolação do jovem:

- Deguéllalo, Matasiete: – quiso sacar las pistolas. Deguéllalo como al Toro.
- Picaro unitario. Es preciso tusarlo.
- Tiene buen pescuezo para el violin.
- Tocale el violin.
- Mejor es la resbalosa.
- Probemos, dijo Matasiete y empezó sonriendo á pasar el filo de su daga por la garganta del caido, mientras con la rodilla izquierda le comprimía el pecho y con la siniestra mano le sujetaba por los cabellos. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 235-236).

Ele deve ser degolado como degolaram o Touro. “Touro” aparece agora em maiúsculo, porque o touro morto era um animal no sentido antropomórfico. Antes, o corpo do unitário deveria ser abusado, convertido num mero objeto. Matasiete faz de seu pescoço um violino, roçando a adaga em sua garganta. Seu peito e cabelos também foram subjugados. Era hora de usar a mesma adaga com intuito sacrificial, de eliminar o impuro da comunidade, e convencer a toda massa federal que a cidade se livraria do ímpeto divino, dos flagelos, como o dilúvio, da peste, da fome, até que:

¹³⁸ Cf. Apocalipse 19.

– No, no le degüellen, exclamó de lejos la voz imponente del Juez del Matadero que se acercaba á caballo.
 – A la casilla con él, á la casilla. Preparen la mashorca y las tijeras. Mueran los salvajes unitarios – Viva el Restaurador de las leyes!
 – Viva Matasiete.
 Mueran! Vivan! repitieron en coro los espectadores y atándolo codo con codo, entre moquetes y tirones, entre vociferaciones é injurias, arrastraron al infeliz joven al banco del tormento como los sayones al Cristo. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 236).

Eis o início do clímax da trama. Matasiete era só o principal dos magarefes. Entra em cena, desta vez, o Juiz do Matadouro, a representação do próprio Rosas, interrompendo a imolação. Como uma espécie de trindade, Rosas é incorporado, no conto, às personagens do Restaurador, Juiz do Matadouro e de Matasiete. O procedimento muda com a aparição do Juiz. O unitário deve ser conduzido à *casilla*, local que, segundo já mencionamos, pode ser compreendido como a sede do governo de Rosas, mas não é levado ao matadouro. A casinha é o lugar adequado para o sacrifício de humanos animalizados, enquanto o matadouro é apropriado para os animais antropomorfizados. Para que ocorra um sacrifício, justo, puro, o local do ritual deve ser propício (Cf. GIRARD, 1990, p. 49). Resta-lhe ser conduzido à morte como foi Cristo; ser arrastado como fizeram com o salvador bíblico, ao banco dos tormentos, uma espécie de Calvário das Escrituras. Novamente o unitário é descrito como personagem divinizado, e mais uma vez citam a *mazorca*, organização parapolicial de Rosas que reforçava sua forma de governo repressora, e a *tesoura*, instrumento para a imolação. Os *sayones* são os carrascos privilegiados, pois representam todo grupo de federais que imploram pela extirpação do opositor.

Depois do relato, o narrador abre um parêntesis para detalhar o interior da *casilla*: “La sala de la casilla tenia en su centro una grande y fornida mesa de la cual no salian los vasos de bebida y los naipes sino para dar lugar á las ejecuciones y torturas de los sayones federales del Matadero” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 236). Na sala, ainda havia uma mesa pequena, caderno de anotações, cadeiras e a poltrona, ou o trono, onde se assentava o Juiz; ademais, um homem, soldado, num recanto, cantando, ao som do violão, a “Resbalosa”¹³⁹, certamente o poema de Hilario Ascasubi, escrito em 1839, símbolo da soberania federal, que também traz um embate entre a Federação e um opositor, embora seja um texto estruturado em versos. Trata-se de um espaço, mais uma vez, apocalíptico, se associamos o Juiz do Matadouro ao Juiz dos juízes, o caderno de anotações ao livro da vida, no qual estão registrados os

¹³⁹ Ibid., p. 236 – 237.

atos de todos os povos, e as cadeiras daquela sala (levando em conta que são para os membros do Governo de Rosas sentar-se para ajudarem o ditador a julgar) aos doze tronos dos apóstolos de Cristo, que auxiliarão este a julgar as doze tribos de Israel¹⁴⁰. O jovem foi, assim, lançado ao centro da sala. À diferença do julgamento da escatologia bíblica, pelo qual multidões serão condenadas, na casinha um só personagem, ou tipo de personagem, deve ser eliminado da terra. Ao ser arremessado, mais uma vez os federais discutem a sua execução:

- A tí te toca la resbalosa, gritó uno.
- Encomienda tu alma al diablo.
- Está furioso como toro montaraz.
- Ya le amansará el palo.
- Es preciso sobarlo.
- Por ahora verga y tigeria.
- Si no, la vela.
- Mejor será la mazorca. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 237).

Mandam-lhe que encomende a alma ao diabo, obviamente porque ser oponente de Rosas é ser adversário do próprio Deus, e inapto a habitar o paraíso. Outro federal compara a sua fúria à de um touro; pau, vara, tesoura e vela são utensílios de sacrifício. Novamente a frase “É preciso surrá-lo” é enunciada, ou seja, os federais desejavam, antes de matá-lo, abusar de seu corpo. Lembra-nos Girard (1990, p. 51), que “[...] a sexualidade alia-se frequentemente à violência”. Assim, o sadismo aparece como consequência desta. Mas o autor, com isso, também ilustra o descompromisso e ignorância do federal ante a matéria do unitário letrado, inteligente, civilizado, e seu afã em permanecer bárbaro, indouto, promíscuo. O Juiz toma, por fim, a palavra e inicia um tenso diálogo com o unitário:

- Silencio y sentarse, exclamó el Juez dejándose caer sobre su sillón. Todos obedecieron, mientras el jóven de pié encarando al Juez exclamó con voz preñada de indignacion.
- Infames sayones, qué intentan hacer de mí?
- Calma! dijo sonriendo el Juez; no hay que encolerizarse. Ya lo verás.
- El jóven, en efecto, estaba fuera de sí de cólera. Todo su cuerpo parecia estar en convulsion. Su pálido y amoratado rostro, su voz, su lábio trémulo, mostraban el movimiento convulsivo de su corazón, la agitacion de sus nervios. Sus ojos de fuego parecian salirse de la órbita, su negro y lácio cabello se levantaba erizado. Su cuello desnudo y la pechera de su camisa dejaban entrever el latido violento de sus arterias y la respiracion anhelante de sus pulmones. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 237-238).

Pela primeira vez um unitário tem voz no conto, mas não o unitário no sentido político (pois, na verdade, era um sujeito liberalista fundamentado nos ideais do

¹⁴⁰ Cf. Mateus 19: 28.

“Dogma socialista”, de Echeverría), mas sim aquele que faz oposição a um Sujeito da ordem ideológica política crida como *divinizada*. O pensamentopositor até sua aparição era transmitido pela voz do narrador, por suas ironias, *metaforizações* e paródias, relativas ao Governo, aparelhado pela Igreja. Dessa vez, o unitário está frente a frente com o juiz do matadouro, isto é, com o governador de Buenos Aires; sua voz está carregada de indignação, injuriando, inclusive, os federais, ao chamá-los de infames e carrascos. O juiz pede calma ao jovem, tenta conter sua fúria, muito parecida com a do touro, último animal a ser morto no matadouro. O narrador conta, depois disso, o estado do unitário, de maneira hiperbólica, chegando a ser inverossímil, mas com o intuito de elucidar o grau do ódio dos opositores de Rosas.

O diálogo segue. Através *dele* comprovamos mais uma vez o ódio sentido também pelo personagem unitário, a mesma vontade de matar, o bárbaro dentro de um que se considera civilizado, o igual discurso de que o oponente é demonizado, e deve ser cortado da comunidade: “– Tiembblas? le dijo el Juez. – De rabia porque no puedo sofocarte en mis brazos. – Tendrias fuerza y valor para eso? – Tengo de sobra voluntad y coraje para tí, infame” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 238). As tesouras que, de algum modo poderiam servir para a imolação, são usadas pelos federais, ao mando do Juiz, para barbear o jovem ao estilo federal. O Juiz, depois, pediu que lhe trouxessem um copo de água, e a reação do unitário é imediata: “– Uno de fiel te haria yo beber, infame”¹⁴¹. Novamente, um personagem negro é escolhido para fazer parte do elenco da barbárie federalista (outro registro de racismo da parte do narrador, se nos baseamos em Monti [2013]), mas dessa vez um homem baixo, o qual recebeu um pontapé do unitário quando este foi lhe entregar o copo de água. Como um batismo por aspensão a água borrifou os espectadores. Um dos federais foi claro, após o episódio: “– Este es incorrejible”¹⁴². Tal era a concepção sobre os que resistiam ao governo divinizado de Rosas, à ordem ideológica legitimada, ao Sujeito-deus.

De barba feita, o Juiz pede silêncio para mais um diálogo. O sacrifício do unitário dava mostras que se consumaria a qualquer momento. Neste momento, o juiz e o unitário revelam algumas crenças, discursos cridos como soberanos, dignos do culto generalizado. Primeiro lhe perguntou por que não levava a insígnia federal no fraque. O sinal distintivo era a divisa *punzó*, que continha as exclamações: “¡Viva la Confederación Argentina! ¡Mueran los salvajes asquerosos inmundos unitarios!

¹⁴¹ Ibid., p. 238.

¹⁴² Ibid.

¡Muera el loco traidor salvaje unitario Urquiza!". Obviamente o jovem não a usaria. O distintivo foi de obrigatório uso entre todos os portenhos, até mesmo os eclesiásticos. O intuito de Rosas era, através *dele*, o de disseminar o ódio pelos unitários, de propagar o discurso da animalização e demonização dos tais, como também a ordem que estes fossem mortos, sacrificados. O unitário responde que não a usa pelo simples fato de não querer – ainda que seja por obediência a um decreto do Restaurador das Leis – e porque o uniforme é destinado aos escravos e não aos “hombres libres” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 238 – 239). Neste momento, quando usa o plural, o protagonista revela a existência de uma coletividade que tem a sua mesma ambição. Os federais, têm, portanto, um desejo mimético, e da mesma forma os unitários. Poderia, por isso, haver um sacrifício oposto, isto é, uma estória com outra trama: os unitários descarregariam a violência unânime com o sacrifício do “tipo de sujeito federal”. Porém, isso não é possível já que não há o Sujeito que legitime os atos violentos dos unitários. Doutra maneira, já que “El matadero” tem a alma do trágico, certamente o escritor prefere inserir na trama o opositor como oferenda, pois é a vítima sacrificial que se torna redentora com a sua morte, e não o sacrificador no seu assassinio. Depois, o jovem exclama que prefere um ataque de animais a ter contato com os federais, elevando o valor e a honra daqueles em detrimento destes.

A indagação, em outro momento, é sobre por que o unitário não leva luto no chapéu, em respeito a Encarnación Ezcurra, finada esposa de Rosas. A resposta é que seu luto reside no coração pela pátria assassinada pelos federais. O Juiz lhe lembra novamente que trata-se de ser obediente às ordens do Restaurador. O unitário replica que esse é um ato de escravo, para apenas orgulhar o senhor federal e lhe tributar uma infame vassalagem, causando assim indignação no Juiz, o qual ordena que desnudem o jovem, o amarrem na mesa, e o abusem com uma vara. O jovem se revolta: “– Primero degollarme que desnudarme; infame canalla”¹⁴³.

Percebemos, por meio desse último diálogo, que a narração sobre a quaresma não foi em nada isolada. Há uma conexão com a atitude dos federais, ao capturarem o unitário. A fome da quaresma, em outros termos, a fome por carne animal, se converte agora numa fome por carne humana: pretendem abusar da carne do unitário, como se aproveitam da carne das reses, ao serem abatidas. A diferença é que querem abusar da carne do unitário em seu estado vivo.

¹⁴³ Ibid., p. 239 – 240.

Começaram a despir o jovem. Ele rangia os dentes e sua boca espumava, da mesma forma que o jovem possuído por um espírito mudo, em certa narrativa bíblica¹⁴⁴, e se movia como uma serpente, o que nos permite a ver o unitário aqui, mais que encolerizado, endiabrado. No mesmo parágrafo, o narrador volta a associá-lo ao Cristo bíblico, ou a parodiar as narrativas que contam sobre o salvador do cristianismo: gotas de suor desciam por seu rosto como grandes pérolas e seus olhos lançavam fogo – nas Escrituras, pouco antes de sua morte, depois de orar ao Pai, Cristo sua, igualmente, grandes gotas, mas no seu caso são gotas de sangue¹⁴⁵; e o olhar de fogo do unitário, como já o tínhamos mencionado, pode ser comparado ao do Cordeiro vitorioso no apocalipse¹⁴⁶. No mesmo parágrafo o unitário nos remete ao diabo e ao cristo, ao profano e ao divino. Aproxima-se um sacrifício, aos olhos dos federais, de um impuro, delegado do demônio, ao passo que, na visão dos unitários, de um puro, divinizado, espelho de Cristo. Amarraram as pernas do jovem aos quatro pés da mesa; soltaram as ataduras das mãos. Seu sacrifício, porém, não foi como imaginaram.

[...] Sintiéndolas libres el jóven, por un movimiento brusco en el cual pareció agotarse toda su fuerza y vitalidad, se incorporó primero sobre sus brazos, despues sobre sus rodillas y se desplomó al momento murmurando – primero degollarme que desnudarme, infame canalla.

Sus fuerzas se habian agotado – inmediatamente quedó atado en cruz y empezaron la obra de desnudarlo. Entonces un torrente de sangre brotó borbolloneando de la boca y las narices del jóven, y estendiéndose empezó á caer á chorros por entrambos lados de la mesa. Los sayones quedaron inmóbles y los espectadores estupefactos.

– Reventó de rabia el salvaje unitario, dijo uno.

– Tenia un río de sangre en las venas, articuló otro.

– Pobre diablo: queriamos únicamente divertirnos con él y tomó la cosa demasiado á lo serio, exclamó el Juez frunciendo el ceño de tigre. Es preciso dar parte, desátenlo y vamos. (ECHEVERRÍA, 1874, p. 240 – 241).

O jovem misteriosamente explode, na posição de crucificado. Como Cristo, ele se entrega à morte aos poucos. Quando estão terminando de despi-lo, uma torrente de sangue jorra de sua boca e nariz. Fantasiosa qual um sonho, ou pesadelo, foi a cena que se viu: um sangue que não suportou a prisão de um corpo, e espirrou por todos os lados da mesa sem que a matéria fosse golpeada ou penetrada por instrumento algum. O unitário rebentou de raiva, como ressaltou um dos federais.

¹⁴⁴ Cf. Marcos 9: 17-27.

¹⁴⁵ Cf. Lucas 22: 44.

¹⁴⁶ Cf. Apocalipse 19.

Passado o episódio, o Juiz assegurou que ele e a *chusma* só queriam se divertir com o “pobre diabo”.

O narrador revela que os federais não se contentaram com o desfecho do ritual. O corpo foi martirizado sem imolação de fato: “Verificaron la órden; echaron llave á la puerta y en un momento se escurrió la chusma en pos del caballo del Juez cabizbajo y taciturno. / Los federales habian dado fin á una de sus innumerables proezas” (ECHEVERRÍA, 1874, p. 241). Não houve, como se poderia esperar, alguma espécie de euforia, da parte do Juiz e de todos os federais, ao verem morto o unitário, tampouco as vociferações “Viva a Federação! Morram os selvagens unitários!” foram enunciadas. Ficaram desenganados, posto que não houve a necessária negociação que há no sacrifício pelo qual a justiça se faz: o sacrificante não tomou emprestada a violência do sagrado para depois devolvê-la com o derramamento do sangue impuro.

No último parágrafo do conto, o narrador se coloca, definitivamente, como defensor daqueles que a Federação declara “unitários”, e expõe algumas crenças dos que tinham o pensamento político socialista *echeverriano*:

En aquel tiempo los carniceros degolladores del Matadero eran los apóstoles que propagaban á verga y puñal la federacion rosina, y no es difícil imaginarse qué federacion saldría de sus cabezas y cuchillas. Llamaban ellos salvaje unitario, conforme á la jerga inventada por el Restaurador, patron de la cofradía, á todo el que no era degollador, carnicero, ni salvaje, ni ladron; á todo hombre decente y de corazon bien puesto, á todo patriota ilustrado amigo de las luces y de la libertad; y por el suceso anterior puede verse á las claras que el foco de la federacion estaba en el Matadero.¹⁴⁷

Parodiando outra vez a narrativa de Cristo, o narrador chama de “apóstolos” os magarefes degoladores do Matadouro, novamente em maiúsculo, logo, aludindo à Buenos Aires de Rosas. O Restaurador proclamou em seu governo o ódio pelos unitários, selvagens, opositores, por isso hereges, não obstante, amigos das luzes e da liberdade, conforme a visão do narrador, a mesma de Echeverría.

O unitário seria, para a Federação, o bode expiatório. Com sua morte, Buenos Aires seria liberta do mal, pois a violência que habita o federal, originada no sagrado, seria contida. Com o sacrifício do touro, de um animal, a remissão de certa coletividade de sujeitos não seria alcançada, ainda que “[...] as vítimas animais sempre apresentam algo de humano, como se se tratasse de melhor ludibriar a violência” (GIRARD, 1990, p. 15). Em sociedades que já deixaram o primitivismo, isto

¹⁴⁷ Ibid., p. 241 – 242.

é, que se chocaram com outras culturas, diferentes credos, são os humanos, sentenciados nos discursos dos sujeitos rivais de “animalizados” e “demonizados”, que devem morrer, em caso de resistência e não submissão aos discursos que se pregam como dominantes.

3.3 EM BUSCA DE SENTIDOS PARA O SACRIFÍCIO EM “EL MATADERO”

“El matadero” apresenta para todo o mundo a peculiaridade da literatura argentina, que também pode caracterizar muitas outras obras literárias latino-americanas: a literatura como história com estrutura ficcional. Os escritores atenderam à necessidade de contar a história com o auxílio do discurso literário, metafórico e simbólico. O romantismo da época foi tragado pelo realismo de Echeverría, e a trama centrada no “eu” da Europa romântica junto ao enredo protagonizado por dois pares de sujeitos de sexos opostos que lutam pelo enlace deram lugar a uma estória de um protagonista que representa determinada pluralidade de vozes, na qual o amor *eros* é excedido pelo amor à pátria, ao sangue, à violência. Echeverría encontrou na história um modo de fazer literatura, e pela literatura deixar as marcas de uma história nacional discutida. O seu conto, até aqui analisado, denuncia o quanto o governo ditatorial de Rosas foi venerado, como se seu senhorio não se resumisse em termos materiais apenas. Como um sujeito transcendente, por isso Sujeito (em maiúsculo), o Juiz do Matadouro condicionou um sacrifício que eclodiria uma satisfação misteriosamente espiritual na sua comunidade. No entanto, os federais não mataram o opositor, o objeto sacrificável, estando eles legitimamente na função de sacrificadores. O rito, então, falhou. E, como afirma Girard (1990, p. 316),

[...] quando os homens negligenciam os ritos e transgredem as interdições, estão literalmente provocando a violência transcendente para que desça novamente entre eles, tornando-se mais uma vez a tentação demoníaca, o algo formidável e nulo em torno do qual se destroem uns aos outros, física e espiritualmente, até que o aniquilamento total, a menos que o mecanismo da vítima expiatória, uma vez mais, venha salvá-los [...].

Segundo a teoria do sagrado *girardiana*, e da crítica literária que faz das tragédias, por mais que o sacrifício ritual, justo, contra uma vítima que não possa ser vingada, ocorra, a cerimônia não impede que o círculo vicioso da violência cesse de adentrar nos homens, e neles provocar o desejo de verter outro sangue. Por isso mesmo, Girard comenta sobre dois círculos da violência: o da recíproca, totalmente

destrutiva, e o da violência ritual, criativa e protetora (Cf. GIRARD, 1990, p. 179). As mortes que resultam de uma violência pessoal, não coletiva, pela qual o sujeito mata outro por conta de um ciúme ou porque foi desrespeitado, por exemplo, não são curativas, pois apenas sanam o sentimento do ciúme, ou desrespeito, abrindo espaço, em contrapartida, para o desencadeamento de várias violências vingativas. A violência unânime, isto é, aquela que faz do sacrifício uma cerimônia pela qual toda a comunidade torna-se sacrificadora de um tipo maldito de sujeito, também pode se repetir, embora sua função seja essencialmente preventiva. Não é à toa que depois dos unitários muitos tipos de sujeitos, sacrificáveis, se assomam no país. Até mesmo o federal, décadas após, torna-se o impuro, a vítima sacrificável da vez.

Em “El matadero”, tudo se encaminhava para um sacrifício ritual dentro dos parâmetros apropriados. O corpo do jovem deveria ser fatalmente ferido por um dos sacrificantes federais. Entretanto, a ficção nos revela uma peripécia trágica pouco previsível: o unitário literalmente explode de raiva, deixando o público leitor dividido em interpretar o incidente como suicídio ou martírio. Toda a violência que o jovem desejou descarregar sobre a Federação, mas não o pôde, se voltou contra ele próprio e o fez rebentar até à morte. Logo, assim como não houve imolação ideal, também o unitário não conseguiu expirar como mártir, já que os “carrascos” federais não executaram sua tarefa. Em contrapartida, não é possível afirmar que o jovem se suicidou de acordo com a narração. O desfecho está fora da realidade humana, isto é, não há uma palavra que resuma o fato de a violência ter ganhado vida própria dentro da matéria do unitário e se consumido junto com ele. O final do conto é extremamente literário.

Poderíamos ter escolhido uma obra em que o sacrifício, a imolação, ocorresse corretamente. Porém, vale lembrar, Echeverría já expunha esse modo de sacrifício com a morte do touro furioso. O animal é golpeado por Matasiete. O unitário é obstinado e trabalhoso como aquele, e muitas comparações se podem fazer entre os dois, mas o jovem falece sem a “devida” participação dos federais, de forma transcendente, justo ao ser posto em posição de cruz por sobre a mesa. O “unitário” letrado gastou todas as suas forças no diálogo com o Juiz. No fim, sua matéria era tão preciosa que não poderia ser mutilada por um iletrado e impuro federal. Se o poema “La Refalosa” de Ascasubi (2010) profetiza em detalhes o procedimento da tortura do opositor que declarar sua resistência ao Governo, “El matadero” contradiz os versos

federalistas¹⁴⁸ mediante um epílogo no qual a Federação é exposta como soberania incapacitada.

O federal não chega a matar o sujeito unitário, mas isso não compromete a tragicidade do conto, nem comprometeu nossas hipóteses e reflexões teóricas sobre o elemento sacrificial de “El matadero”. Se o ritual não sucedeu como o esperado, ao menos pudemos perceber que a crença de que o sangue impuro vertido redime a comunidade, mediante a ação de um sacrificante, sempre houve, desde a introdução até o desfecho do conto, e é isso que nos importa: não o sangue derramado, propriamente, senão o poder de um discurso, crido como dominante, de demonizar um segundo sujeito, chegando a classificá-lo como objeto sacrificável. Os federais proferem a demonização do unitário em seus discursos, porque creem na função sacrificial, isto é, que a presença satânica deve ser expulsa para salvação da comunidade. Se, diferentemente, não cressem que pela violência do derramamento do sangue obteriam a pacificação do meio, os unitários eram apenas negativados nos discursos federalistas, ou mesmo ignorados, mas jamais amaldiçoados, infamados, convertidos em coisas e objetos sacrificáveis.

Por tal razão, o rastro de sangue que ruborizou o solo e as paredes do Matadouro, e da Casinha, não foi deixado para satisfação de um simples governante humano, para o gozo *falocêntrico* de Rosas, como entenderam Read (2016) e Balé (2011), mas para satisfazer um ditador crido na comunidade como o Sujeito, quer dizer, o sujeito-deus. O sagrado, homenageado nos discursos condenatórios dos sujeitos, dever receber a mesma homenagem com o oferecimento do sangue dos condenados. Com o sacrifício, o sacrificante, ou o mártir, devolve ao sagrado aquilo que lhe pertence, ou aquilo pelo qual é composto, a saber, a violência, e faz a comunidade fruir sua ausência, transformada em paz, a qual é interrompida novamente pela mesma violência a partir do momento em que o mesmo Sujeito da comunidade, ou outro, permanecer ou for crido de novo como o deus, e propugnar mais uma vez a utópica barreira entre sujeitos animalizados e demonizados, benditos e amaldiçoados, cívicos e bárbaros. O Sujeito, então, provoca a manifestação e o espargimento da violência, que só pode ser contida pela mesma.

A dissertação, portanto, percorreu um caminho longo buscando explicar as circunstâncias e as funcionalidades do rito sacrificial, incidindo tanto sobre aquele que

¹⁴⁸ Cf. Schwartzman, 1996, p. 86.

abdica de sua própria vida (ou dos seus elementos), quanto sobre o que atenta contra a vida de seu semelhante, paradoxalmente, quando já não tem a este por semelhante, mas como objeto, animal ou demônio. Os federais, como os unitários, creem na função do sacrifício, quer dizer, que a extirpação do maculado apaziguará as relações dos sujeitos da comunidade, deterá os conflitos violentos repetitivos, impedirá as manifestações devastadoras dos personagens do plano sagrado. “El matadero” é, por isso, um conto realista, mas de essência romântica, pois protagoniza a morte, a traz como solução, e, revestido de pessimismo, a revela como uma desgraçada e mera consumação trágica.

A violência, conforme a perspectiva neste trabalho considerada, não é uma criação humana. Foge de nosso interesse confirmar que uma entidade espiritual a inventou. Mas tampouco uma ação proporcionada pela violência pode ser considerada irracional, ou “porque o homem é por instinto animal violento”. Não há a ação da violência sem que antes a vítima seja violentada por um discurso, e isso é plenamente racional. Na maioria das vezes, ao ser vertido o sangue da vítima, seus aliados não encontram os motivos para aquela imolação. Porém, é importante destacar, quem outorga racionalidade à violência manifestada é o violentador. Não podemos, influenciados pela tendência moderna, analisar o sacrifício pela óptica da oferenda apenas. O sacrificador busca ludibriar a violência do ato mediante a mesma violência, todavia pelo discurso. Ludibria, justifica, disfarça, a violência, através da própria violência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi na primeira parte da análise do conto que conhecemos o poder discursivo, de controlar, em primeira instância, e o de condenar sujeitos, conseqüentemente: são os discursos defendidos pelos federais, e os enunciados pelos unitários, através do narrador e do protagonista da narrativa. Às vezes discursos contraditórios, ou não vigentes, mas sempre cridos como soberanos, que demonizam o sujeito opositor, exigem culto com derramamento de sangue, os quais acabaram por justificar nossa imersão nos estudos concernentes à teoria do discurso em âmbitos gerais no primeiro capítulo, dos discursos políticos, dos religiosos, separadamente, dos discursos políticos e religiosos para mesmas finalidades, e da roupagem literária que *eles* recebem ao se transformarem em conto (Cf. MAINGUENEAU [2008], [2015], [2016]; BAKHTIN [2006]; FIORIN [1998]; RICŒUR [1976]; VAN DIJK [2015]; ROUSSEAU [2001] ALTHUSSER [1970]). Nosso primeiro intento era o de entender as circunstâncias do sacrifício, partindo da hipótese que a mesma violência do rito deveu se intrometer no discurso do sacrificante, ou do mártir, enunciado ao seu opositor.

Pudemos, ao longo do trabalho, dissertar acerca do sacrifício, não só porque o conto apresenta uma inspiração trágica (que é a “necessidade de morte”), ou por conta da aproximação da barbárie de um povo regido por uma ditadura e uma comunidade primitiva desprovida do sistema judiciário, mas porque a trama nos remete a uma cultura que não consegue desarraigar-se das dicotomias e ambivalências, as quais caracterizam os personagens e acabam coincidindo com o paradoxo do sagrado. O narrador nos faz conhecer a Federação, e um povo marginal, apontado como “unitários”: só há dois tipos de personagens, e no pano de fundo deste cenário está o sagrado também bipartido entre o *bendito* e o *maldito*. O sacrifício tem similarmente, por tal razão, caráter dual, violento e redentor, e, para que ocorra, a comunidade não pode nunca ser caracterizada por uma univalência.

Cada enunciação do federal e do unitário busca, no conto, honrar os respectivos discursos de danação do outro, do estranho, e por isso jamais são criados, são invenções dos sujeitos que as enunciam. Por mais que o enunciado tenha aparência de originalidade, a defesa de palavras de segundos é inevitável. O percurso teórico e crítico percorrido no primeiro capítulo é, por isso, justificável. A tese da presença *de outro*, implícita ou explícita, em toda enunciação de determinado sujeito, é portanto cabível (Cf. MAINGUENEAU, 2015); o outro, implícito ou explícito, no

discurso defendido pelo sujeito é um outro ideológico (Cf. PÊCHEUX, 1976); por isso que a enunciação é de natureza social (Cf. BAKHTIN, 2006). Forma-se, portanto, um grupo de enunciadores de discursos coincidentes, que pode obviamente divergir de outro grupo, isto é, duas formações discursivas rivais – é o que ocorre entre os federais e os unitários.

Através de van Dijk (2015), podemos entender o discurso como poder, controle, domínio, em outros termos, pelo discurso se obtém o poder sobre massas. No conto, os federais eram sujeitos aos discursos do Governo, que se aparelhava da Igreja, e os unitários a discursos soberanos não vigentes, baseados no que alguns contextos político e religioso da Europa ofereciam. Precisávamos, então, conhecer as características dos discursos chamados de ordem, político e religioso (cristão e/ou católico). Para tanto, nos adentramos nas teorias de Althusser (1970), acerca do Governo como aparelho de Estado, e Rousseau (2001), sobre o cristianismo. Ainda com o auxílio da teoria de Althusser (1970), podemos observar em que níveis as ordens políticas e religiosas podem se vincular, para que viéssemos a compreender a mesma conexão no conto “El matadero” no presente capítulo. A Federação de Rosas, como vimos, subjuga a Igreja. Os opositores, por sua vez, não aprovam que o governo tome a igreja como aparelho, mas se mostram subjugados a diferentes ideais políticos e diretrizes espirituais.

Portanto, inferimos que as motivações do sacrifício são todas relacionadas ao poder do discurso: os sujeitos aceitam a imolação, ou imolam a outros, porquanto estão subjugados a discursos ideológicos soberanos, de ordens terrenas ou espirituais, ou de uma ordem terrena aceita em termos espirituais, que exigem um culto generalizado, e que subsistem porque formularam um discurso que dana o rival.

Contudo, as ordens terrenas e espirituais não comandam massas, ou ordenam os sacrifícios por uso apenas de sua soberania. Elas deixam os subjugados a par da funcionalidade dos ritos sacrificiais, das conseqüências que sobrevirão àqueles que não defenderem os discursos ideológicos soberanos através do martírio, ou da imolação do maculado opositor, assim também do que sobrevirá àqueles que se deixam subjugar, os obedientes. Tudo isso é muito bem ilustrado no conto que analisamos, mas precisamos de um conhecimento mais aprofundado da teoria de Girard (1990) acerca do sacrifício. Embora o francês tenha se direcionado a culturas primitivas, constatamos que os personagens em “El matadero” veem o sacrifício como solução para a comunidade, assim como os aborígenes. A violência, neste caso,

passa a ser racional, e não confundida com a violência da vingança. *Ela* habita em todo homem (Cf. BALÉ [2011]; NETO [2008]; READ [2016]), mas é originada por forças sobre-humanas, as quais ele se vê na tarefa de, fatalmente, reproduzi-las ou difundi-las.

Por isso, se a ordem sagrada se manifesta em sua forma devastadora, punitiva, as ordens terrenas também o serão, ou se aparelharão em discursos religiosos (ou os parodiarão) para legitimarem a repressão política, e exigirem o culto dos sujeitos da comunidade. O opositor do governo será o mesmo que herege, demônio, e o aliado o divinizado, sendo, dessa forma, a igreja, materializada, e o governo, divinizado. A Igreja se põe sujeita ao Sujeito – Rosas. Atestamos, portanto, que o sacrifício decorre de uma busca pela remissão de toda uma comunidade – o impuro deve ser cortado dela, ou o puro deve dar a sua vida para mostrar a todos sua divinização, convencendo os inimigos de que era o seu discurso o divinizado, não o deles.

A compreensão do elemento sacrificial em “El matadero” só foi possível por nos voltarmos às suas motivações e funções. Protagonizamos, no fim, o discurso, o que é defendido, por que é defendido, e para que finalidade. Encarando “El matadero” como literatura, ficção, julgamos haver cumprido com os nossos objetivos. O sacrifício é um ato violento, a violência se origina do sagrado, o sagrado é o campo de expressão do sobre-humano, e a literatura o meio de o homem dialogar com exterioridades fora de seu domínio. Estamos certos que conseguimos, com a leitura de “El matadero”, entender o sacrifício como ritual explicável, racional, pelo qual o homem se mostra obediente a um conjunto de discursos ideológicos soberanos pertencentes a certa formação discursiva, representada por uma ordem ideológica institucionalizada (simbolizada por um Sujeito) ou não, que exigem um culto generalizado e um culto que ponha em risco a vida do sujeito ou a dos que resistem, e através do qual o homem pretende conter os conflitos recorrentes da comunidade, impedir que os personagens do plano espiritual se manifestem punitivos e avassaladores, apaziguar as relações subsequentes entre os sujeitos da comunidade a partir da exclusão do impuro, maculado (no caso de um sacrifício do semelhante), ou, no caso de um martírio, mostrar a todos os membros da comunidade que foi determinado discurso defendido que o fez morrer, e por isso ele morre como divinizado, seus discursos se divinizam, e a comunidade procurará também dignificá-los, e ser, assim, redimida.

Temos chegado ao fim de nosso percurso dissertativo certos de que nossa análise sobre o tema “sacrifício” em “El matadero” não é em nada definitiva. Outros

trabalhos podem progredir além do que propomos, e centrados sob outras perspectivas: política, filosófica, psicológica, antropológica, sociológica, religiosa, etc. Ocorre, entretanto, que o estudo de tal temática em um texto literário nos exigiu que imergíssemos, inevitavelmente, na observação desses diferentes saberes e ciências. Cada componente nos auxilia para uma hermenêutica convincente da ficção. Por outro lado, o prestígio sempre foi da literatura, suas metáforas, simbologias e interdiscursos.

Discursos de espécies e origens variadas facilmente se embarçam na narrativa; se transformam em ordens; são condenatórios. O sacrifício aparece, de forma análoga ao das tragédias, como um ato ritualístico no qual o sujeito pretende, servindo-se como oferenda ou mediante a imolação de outro sujeito, que uma ordem, dominância ou ideologia soberana, seja enaltecida.

É característica das tragédias clássicas evocar um mito que sustente sua estrutura. Em “El matadero”, podemos tratar do sacrifício, porque os mitos são ofuscados, as dominâncias terrenas reluzem, e a expressão trágica permanece, pois nos faz entender que a morte será precisa e faz os personagens crerem na função redentora do sacrifício. Não é questão de satisfazer a vontade de um oráculo. O deus é, mais do que nunca, à imagem e semelhança do homem. O caso é de cumprir o gozo de ordens terrenas, vigentes ou não-vigentes. O imaculado não é mais um só personagem, senão um tipo: no conto, ou o unitário ou o federal. Os dois tipos fazem parte da comunidade portenha. Um será maldito e outro bendito. O maldito deve ser cortado pela remissão da coletividade.

A linguagem, ou o espaço discursivo literário, de “El matadero”, permite que o tema do sacrifício seja entendido em seu sentido ambíguo e paradoxal. Mesmos personagens aparecem no conto como figuras messiânicas ou danadas; o narrador é por vezes irônico, hiperbólico, pessimista, realista, romântico, além de jogar com temas dicotômicos (passado – presente (tempo), argentina romântica – comunidades primitivas (espaço), religião – ciência, homem – animal/besta, contraventor do governo – herege/ímpio, delegados de Deus (federais) – demônios (unitários), barbárie – civilização, estrangeiro – nacional, fome – sede de sacrifício). O profano e o divino podem influenciar o mesmo sujeito; a violência habita no homem civilizado e bárbaro, e atos violentos, como o sacrifício, reproduzem as atitudes de uma entidade sobre-humana que concedeu ao homem a violência. Mesmo sendo, por natureza, violento,

o homem põe em prática o que tem internalizado quando interpelado por ideologias ou discursos dominantes.

A presente dissertação se destinou a esclarecer que a violência de um discurso defendido conduz o sujeito à violência de um martírio, ou assassinato. Contemplamos tal situação pela voz do narrador ou mediante os diálogos entre federais e unitários: o ódio entranhável que revestia suas palavras em direção aos inimigos. Desconsiderava-se aquele irmão portenho, de mesma comunidade, como semelhante, quando assimilado por outros sujeitos o discurso que o tornava inanimado, animalizado e demonizado.

A categoria “semelhante” é, assim, entendida em seu sentido radical. A irmandade deve comungar nas crenças e ideais. Eis aí o problema, percebido por Girard, o qual tentamos também evidenciar no curso deste trabalho. O sujeito teme que a violência lhe irrompa ao perceber que o segundo sujeito é diferente em seus discursos e ações, mas, na verdade, são as semelhanças que propiciam a rivalidade. Tivemos, por isso, que trasladar a teoria dos irmãos inimigos, do contexto familiar ao comunitário. Na família, os irmãos têm os mesmos pais, compartilham da mesma casa, recebem o mesmo amor, e, de forma mais flexível, comungam os gostos e costumes. Na comunidade, os sujeitos internalizam que devem honrar as mesmas crenças e ideologias. Comumente, ocorre com a comunidade o mesmo que no núcleo familiar: o mimetismo que se tenta praticar aciona a violência entre os membros. Se temos como necessária a semelhança, a igualdade, desejamos que a violência nos devore. Devorada pela violência, a comunidade demoniza o diferente, que se torna anátema, e objeto lícito para o sacrifício. Qual seria, no entanto, a violência de cortar da comunidade o impuro? Certamente o fato de a vítima anátema imolada ser a mesma que pode devolver a paz aos que ficaram. Não que a violência seja sempre injusta. Pelo contrário, ela é ambivalente como o sagrado: estimula o delito, para depois expiá-lo.

Objetivamos, neste trabalho de dissertação, apresentar a metamorfose da violência do discurso em violência sacrificial, com a análise de “El matadero”. Mas o conto abre espaço a várias hermenêuticas. É possível, por exemplo, que se intensifiquem estudos da obra à luz da Literatura Comparada. Diferentemente do que realizamos, uma hermenêutica do conto analisando figuras, temas, metáforas, símbolos, que compõem narrativas sagradas judaico-cristãs, tragédias clássicas e mitos, em âmbitos gerais, diálogos podem ser feitos entre “El matadero” e outras obras

literárias do próprio Echeverría, ou de escritores argentinos de sua época que também aderiram ao seu pensamento socialista, com o intuito de que se observe como as influências e as interdiscursividades contribuem para a composição dessas ficções que apresentam o elemento sacrificial ou violento.

Enfim, com a hermenêutica do sacrifício, entendido a partir da compreensão do poder discursivo, e com o auxílio da roupagem que a literatura de Echeverría dá ao tema, não foi em nenhum momento de nossa pretensão uma defesa do ato, ou disfarçar o significado violento que possui. O próprio conto nos expõe o paradoxo do ritual: a remissão da comunidade não acontece; os federais, misteriosamente, saem cabisbaixos, desolados, do local do sacrifício, depois de testemunharem a última demonstração de vida de um bode que seria expiatório.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ASCASUBI, Hilario. **La refalosa**. Biblioteca Virtual Universal, 2003.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

ARANCET RUDA, María Amelia. **El Matadero de Esteban Echeverría, o la inauguración de los mataderos** [en línea]. Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”. 25.25 (2011). Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/matadero-esteban-echeverria-inauguracion-mataderos.pdf>. Acesso em: 11 de ago. de 2016.

A Bíblia Sagrada. ALMEIDA, João Ferreira de. *Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil*. Versão Almeida Corrigida e Fiel (2007). São Paulo: Casa João Ferreira de Almeida.

BALÉ, Déborah Cinthia. **La barbárie de la civilización**. *Usos y tensiones del discurso logocarnofalocéntrico en la construcción del enemigo político en Argentina*. Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas, 9 (2011), ISSN: 1666-2849; ISSN (en línea): 1853-2144, p. 139-156.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.

BAUZÁ, Hugo Francisco. **El matadero: estampa de un sacrificio ritual**. Revista de crítica literaria latinoamericana. Año XXV, Nº 51. Lima-Hanover, 1er. Semestre del 2000, p. 191 – 198.

BECERRA, Eduardo. **El matadero, de Esteban Echeverría**. *Tensiones discursivas en el camino hacia la emancipación literaria hispano-americana*. Anales de Literatura Hispanoamericana ISSN: 0210-4547. 2011, vol.40 233-242.

Bíblia Católica Online. Disponível em www.bibliacatolica.com.br/. Acesso em: 7 de jan. de 2016.

BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000.

BRAUER, Jussara Falek. **O Outro em Lacan: consequências clínicas**. Psicologia USP, S. Paulo, 5(1/2) p. 309 – 333, 1994.

CASAS, Bartolomé de las. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, 1552. Disponível em http://www.ordiecole.com/las_casas_destruccion.pdf. Acesso em: 9 de outubro de 2014.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Herder, 1993.

CIANCIO, Belén. **Retratos de un cuerpo ausente**. *Literatura e ideário en Esteban Echeverría*. Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 21/22, años 2004-2005, p. 209 a 222.

CODEX IURIS CANONICI, an. 1917. Código de Direito Canônico da Igreja Católica Apostólica Romana.

CORTÉS, Juan Danoso. **Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo**. 2003. Edición digital a partir de la edición de José Vila Selma, Madrid, Editora Nacional, 1978.

DERRIDA, Jacques. **El sacrificio** (*Le Sacrifice*). Transcrição de uma intervenção feita pelo filósofo no dia 20 de Outubro de 1991 em *La Métaphore* no transcurso de um encontro titulado, em espanhol, “Lo irrepresentable, el secreto, la noche, lo forcluído”. É publicado conjuntamente pela revista *Lieux extremes* e pela revista *La Métaphore*, nº 1, primavera de 1993, *Éditions de la Différence / Théâtre National Lille Tourcoing Région Nord-Pas de Calais*. Tradução ao espanhol e notas de Cristóbal Durán R. Disponível em <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/sacrificio.htm>. Acesso em: 01 de Jul. de 2016.

_____. **Seminario La bestia y el soberano**: volumen In: 2001-2002 . - 1a ed. - Buenos Aires: Manantial, 2010.

DIJK, Teun Adrianus van. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2015.

DOSSE, François. **História do Estruturalismo**. São Paulo, Ensaio, v. I, 1993, p. 329.

ECHEVERRÍA, Esteban. **El Matadero**. In: *Obras completas*, de Esteban Echeverría. Tomo V y último. Escritos en prosa. Org. Juan María Gutiérrez, Buenos Aires: Carlos Casavalle – Editor, Imprenta y Librería de Mayo, 1874, p. 209-242 (acompañado por una nota de rodapé assinada por G. [Juan M. Gutiérrez], p. 209-214).

_____. **Discurso de introduccion á una serie de lecturas en el Salon Literario**. In: *Obras completas*, de Esteban Echeverría. Tomo V y último. Escritos en prosa. Org. Juan María Gutiérrez, Buenos Aires: Carlos Casavalle – Editor, Imprenta y Librería de Mayo, 1874, p. 309 – 336.

_____. **Dogma Socialista**. In: *Obras completas de D. Esteban Echeverría*. Tomo IV. Escritos en prosa. Org. Juan María Gutiérrez, Buenos Aires: Carlos Casavalle – Editor, Imprenta y Librería de Mayo, 1873, p. 1 – 204.

EMILIOZZI, Irma. **Esteban Echeverría**. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2010.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. São Paulo: Editora Claraluz, 2008.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. 6 ed. São Paulo: Ática, 1998.

_____. **Polifonia textual e discursiva**. In: BARROS, Diana L. P. ; FIORIN, José L. (Orgs.) *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. São Paulo, SP: Edusp, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. – 7º ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

_____. **Violência e reciprocidade**. São Paulo: É realizações, 2011.

GOMES, Miguel. **Para una teoría del ciclo de cuentos hispanoamericano**. Servicio Publicaciones Universidad de Navarra, VER – RILCE - 2000: p. 557 – 583.

GONÇALVES, Aline Pereira. **Persuadir em nome de Deus: a sermonística de Antônio Vieira**. Cadernos do CNLF Vol. XII, N° 15. Análise e Crítica Literária II: Rio de Janeiro: CIFEFIL, 2009, p. 68 – 79.

GOTLIB, Nádía Battela. **Teoria do conto**. 11 ed. São Paulo: Ática, 2006.

IGLESIA, Cristina. **Mártires o libres: un dilema estético**. *Las víctimas de la cultura en "El Matadero" de Echeverría y en sus reescrituras*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

KIRWAN, Michael. *O desejo mimético*. In: **Aquele por quem o escândalo vem**. São Paulo: É realizações, 2011, p. 31 – 58.

LACAN, Jacques. **Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud – 1953-1954**. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACLAU, Ernesto. **Política e Ideologia na Teoria Marxista**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

LOJO, Maria Rosa. **El Matadero de Esteban Echeverría: la sangre derramada y la estética de la 'mezcla'**. Revista Alba de América. Vol. IX, nº 16-17, 1991.

LUDMER, Josefina. **El género gauchesco**. *Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Libros Perfil S. A., 2000.

_____. **O corpo do delito**. *Um manual*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia**. In: FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; CONCEIÇÃO, Douglas; BRANDÃO, Eli; TENÓRIO, Waldecy. *Deuses em poéticas Estudos de Literatura e Teologia*. Belém: UEPA; UEPB, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

_____. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2016.

..... **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

..... **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MALHADAS, Daisi. **Tragédia Grega: o mito em cena**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MARSAL, Juan Francisco. **Esteban Echeverría y el descubrimiento de la realidad social argentina**. Revista de estudios políticos, ISSN 0048-7694, Nº 96, 1957, p.169 – 190.

MARTÍNEZ, Carlos Dámaso. **Esteban Echeverría y la fundación de una literatura nacional**. Alicante: Biblioteca Virtual de Cervantes, 2010.

NETO, José Alves de Freitas. **A formação da nação e o vazio na narrativa argentina: ficção e civilização no século XIX**. Revista Esboços – UFSC. v. 15, n. 20, 2008.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. *Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países*. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007.

OVIEDO, José Miguel. **Historia de la Literatura Hispanoamericana 2. Del Romanticismo al Modernismo**. Madrid: Alianza, 2002.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

PEÑA, Lorenzo. **Dictadura, democracia, república: Un análisis conceptual**. Publ. en Memoria del Primer Encuentro Internacional sobre el poder en el pasado y el presente de América Latina. Coord. por Francisco Lizcano y Guadalupe Zamudio Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2009 pp. 29-60. ISBN 978-607-422-069-8. Arquivo digital. Disponível em

<http://digital.csic.es/bitstream/10261/18910/1/toluca.pdf>. Acesso em: 23 de jul. de 2016.

PIGLIA, Ricardo. **Formas breves**; tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PLATÃO. **A república**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PRIETO, Martín. **Breve historia de la literatura argentina**. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006.

PUPPI, Ubaldo. **Uma teoria da cultura: comentário crítico**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 1:241-65, 1974.

QUEIROZ, Maria de José. **El matadero, pieza en tres actos**. Revista Iberoamericana. Vol.XXXIII, nº 63, (Enero-junio 1967).

RICŒUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo; Loyola, 2000.

_____. **Interpretação e ideologias**; organização, tradução e apresentação de Milton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

_____. **Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Ed.70, 1976.

ROMERO, Joaquín M^a Aguirre. **Por qué, cómo y para qué: una (breve, modesta y particular). Teoría General del Cuento**. Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid. 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. de Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Mores (2001). Disponível em: www.jahr.org. Acesso em: 11 de abril de 2015.

SALESSI, Jorge. **El (primer) Matadero**. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. São Paulo: Vozes, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística General**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

SCHVARTZMAN, Julio. **Microcrítica. Lecturas argentinas (cuestiones de detalle)**. Buenos Aires: Biblos, 1996.

SÓFOCLES. **Rei Édipo**. – 2. ed. – São Paulo: Martin Claret, 2010.

SORBILLE, Martin. **Echeverría y “El matadero”**: *anticipación del mito freudiano y paternidad de la Argentina moderna*. Vol. 07, No. 25, Mar. 2007.

SOSNOWSKI, Saúl. **Esteban Echeverría**. In: MADRIGAL, Luis Íñigo (coord.). *Historia de la literatura hispano-americana*. Madrid: Cátedra, 2008.

STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização: ensaios**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VAISMAN, Ester. **Althusser: Ideologia e aparelhos de Estado – velhas e novas questões**. Projeto História, São Paulo, n.33, p. 247-269, dez. 2006.