

Maria de Fátima Ribeiro, Ramiro Délio Borges Meneses
Professores Adjuntos do Instituto Politécnico de Saúde do Norte – Gandra,
Paredes – Portugal

***À descoberta das origens da Violência do Génesis
à parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37):
para uma leitura de antropologia religiosa***

***Discovering the origins of the violence of Genesis
to the parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37)
for a reading of religious anthropology***

Key words: *Bible, violence, endogenous and exogenous, and the Good Samaritan parable*

Introdução

De forma omnipresente, a violência humana chama a atenção e distingue-nos pelas suas inquietudes, de que são exemplo os crimes, as guerras, os massacres, entre outros, com perturbantes pressões quotidianas. Não convirá então admitir, que, por isso mesmo, ela se encontra na raiz da conduta humana?. Esta temática, ligada a este lado sombrio do ser humano, é muito discutida hoje, não só nos meios literários, como também na comunicação social, sendo motivo de reflexão, procurando-se encontrar soluções para o aumento desta na sociedade, em geral, e na pessoa- idosa, em particular.

Segundo o dicionário etimológico da língua latina [Ernout, Meillet, 1932: 1072-1073] o termo “violência” significa: um comportamento que causa dano a outra pessoa, ser vivo ou objeto. Invade a autonomia, a integridade física ou psicológica e mesmo a vida do Outro. É o uso excessivo da força, além do necessário ou esperado. Será o abuso da força (*vis*). Deste termo *vis, vis* (3ª declinação latina, substantivo, feminino) surge um adjectivo triforme: *violentus*; -a; -um, muito comum nas Odes de Horácio. É um termo antigo e muito usual, também, na prosa de Cícero e demais escritores do Lácio. Tem a sua origem no grego, que aparece, pela primeira vez, na *Iliada* e na *Odisseia* de Homero, proveniente da raiz proto-indo-europeia: *Fis*, que originou o termo, no dialeto jónico clássico, *Fiphia*, que é o termo grego correspondente ao latino: *violentia, -ae* (substantivo da 1ª declinação, nominativo, singular, feminino). No dialeto ático (grego clássico erudito), o termo violência diz-se e escreve-se, da forma seguinte: *bía*; -as (qualidade do que é violento). O uso da violência, nas tragédias e comédias gregas clássicas (Eurípedes, Sófocles e Aristófanes), diz-se, *biázomai*, na voz média, por isso é uma acção activa e passiva. Filosoficamente pensando, toda a violência é activa e passiva, tal como já se descrevia na literatura e filologia greco-romanas. Este termo liga-se a *biós, -ou* (termo grego clássico, da 2ª declinação, nominativo, singular, masculino que significa “vida”). Assim, a violência, nos escritos de Platão, Aristóteles e filósofos da *STOA*, como Crisipo e Cícero, seria uma “vida degradada”, devido à analogia semântica entre *biós* e *bías*. O termo *violentia, -ae* deriva do baixo latim (indicando um comportamento alterado) a partir de *vis* (força, vigor), como aplicação de força, vigor, contra qualquer coisa de forma abusiva. É conveniente dizer que, sendo embora um termo comum, teve a sua raiz primitiva no proto-indo-europeu, em *váyah* (tema em -s), que significava “a força vital ou força jovem”.

1 - Pensar a violência é pensar a história da humanidade. Sabe-se que a civilização foi criada e desenvolvida sobre conflitos: num primeiro momento, entre as tribos nómadas; posteriormente, quando estas começaram a

fixar-se nas cidades. Os conflitos, mais tarde, passaram a ser entre os países, quando se formaram as nações. Os objetivos destes conflitos são quase sempre os mesmos: dominar, aumentar o território, escravizar o inimigo. Isto torna-se mais claro quando nos lembramos dos grandes impérios, que surgiram ao longo dos séculos, tendo, como exemplos, Império Macedónico; Império Romano; Império Otomano; Império Napoleónico, etc.. Todos se expandiram, através das guerras, que foram descritas de variadas formas e por diferentes autores. A violência humana, ao longo dos séculos, está descrita, através da Literatura, ao lado de concepções quer de ordem filosófica, quer de ordem social e antropológica, quer nas revelações vetero e neotestamentárias. Vale também a pena destacar a importância das descrições, em alguns dos textos folclóricos do livro do *Genesis*, da Sagrada Escritura, onde aparece a figura da violência, de que é exemplo a história de dois irmãos, Caim e Abel, que disputam o “poder” perante Deus. Caim e Abel decidem fazer uma oferenda ao Senhor, cada qual oferece o que possui, fruto de seu trabalho. Caim oferece os frutos da terra, pois era agricultor. Já Abel, sendo pastor, oferece-lhe os recém-nascidos do seu rebanho. Deus aceita a oferta de Abel e recusa a de Caim, castigando-o, sem que o texto bíblico justifique tal atitude. O resultado é fatídico: Caim mata Abel, iniciando assim a violência, segundo os relatos bíblicos, entre os homens [Girard, 14]. Contudo, trata-se, segundo a exegese moderna, de uma “narrativa folclórica”.

Alguns autores defendem que este fratricídio original pode ser considerado como a violência, que está na origem de tantas outras, que surgem no decorrer de um processo histórico, originando outra violência. Ao lermos um texto bíblico do Velho Testamento, como suporte para tal suposição, verificar-se-á que toda a história do Homem é feita de violência. Violência que pode ser de Deus como do próprio homem em nome Dele, ou não. Do mesmo modo, se voltarmos para a Mitologia Grega, vem ao de cima a ideia que a discórdia e o ódio faziam parte da vida, não só dos homens como dos deuses. A primeira história mitológica que demonstra isso é a castração de

Urano. Após o deus ter mandado seus filhos rebeldes, os ciclopes, para o Tártaro, a Mãe-Terra, convence, assim, os titãs atacarem seu pai. Liderados por *Chronos*, o mais jovem dos sete, eles surpreendem Urano durante o sono e *Chronos* castra-o e, segurando sua genitália, com a mão esquerda, atirou-a no mar. Os Titãs então concederam a *Chronos* a soberania sobre a Terra. Sua mãe profetiza que ele seria destronado por um de seus filhos, como fez com o pai, por ter confinado novamente os ciclopes, no Tártaro, junto com os gigantes de cem mãos, todos seus irmãos. Ao tomar conhecimento disso, *Chronos* devora todos os filhos, que vão nascendo de sua irmã e mulher Reia. Ela, enraivecida com a atitude de *Chronos*, ao dar a luz Zeus, seu terceiro filho, homem, o dá à Mãe-Terra, que o leva a *Lictos*, em Creta, para que fosse criado pela ninfa Adrastéia. Quando adulto, Zeus pede ajuda de sua mãe Réia. Tornando-se copeiro de *Cronos*, deu-lhe a poção de Métis. Ao beber em excesso, *Chronos* vomitou primeiro a pedra que Reia lhe havia dado no lugar de Zeus, depois vomitou também os filhos que tinha devorado. Eles estavam intactos e, por gratidão, pediram a Zeus que os liderassem em uma guerra contra os Titãs. A guerra durou dez anos, mas no final, após libertar os ciclopes e os gigantes de cem braços, Zeus e seus irmãos vencem os Titãs, tendo sido confinados no Tártaro e vigiados pelos gigantes de Cem Mãos. Apenas *Atlas*, por ser o líder, foi obrigado a carregar a Terra, aos ombros, como punição.

Por meio desta narrativa mitológica, verifica-se que os deuses estarão sempre em pé de guerra uns contra os outros. Exemplo disso é a tentativa dos outros deuses para destronarem Zeus (pai dos deuses na Grécia Clássica). Porém, Tétis, antevendo uma guerra no Olimpo, correu em busca de Briareu, um dos gigantes de cem mãos, que libertou Zeus das amarras. O deus olímpico castigou Hera, sua esposa e irmã, que liderou o grupo, pendurando-a no céu com um bracelete de ouro, em cada punho, e uma bigorna amarrada, em cada tornozelo. Puniu também Poseidon e Apolo, mandando-os como servos ao rei Laomedonte, para quem construíram a cidade de Tróia. Os outros deuses, como foram coagidos a participar da

revolta, foram perdoados por Zeus. O autor faz questão de ressaltar, nas suas narrativas, que os homens devem sacrifícios aos deuses. Antes de cada batalha, ou mesmo em tempos de paz, uma parte dos animais, abatidos para consumo, deve ser queimada em honra dos deuses. Mais ainda, o abate do animal deve ser envolvido em rituais.

A morte do animal é oferecida aos deuses, satisfazendo as suas necessidades de sangue, apagando, assim, qualquer possibilidade de castigo, advindo do Olimpo. Do mesmo modo, pode-se perceber a violência entre os heróis míticos da Grécia Antiga. Além dos vários relatos e estudos sobre a Mitologia Grega, será ainda a *Ilíada* e a *Odisseia*, que revelam a violência entre os homens daquele tempo. Para usar a primeira como exemplo, evidencia-se nas descrições das batalhas, na guerra contra Tróia, uma violência sem precedentes, tais como as cenas de lutas descritas no “canto V”: “Tendo-se aproximado, o filho de Fileu [Meges], célebre por sua lança, acutilara-o [Pedeu] na nuca com o dardo agudo: passando através dos dentes, cortou-lhe o bronze a base da língua. Pedeu caiu no pó e mordeu o bronze frio com os dentes” [Homero, 1982: 76], ou: “Eurípilo, ilustre filho de Evemon, vendo Hipsenor fugir à sua frente, atingiu-o no ombro com o sabre e, num salto, arrancou-lhe do corpo o braço pesado. O braço, ensanguentado, caiu ao chão, e sobre os de Hipsenor abateram-se a morte purpúrea e a potente sorte” [Homero, 1982: 76]. Ou, ainda, ao descrever as façanhas de Diomedes, a epopéia deixa clara a violência de uma batalha, corpo a corpo, quando este degolava os seus inimigos: “Aí venceu Astínoo e Híperon, pastores de tropas e atingiu o primeiro acima do seio, com a lança, de ponta de bronze, golpeou o outro com a grande espada na clavícula e destacou-lhe o ombro do pescoço e das costas” [Homero, 1982: 77] ou “Lá ainda, Diomedes surpreendeu dois filhos do dardânio Príamo, montados no mesmo carro, Equemon e Crônio. Assim, como um leão, que entre reses se atira e quebra de um golpe o pescoço de um bezerro ou de uma vaca, assim, a ambos, fê-los descer duramente do carro o filho de Tídeu” [Homero, 1982: 78].

A mesma violência aparecerá na morte de Pátroclo, no “canto XVI”, que depois de ser ferido, por trás, pelo deus Apolo, envolvido no meio da batalha, será ferido por Euforbo, com sua lança, também por trás. Então, aproveitando-se da situação, “Vendo retirar-se o magnânimo Pátroclo, ferido pelo bronze agudo, abeirou-se dele Heitor, atravessando as fileiras; feriu-o, com a lança, em baixo do flanco, empurrando o bronze através da carne” [Homero, 1982: 254]. A morte de Pátroclo faz com que Aquiles retornasse a batalha, da qual até então estava afastado por divergências com Agamêmnon. A seu regresso à guerra traz uma carnificina das tropas troianas, que culminará na luta entre ele e Heitor e a conseqüente morte deste. Não só a morte de Heitor será violenta, como também a atitude de Aquiles em relação ao cadáver do inimigo: Verifica-se, também, que, no primeiro texto escrito, considerado como literário, já está presente a descrição da violência do ser humano contra o seu próximo, seja ele inimigo ou não. Pois, se pensarmos na situação vivenciada por Aquiles, no texto épico, percebe-se que deixou de guerrear entre os gregos, que atacavam Tróia, porque foi violentado, em seu direito, de Rei dos Mirmidões, quando utilizou a palavra na assembleia, narrada no início da epopeia.

Agamêmnon retira inclusive o prêmio recebido por batalhas vencidas anteriormente, num sinal de prepotência e arrogância, de quem detém o maior poder naquele momento. Há muitos exemplos de que já na Grécia Antiga, berço da civilização Ocidental, a violência sempre esteve presente, não só para manutenção como também pela modificação do *status quo* (estado por meio do qual ...). Se pensarmos, noutras histórias mitológicas, que refletem a fundação da sociedade grega antiga, então percebe-se uma coincidência de factos com a história bíblica. Principalmente, surge nas situações de brigas entre irmãos e parentes para a obtenção do poder ou do reconhecimento. Refira-se o caso de Sarpedon e Minos, tidos como filhos de Zeus, que foram criados pelo rei Astério. Eles apaixonaram-se por um belo jovem, Mileto, filho de Apolo. Como o jovem prefere Sarpedon. Minos expulsa o irmão de Creta. Após a morte do rei Astério, os irmãos

disputam a sucessão do reino e Minos vence a batalha, assumindo o trono. Na realidade, são inúmeros os exemplos de situações deste tipo, segundo a Mitologia Grega.

2 - Consta-se que sendo as obras, tidas como as mais antigas da história da humanidade, o texto bíblico e as epopeias de Homero, estas encerram a violência que alastra na humanidade desde os primórdios. Estes factos demonstram que a natureza humana está construída, não apenas pelo aspeto racional, que tomou conta do ser, a partir de um determinado momento, mas principalmente pelo aspeto instintivo, que leva o Homem, em determinadas situações, a realizar atos de extrema violência e, por que não dizer, de crueldade, contra o seu semelhante. Não se pode afirmar que a violência será apenas fruto de momentos, em que o homem perde o controlo das suas emoções. Pois, quando o homem se torna um ser racional, passando a controlar as suas emoções e as suas vontades, não percebe que a qualquer momento isto pode vir à superfície, originando uma violência incontrolada. Mas, ao mesmo tempo, por se ter tornado racional, o Homem passou a controlar a violência. A partir do momento que se faz o recurso à razão, o ser humano passou a controlar, a calcular, a projetar, a planear, a justificar, a elaborar, até mesmo a própria violência. Isto não significa que o Homem deixou de ser violento, pelo contrário, a violência faz parte das características mais primitivas da humanidade, ela está dentro de cada um, à espera do momento para reaparecer. Entretanto, pode ressurgir tanto como forma incontrolada da natureza humana, nos acessos de loucura e de descontrolo do ser, quanto como forma racionalizada, nas diversas possibilidades, desde crimes premeditados até guerras entre comunidades. Desta maneira, não há como falar de violência, realçando alguns aspetos das teorias elaboradas sobre ela. Roger Dadoun apresenta uma teoria em “A Violência: ensaio acerca do *homo violens*”, em que afirma que a violência é característica essencial do homem, sendo constitutiva de seu ser. Assim, estaria associada a qualquer aspeto da realidade humana, sendo “auto-destrutiva” por vocação. Ou, ainda, a posição crítica de René Girard, na

obra “A Violência e o Sagrado”, onde se desenvolve uma ideia semelhante, quando diz que a violência é “intestinal”, ou seja, ela é interna, íntima ao ser humano e revela-se através das desavenças, das rivalidades, ciúmes e disputas entre próximos. A violência manifesta-se como uma conduta endógena e exógena.

Na obra “Violência e o Sagrado”, o antropólogo René Girard integra a sua teoria do desejo mimético, anteriormente desenvolvida pelos seus estudos sobre o sacrifício ritual, nas sociedades antigas, procurando desenvolver uma teoria compreensiva do sacrifício humano, sob forma litúrgica, em tais sociedades. Girard demonstra o duplo aspeto das vítimas expiatórias. Elas são, a um só tempo, tratadas como seres sagrados e criminosos, respetivamente. Isto é assim porque representam, nestas sociedades, o papel de válvula de escape dos impulsos violentos, acumulados no interior da mesma. Sobre ela, os seus tiranos, que despejam todo ódio e sede de violência, que carregam, aliviando-se e livrando a sociedade de possíveis conflitos. Também, para Girard, o sacrifício ritual, presente invariavelmente em todas as culturas primitivas e antigas, mesmo na Grécia Clássica, contra vítimas humanas ou animais, tem um sentido real e não meramente simbólico, pois serve para acalmar as violências “intestinais” e impedir a formação de conflitos. Uma sociedade está sempre sujeita a uma escalada de violência, devido ao círculo vicioso de represálias. Tal situação já foi observada por etnólogos em sociedades primitivas. O emergir de uma violência incontável, no interior de uma sociedade, ocorre normalmente nos momentos de crise litúrgica, ou seja, quando os sacrifícios rituais já não atuam eficientemente como válvula de escape dos impulsos violentos.

3 - Para Girard, os rituais de sacrifício, bem como os mitos que os relatam simbolicamente, representam a forma de uma sociedade reviver o seu acontecimento fundador, o sacrifício não mais ritual, mas real e espontâneo de uma vítima expiatória. Aqui insere-se a teoria do “desejo mimético”. Para Girard, o desejo mimético (o desejo de ter o bem do outro) é inerente à natureza humana. Os homens desejam o bem e o ser do

próximo de forma constante, o que acabará por causar a “rivalidade mimética”. O detentor do bem quererá defendê-lo mas, ao mesmo tempo, espiará o desejo do Outro, pois o facto do seu bem ser também desejado por outrem, potencializa o valor do mesmo. Quando irrompe um gesto violento, o outro imediatamente responderá por “impulso mimético” e assim se poderá dar início a uma vingança sangrenta, um interminável número de represálias, que somente termina com o sacrifício de uma vítima expiatória, que trará de volta a paz à sociedade. Para este autor toda a sociedade primitiva experimentou uma crise de violência generalizada, que ameaçava a sua própria existência e que terminou com o sacrifício de uma vítima escolhida arbitrariamente, sobre a qual foram descarregados todos os ódios e desejos de vingança, restabelecendo-se a paz social e fundando-se a própria sociedade politicamente organizada. Os mitos descreviam, em sentido figurado, aqueles eventos e dentre os mitos, Girard inclui não apenas as narrativas mitológicas, mas a tragédia grega e até mesmo muitas narrativas do Antigo Testamento, particularmente as referentes ao Pentateuco. Nestes textos, Girard descobre a descrição metafórica, parcial ou total, da “rivalidade mimética”, da escalada de violência e do sacrifício de vítimas expiatórias.

A análise e comparação destes textos, bem como os subsídios científicos trazidos pelos estudos etnológicos e antropológicos, compõem a metodologia através da qual Girard chega às conclusões de seu trabalho. Este autor explica o sentido oculto de muitos dos textos das culturas primitivas e antigas, que, para ele, representam, simbolicamente, os horríveis eventos fundadores da sociedade, que terminam no sacrifício da vítima. Os rituais de sacrifício são encontrados, sistematicamente, nas sociedades primitivas e antigas.

O ritual serve assim para manter viva a memória do acontecimento fundador e para servir como despejo de impulsos violentos. Quando o ritual deixa de desempenhar a sua função, surge a crise sacrificial que está representada pelo mito de Caim e Abel. Abel sacrifica os primogênitos de seu

rebanho, funcionando como uma libertação religiosa e soberania perante Deus. Caim já não a possui, por isso não contém os impulsos violentos e, movido pelo desejo mimético ou inveja, pelo amor que Deus tem pelo seu irmão, mata Abel. A teoria de Girard, cujos pilares são os conceitos de desejo mimético e o sacrifício de vítimas expiatórias, firma uma teoria de antropologia religiosa, ao abranger muitos dos fenómenos sociais e humanos. Assim, as teorias de Girard ajudam-nos a compreender os problemas do nosso próprio tempo, tais como: racismo, aborto, eutanásia, entre outros. Afinal, exemplos como estes não poderão ser outras formas de fazer valer o velho ritual do sacrifício, escolhendo outras vítimas, que para o autor são chamadas de vítimas expiatórias dos nossos ódios intestinos?

4 - Dadoun e Girard [René] discordam da ligação da violência com a religiosidade. O primeiro chega a esclarecer que não pretende fazer julgamentos, que impliquem referências religiosas, embora se sirva da génese bíblica como figura representativa da violência. A violência fundadora seria aquela do Criador para com as suas criaturas, quando expulsou Adão e Eva do Paraíso, por terem desobedecido às suas ordens, tendo comido o fruto da Árvore do Bem e do Mal. Mas o castigo foi ainda maior, porque o homem estaria destinado a trabalhar para o seu sustento e a mulher passaria a “dar à luz” com dor [Dadoun, 1998: 16]. Outro exemplo, que o pensador utiliza, é a narrativa, já citada, em que acontece a desavença entre os irmãos: Caim e Abel. Caim sentindo-se preterido por Deus, que não aceita a sua oferenda, mata Abel. Caim recebe como castigo a expulsão do local, onde se fixou a sua família. Todavia, ele acaba por criar uma nova civilização, o que, para Dadoun, comprova a ideia de que a humanidade descende de um *homo violentus*. Convém situarmo-nos novamente neste crime original, para verificar o posicionamento de Dadoun sobre ele [Dadoun, 1998: 15]. Segundo o estudioso, aquilo que parece ser apenas violência bruta, ou pura violência, é, na verdade, feito sem que se lhe possa atribuir uma razão necessária e suficiente. Apoiar-se no texto bíblico, o qual afirma que Caim mata porque é tomado por uma “grande cólera”, é tautológico.

A cólera, diz o teórico, é uma manifestação típica da violência, ou seja, é a vertente interna e psicológica do ato. A origem desta violência criminal, em verdade, não é outra senão o próprio Deus e é, por isso, que pode ser qualificada de pura. Como já foi dito antes, em louvor a Deus, os dois irmãos trazem os produtos, selecionados de seu trabalho: Caim, agricultor, oferece os frutos colhidos da terra, enquanto Abel, pastor, oferece os primogênitos de seu rebanho de ovelhas. Aqui temos um quadro bíblico, que deveria ter transbordado de satisfação a um Deus, pleno de bondade e adorado pelas suas criaturas. No entanto, segundo opinião de Dadoun, “Deus estragou tudo”, agradece a oferenda de Abel e recusa a de Caim, puro capricho do divino, num gesto de soberana arbitrariedade, a não ser que Deus tenha conseguido cheirar, nos animais trazidos por Abel, os sangrentos eflúvios de sacrifícios vindouros. Assim, Deus acusa e castiga Caim, que mata seu irmão. Este fratricídio original leva a violência a um ponto extremo, que servirá de matriz para uma longa e incansável sequência de crimes [Dadoun, 1998: 16] Enquanto Dadoun [Dadoun, 1998: 9] utiliza a religiosidade e o texto bíblico para expor uma das figuras da violência, Girard afirma que o sagrado é tudo o que domina o Homem.

As condutas religiosas e morais visam à não-violência na vida quotidiana, paradoxalmente por intermédio da própria violência, através do freio automático e onipotente de instituições, que determinam a vida em sociedade. No caso de Caim e Abel, Girard faz uma ligação com o ritual do sacrifício, onde a “violência visceral” poderia ser ludibriada através do sacrifício. O ponto comum que se pode perceber sobre esta figura da violência do Homem contra o Homem, na teoria dos dois estudiosos, é que ambos a consideram originária e primordial. Através disto, deixam transparecer que a civilização foi, fundamentalmente, construída sobre o sangue derramado, desde os primórdios da presença do Homem na Terra. Neste sentido, Dadoun defende a sua posição, seguindo o percurso da violência humana, para demonstrar que esta é uma característica intrínseca do ser e não pode ser modificada em qualquer hipótese, já que defende a existên-

cia do *homo violens*. Diz ele na introdução de seu ensaio: “ O nosso propósito agora é de introduzir uma outra característica do homem, que consideramos essencial, e até mesmo constitutiva de seu ser, a saber: a violência. *Homo violens*, tal como o apresentamos e analisamos aqui, é o ser humano definido, estruturado, intrínseca e fundamentalmente pela violência”. [Dadoun, 1998: 9]. Já René Girard vê esta imagem, transcrita pelo texto bíblico, como a possibilidade de desviar a violência da vítima humana. Ele analisa a situação no sentido de que parece existir um desejo interno de violência, de um irmão contra outro irmão, demonstrando que, fundamentalmente, no princípio das sociedades, os irmãos estão destinados a lutar entre si. Para exemplificar esta posição, basta relembrar as histórias mitológicas já transcritas. Desta forma, Girard entende, como um ensinamento, a postura de Deus ao recusar a oferta de Caim, ou seja, somente através de uma “vítima sacrificial” é possível desviar o desejo de violência, que Abel também sentia contra seu irmão Caim. Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. Caim cultiva a terra e oferece os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogénitos de seu rebanho.. A diferença entre o culto sacrificial e o culto não-sacrificial é, na verdade, inseparável do julgamento de Deus, em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata [Girard, 1998: 15]. Embora os dois pensadores sigam caminhos distintos, ao falar da violência, há um ponto em comum, entre os dois: a violência faz parte das características do ser humano; ela é de todos e está em todos, é intrínseca, é interna. A mesma situação encontra-se, claramente, na obra de Sigmund Freud. Além do princípio de prazer, na “Teoria dos Instintos”, ou, ainda, em “As duas classes de instintos”, ele defende a tese de que a natureza do homem se estabelece através de duas classes de instintos, que visam à auto-preservação: “instinto sexual”, ou de vida, também cognominado de *Eros*, e “instinto destrutivo”, ou de morte, também cognominado de *Tanatos*.

O instinto destrutivo seria responsável pela violência, a partir do facto de que deve ser desviado para fora de si mesmo, evitando, desta forma, a autodestruição. Neste sentido, infere-se na teoria de Freud que o homem seria violento, por natureza, não só para se autopreservar, como também para evitar a ameaça, que o outro representa para sua vida. Tem-se, assim, um sentido de que a violência seria sempre uma resposta a outra violência. Esta ideia foi refutada, tanto por Dadoun, quanto por Girard, que se dedicaram, exclusivamente, nas obras já citadas, a discursar sobre a violência humana e suas consequências para o ser humano. Dadoun, discordando claramente, expõe que a violência é sempre vista como uma resposta a outra violência. Segundo ele, na vida quotidiana, as coisas são percebidas, mais ou menos, desta maneira, tendo em vista que a vida diária se desenvolve sob uma grande quantidade de pequenas alteridades violentas. É a partir do outro, portanto, que ameaças, agressões, hostilidades e duros golpes atingem o Homem. De acordo com o autor, ao declarar o Outro, como detentor da violência, chega-se a uma medida identificadora, em que só é possível descobrir a identidade pessoal, quando se evacua no outro o mal, ou seja, o violento que cada um traz em si. Desta maneira, segundo o próprio, traça-se uma definição evidentemente não violenta da violência, onde ela é aquilo que não faz outra coisa senão replicar. Se assim fosse só existiriam contra-violências, jamais uma verdadeira violência. Entretanto, conclui todas as pretensas contra violências apenas esclarecem melhor a estrutura do *homo violens*, iluminando a sua face de agressão e revelando-o fundamentalmente como um ser de violência. Para tornar mais clara a sua posição, Roger Dadoun expõe os percursos da violência de alteridade e de identidade. As alteridades violentas estão em torno de um “eu” que se sente vitimado ou atacado. Defende este autor, que para dar coerência e consistência ao próprio “eu”, é necessário que o Outro seja o detentor da violência. Diante disso, nada se pode afirmar quanto à origem de determinado ato violento, porque, negando a própria estrutura psíquica, o ser humano considera que não só a violência é “violência do outro”, como

é o Outro, como tal, que carrega em si a violência. Neste sentido, afirma que o “outro” aplica uma dupla violência, “violência da alteridade”, como tal, e “violência de alteridade”, porque tenta identificar e porque corrói a identidade do “eu”. Consequentemente, para resistir às alteridades violentas é necessário um “eu” forte, uma identidade segura, que implica uma violência singular. Colocar o “eu” em posição de força consiste em enfrentar pressões de um Super-ego, que o atormenta com interdições e ordens e afronta os assaltos de um inconsciente fortalecido por uma energia pulsional. Dessa forma, o “eu”, para resistir, para tentar manter-se, inevitavelmente, deve ser uma estrutura violenta, uma espécie de força permanente, no ser do indivíduo, deixando evidente que a violência não seria apenas a resposta a um ato do outro. Em Girard, encontra-se também a afirmação de que a violência humana é sempre considerada como exterior ao Homem. Ela funde-se e confunde-se no sagrado, com forças externas, que pesam sobre o Homem, tal como a morte, as doenças, os fenómenos naturais. Para este autor, os homens não conseguem enfrentar a nudez insensata da sua própria violência, sem correrem o risco de se entregarem a ela. Segundo este, cria-se um jogo, no qual os homens querem e conseguem acreditar que estão completamente ausentes, que é o jogo de própria violência. Deste modo, percebe-se o aparecimento de uma “violência recíproca”. Uma violência que afeta toda a comunidade, uma violência nociva e contagiante, que deve ser transformada, como benéfica e fundadora, gerando ordem e segurança. É compreensível, diz o autor, que todas as atividades humanas estejam subordinadas a esta metamorfose da violência no seio da comunidade. Quando os homens deixam de se entender e de colaborar, todas as atividades ficam prejudicadas. Os benefícios, atribuídos à violência fundadora, vão, portanto, exceder, de maneira prodigiosa, o quadro das relações humanas. Assim, o jogo da violência, ora recíproco e maléfico, ora unânime e benéfico, torna-se o jogo de todo o universo. Girard afirma que, quer a violência física quer a verbal, num certo intervalo de tempo, decorre entre cada um dos golpes. A violência

recíproca torna-se irresistível e oscila de um combatente a outro, durante todo o conflito, sem conseguir fixar-se, espalhando-se por toda a coletividade. Somente a expulsão coletiva, segundo ele, conseguirá fixá-la, definitivamente, fora da comunidade através da vítima sacrificial. A vítima carrega consigo, na morte, esta violência recíproca. A partir deste momento, considera-se que ela encarna a violência, tanto na sua forma benévola, quanto na malévola. Por conseguinte, o desejo liga-se à violência triunfante, porque os homens possuem tendências agressivas, mais ou menos latentes. Assim, eles esforçam-se desesperadamente para dominar este ímpeto irresistível. O ritual, conclui Girard, só tem sucesso para apaziguar e enganar as forças malélicas, se deixar que a violência se liberte um pouco, mas não demais, num contexto e sobre objetos rigorosamente determinados. A violência unânime, ou seja, aquela que se elimina a si própria, é considerada fundadora, pois todas as diferenças, que estabiliza, todas as significações que fixa, já estão aglutinadas a ela e oscilam de um combatente a outro. Mas, Girard afirma, por fim, que enquanto a violência permanece presente entre os homens e enquanto constitui um objeto de disputa, ao mesmo tempo, nada poderá imobilizá-la. Evidencia-se, assim, que o pensamento, tanto de Dadoun quanto de Girard, leva ao entendimento da violência, como parte integrante do ser humano, isto é, não há como eliminá-la da coletividade, porque os homens são seres violentos *per naturam suam*.

5 - A Cruz, como lugar do “sofrimento” e do abandono, já estava no caminho de Jericó a Jerusalém. Na verdade, a Cruz é uma violência soteriológica. Jesus morre cheio de pavor e angústia (Mc 14, 33), no meio de grandes clamores e lágrimas (Heb 5, 7). A Cruz será uma violência recíproca. Com a súplica, no Getsémani, começa o silêncio de Deus e, conseqüentemente, a paixão de Cristo, que tem o seu prelúdio na “narrativa do Bom Samaritano”. A parábola do Desvalido no Caminho pertence ao evangelho do sofrimento, como um proêmio do mesmo. A parábola do Bom Samaritano descreve-se como proto--evangelho do Sofrimento e manifesta-se como

propedêutica às narrativas sinópticas da paixão e morte de Cristo. A narrativa lucana do “Desvalido no Caminho” apresenta-se como “prólogo” ao “evangelho do sofrimento” (segundo a leitura de João Paulo II). Assim, se deverá entender a parábola do Bom Samaritano como o prólogo dos evangelhos soteriológicos. Será, pois, a narrativa da violência. A narrativa exemplar encontra-se, segundo Lucas, na viagem de Jesus a caminho de Jerusalém para a Paixão e Morte. A natureza do seu sofrimento tem a ver com o medo da separação de Deus. À medida que o tempo da salvação se aproxima, se dá conta de que se não pode evitar o cálice. (Mc. 14:41) [Moltmann, 1992: 643]. O “semi-morto” encontra-se numa situação dramática pelo caminho do calvário. Começa o abandono de Deus, como prefácio da Cruz. A singularidade da morte de Cristo será devidamente ressaltada se tivermos em consideração o seu relacionamento com Deus. Com efeito, será este relacionamento que dá ao acontecimento da Cruz uma expressão dramática, bastando atender ao grito de Jesus, com as palavras do Salmo 22, 2: “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste” (Mc. 15, 34; Mt. 27, 46). Na parábola, o drama do sofrimento começa no silêncio do abandono na estrada. Na Cruz, estará o “grito de dor”. Foi um gesto de violência,. Mas surge como uma violência redentora.

Lucas substitui a expressão “abandono” pelas palavras da oração judaica, tiradas do Salmo 31, 6: “Pai, nas tuas mãos, entrego o meu espírito” (Lc. 23, 46). No evangelho de Lucas, os discípulos não fogem da Cruz, dado que, para eles, Jesus não morre como “abandonado”, mas como testemunho do comportamento exemplar (mártir) [Moltmann, 1974: 176]. Assim, entende que o Samaritano não abandona o “semi-morto”, abandonado pelo Sacerdote e pelo Levita. O Sacerdote e o Levita criaram uma violência de identidade sobre si próprios e sobre o Desvalido no Caminho.

6 - A parábola como surge como a prefiguração da flagelação, perante Poncio Pilatos, segundo o quarto evangelho. A narrativa, segundo S. João, tem aqui o seu prolegómeno. A flagelação de Jesus Cristo é a primeira “dimensão staurológica”. A “qualidade staurológica” define-se no sofrimento.

Mas, antes do Gólgota, está a primeira figura stauroológica, aqui descrita e vivida pelo Desvalido no Caminho (Jesus Cristo).

Assim, de outro modo, o Salmo 22, na boca de Jesus, teria unicamente como interlocutor o Deus dos seus antepassados, ao dizer-se isto, representaria o fim da novidade da sua mensagem. Com efeito, o que está em causa na morte de Cristo não é o paradoxo da confiança em Deus, pelo abandono de Deus, mas a “divindade” do seu Deus e seu Pai [Pinheiro Teixeira, 2002: 96].

Para J. Moltmann, Jesus morre como “abandonado de Deus”, porque só a vida de Jesus distingue a sua cruz das numerosas cruces, sofridas por homens esquecidos, sem nome e sem voz, ao longo da história [Moltmann, 1974: 177]. Mas, aquele que foi abandonado pelo seu Deus e Pai é “ressuscitado”. Então a fé escatológica deverá reconhecer, na cruz de Cristo o “caminho escatológico” [Moltmann, 1974: 174]. Parece que, na Ressurreição, se retoma a comunhão plena após a “passagem” vivida na Cruz. Esta é realidade e símbolo do sofrimento, que se manifesta como paradoxo entre a fealdade do pecado e expressão viva da redenção do sofrimento e da dor. Segundo A. Couto: “a cruz é uma profecia para os olhos. Ela expõe o espetáculo do nosso pecado, da nossa cobiça, da nossa inveja e da nossa malvadez, mas também e, sobretudo, o espetáculo do perdão de Deus. Jesus tinha, de facto, dito: quando eu for levantado (*hypsódô*) da terra, atrairéi (*hêlkô*) todos a mim” (Jo. 13, 32). E já antes tinha associado o seu levantamento com o da cobra do deserto: como Moisés levantou (*hypsódô*) a cobra no deserto (Nm. 21, 8-9), assim é necessário (deí) que seja levantado (*hypsódô*) o Filho do Homem (Jo. 3, 14). Através desta associação, o corpo de Jesus sobre a cruz é interpretado como o corpo da cobra (nu como o dele) fixado num poste. A cruz, que é sabedoria (*sophía*) de Deus (1 Cor. 18-25), faz ver que a malvadez existe e que é preciso vê-la, descobri-la, reconhecê-la, denunciá-la para dela sermos curados [Couto, 2003: 253-254].

7 - Na sua poderosa impotência, o Crucificado é a parábola, que faz ver (ideén) até onde a vista não alcança, bem dentro de nós, a crueza da nossa

malvadez, e n'Ele, em Deus, a força subversiva e nova do amor e do perdão [Couto, 2003: 254]. Na sua poderosa impotência, como Desvalido, o “semi-morto” será o crucificado, que é parábola e está na parábola e que faz com que o Samaritano “veja” e depois “cure” o que está em sofrimento.

Inserido no evangelho do sofrimento, e numa narrativa parabólica, segundo João Paulo II, como prefiguração do “semi-vivo”, é comovedor o que se designa como Cântico quarto do Servo de Yavé, contido no Livro de Isaías. O profeta, que justamente é chamado o quinto evangelista, dá-nos, neste Canto, a imagem dos sofrimentos do Servo, com um realismo tão vivo, como se o contemplasse com os próprios olhos [A. A. S., 12, 212]. Assim, o quarto Cântico do Servo de Javé refere-se cinco vezes à “morte redentora” (Is. 53, 1-12). Aqui, o sofrimento exprime uma entrega à vontade de Deus-Pai e contribui para expiação dos pecados dos homens (Is. 53, 11). O Servo conhece o sofrimento, em toda a sua extensão, ao ponto de suscitar horror e desprezo (Is. 52, 14-15; 53, 3). O Cântico do Servo sofre dor contém uma descrição na qual se podem, de certo modo, identificar os passos da paixão de Cristo com vários pormenores: prisão e humilhação na caminhada para a cruz. Na humilhação, nas chagas e feridas do Servo de *YHWH*, saberemos “ver” (Is. 52, 14-15) as nossas limitações e transgressões (Is. 53, 5). Assim, veremos o espectáculo (Lc. 23, 48) de Cristo crucificado diante dos nossos olhos (Gl. 3, 1), e regressaremos batendo no peito (Lc. 23, 48; Ap. 1, 7).

As palavras da oração de Cristo, no Getsémani, provam a verdade do amor mediante a verdade do sofrimento. As palavras de Cristo, segundo a Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, confirmam a verdade humana da violência. Assim, o sofrimento consiste em suportar o mal, diante do qual o homem estremece. Precisamente, como referiu Cristo no Getsémani, também o homem diz: “passe de mim” [A. A. S. – 18, 223]. Com efeito, o sofrimento constitui um apelo a manifestar a grandeza moral do homem e a sua maturidade espiritual [A. A. S., nº 22, 230], significando a formulação de duas questões: qual o sentido do sofrimento, e se este consegue

ser factor de humanização. No meio de Israel, na sua mensagem pelo Reino de Deus, Jesus Cristo tornou-se “próximo” do mundo do sofrimento humano e “passou fazendo o bem, por causa da “violência staurológica”

8 - Cristo aproximou-se do mundo do sofrimento humano, sobretudo pelo facto de ter Ele próprio assumido sobre si este sofrimento [A. A. S., nº 16, 218]. Assim, o sofrimento não tem nenhum direito na criação de Deus, até porque o mal e o sofrimento não procedem de Deus. O livro de Job [Eibach, 1984: 328] põe, de modo clarividente, a pergunta sobre o “porquê” do sofrimento e mostra, segundo João Paulo II, que ele atinge o “inocente”. Mas ainda não dá a solução para esta magna questão. Somente a vislumbra e parece ficar *ad limina doloris* [A. A. S., 12, 212]. Procura-se, assim, no livro de Job uma resposta “ao porquê” e “para quê” do sofrimento à luz de um novo conceito de Deus. O abandono de Deus, experimentado em Job, que se referencia como ponto de partida das lamentações do Antigo Testamento (Sal 22, 2), torna-se o problema fundamental do próprio sofrimento, onde a grande pergunta está na relação do homem com Deus [Alves, 1988: 489-490]. O prólogo do livro sapiencial pretende explicar o sofrimento de Job sob influência de Satanás (Job. 1, 6-12). No entanto, os seus amigos, a sua esposa e ele próprio pensavam que a causa do sofrimento era Deus (Job 1, 21; 2, 9-10) [Pinheiro Teixeira, 2002: 30]. Job passa por um processo de amadurecimento, onde há momentos de profundo desconforto. Onde está a minha esperança? Alguém viu por aí a minha esperança? Ela descerá comigo ao túmulo, quando juntos nos afundarmos no pó. (Jó 17, 15-16) [Terrien, 1994: 52-53]; [Sousa Santos, 2002: 121-129]. Apesar de tudo, Job não deixa de confiar em Deus, apesar do seu profundo sofrimento (Job. 19, 25-26). Não se trata aqui de encontrar uma explicação lógica ou ontológica para o sofrimento. O que está em causa é a possibilidade de uma fenomenologia e de conseguir uma linguagem adequada sobre Deus a partir do sofrimento. Segundo João Paulo II, no evangelho do sofrimento, pode dizer-se que, com a paixão de Cristo, todo o sofrimento humano se encontra em nova situação (Job 19, 25) [A. A. S., nº 19, 225].

Ainda, segundo o Romano Pontífice, na opinião manifestada pelos amigos de Job, exprime-se a convicção que se encontra na consciência moral da humanidade. A ordem moral objectiva exige uma pena para a transgressão, para o pecado e para o crime. O sofrimento aparece como um mal justificado. A convicção daqueles que explicam o sofrimento como castigo pelo pecado apoia-se na ordem da justiça, o que corresponde à posição referida por um dos amigos de Job: “pelo que vi, aqueles que cultivam a iniquidade e os que semeiam a maldade, recolhem outro tanto” (Job. 4, 8) [A. A. S., nº 10, 211]. Na verdade, na perspectiva de M. Isidro Alves, esta relação baseia-se na “justiça”, tanto de Job, que se confessa justo (Job. 27, 5); quanto de Javé, a quem compete proteger, misericordiosamente, as suas criaturas [Isidro Alves, 1988: 489]. Todavia, a justiça, no primeiro testamento, significa precisamente esta relação entre duas pessoas. A justiça e a integridade que Job reivindica, não designam a ausência do pecado (Job 14, 4: 9, 2), aparecendo, porém, como exigência daquela relação contraída entre Deus e o homem, no próprio acto da criação [Von Rad, 1957: 353-361].

Segundo a *Salvifici Doloris*, Job contesta a verdade do princípio, que identifica o sofrimento com o castigo do pecado, e fá-lo, fundamentando-se na própria situação pessoal. Por fim, o próprio Deus desaprova os amigos de Job pelas acusações e reconhece que este não é culpado. O livro de Job não abala as bases de ordem moral transcendente, fundada sobre a “justiça”, como são propostas em toda a Revelação, quer na antiga, quer na nova Alianças. Contudo, este texto sapiencial dramático demonstra que os princípios desta ordem não podem ser aplicados de maneira exclusiva e superficial. Se é verdade que o sofrimento se apresenta como um castigo, sempre ligado à culpa, já não será verdade que todo o sofrimento seja consequência da culpa e tenha um carácter de pena. A figura do justo Job é disso prova convincente no Antigo Testamento [A. A. S., nº 11, 212]. O Desvalido no Caminho (Lc. 10:30-35) é o homem sofredor, que não fala, não age, não grita. Está no silêncio e na proximidade do Samaritano. Está,

com efeito, sujeito à “violência de identidade”. A narrativa dramática de Job não é a última palavra da Revelação sobre o sofrimento. Mas uma narrativa dramática do sofrimento. A parábola do sofrimento encontra-se em Lucas (parábola do Bom Samaritano) e tem o seu epílogo na Paixão de Cristo. O sofrimento, na revelação véterotestamentária, é um meio de correcção e disciplina, não nas mãos de um tirano inexorável, mas de um Pai extremo (Jer. 10,24; 30, 11; 31, 118; 46, 28; Sab. 3, 5). O modo antropomórfico de se exprimir no primeiro testamento, conhece o sofrimento de Deus, mas é sempre um sofrimento pelo amor não correspondido (Gen. 6, 6; Is 1, 2-5), dado que jamais se apresenta como sofrimento de fraqueza [Rodenberg, 1987: 174-193]. Deus está junto dos que sofrem, porque “sofreu” no “semi-morto” (Servo de dores), quebrantado de coração (Sal 9, 19). Como diz certa e belamente H. Kueng: o seu amor não protege de todo o sofrimento, mas protege em todo o sofrimento [Kueng, 1978: 554]; [Cornelas Carvalho, 1991: 389-403]. O sofrimento manifesta-se como instância “corretiva” da solicitude de Deus-Pai (Jer. 10, 24; Sal 3, 5). Aviolência de identidade ser]a corrigida pela violencia de alteridade. Pelo Génesis, o sofrimento é resultante de uma falta, da ruptura das relações do homem com Deus (Gén. 3, 16-19). Mas, aqui, como não tem a última palavra, o sofrimento poderá ser “redentor” devido às possibilidades que oferece [Pinheiro Teixeira, 2002: 29]. O Novo Testamento recapitula Jesus, como o “homem das dores”, que encarna a misteriosa figura do Servo de YHWH de Isaías e vem libertar o homem de todo o sofrimento (Lc. 4, 18 s; Is. 58, 6; 61 1 s). Daqui que, na narrativa do Juízo Final (Mt. 25, 31-46), se aluda novamente à luta contra o sofrimento. Assim, na parábola do Bom Samaritano, é o “semi-morto” a prefiguração de todo o sofrimento na Cruz. Daqui que, segundo os Sinópticos, o sofrimento prepara para acolher o Reino e, por isso, Jesus proclama “bem-aventurados” os que, por sua causa, sofrerem injúrias, calúnias e perseguições. (Mt. 5, 11 s; Lc. 6, 22 s).

Conclusão

Para viver em sociedade, não podendo explicar ou resolver aquilo que é próprio do ser humano, seus instintos mais primitivos, a solução foi recalcar os desejos e as vontades no sentido de manter o controle e diminuir os conflitos da convivência social. Assim, pensou-se que, através da razão, os problemas da humanidade estariam resolvidos. Acontece, entretanto, que a cada vez que a racionalidade falhou, a humanidade conheceu convulsões de graves conseqüências. Porém, os relatos de violência contra civis durante as guerras são reveladores deste lado do homem que devia estar escondido dentro de si e que, em momentos como este, aparecem de maneira a pôr às claras a verdadeira natureza do ser. Vários são os relatos de estupro, torturas, dizimação completa de vilas e cidades. O sofrimento possui um “sentido”, porque constitui apelo a manifestar a grandeza ética do homem e a sua maturidade espiritual. Apesar do “sofrimento” ser uma “provocação”, expresso no paradoxo da fraqueza e força, segundo S. Paulo (2 Cor. 12, 9; 2 Tim 1, 12; Fil. 4, 13), encontra na Cruz de Cristo o sentido soteriológico, do qual participamos, como adequadamente salienta o Sumo Pontífice: “É assim com estas e com expressões semelhantes, que as testemunhas da Nova Aliança falam da grandeza da Redenção, que se realizou mediante o sofrimento de Cristo. O Redentor sofreu em lugar do homem e em favor do homem. Todo o homem tem a sua participação na Redenção. E cada homem é, também, chamado à Redenção, sendo chamado a participar no sofrimento, por meio do qual foi redimido bem como o sofrimento humano. Realizando a salvação, mediante o sofrimento, Cristo elevou o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, todos os homens, com o seu sofrimento, podem tornar-se participantes do sofrimento redentor de Cristo” [A. A. S., n.º 19, 226]. Ao participar no sofrimento de Cristo, Deus-Pai participa, não ficando à margem da paixão e do sofrimento. Por meio deste, o crucificado surge como “imagem de Deus” A compaixão, que tem uma parábola, descrita pelo nome de Bom Samaritano, segundo Lucas,

confirma a associação inseparável entre amor e sofrimento [Barcia, 1995: 406-412]; [Galot, 1976 : 116-118].

Assim, o sofrimento está no centro da humanização, o qual unirá o *logos* do Desvalido ao “ethós” do Samaritano. A associação inesperável entre – *pathós* – e – *ágape* – também se encontra na humanização em saúde, explicada no novo paradigma pela narrativa do comportamento exemplar do Samaritano. O capítulo 19 do livro de Job tem sido apontado como um dos textos em que a expressão do sofrimento humano atinge um dos seus momentos mais dramáticos, quase insuperável na sua expressão vivencial e inenarrável na sua forma sufrológica. Segundo a parábola do Bom Samaritano, o sofrimento, tal como no livro de Job, apresenta uma referência direta ao Pai das Misericórdias. Apesar de questionar Deus, Job mantém firme a sua esperança e acredita sempre que a sua reabilitação depende d’Ele. Na parábola do Bom Samaritano há uma reabilitação sufrológica segundo os cuidados prestados pelo Samaritano e pelo estalajadeiro. A perícopes de Job 19, 23 – 27 aparece como afirmação do seu sentido teológico, estando no centro do versículo 19, 25, onde o meu libertador é vivente. Esta expressão será um acto de fé e de confiança absoluta na justiça divina, à qual Job se entrega plenamente, apesar das reclamações dos seus amigos. Eles achavam que Job recusa reconhecer as suas faltas e converte-se, para assim poder reconciliar-se com Deus. A parábola do Bom Samaritano acusa não somente esta realidade sufrológica, como também a realidade da violência.

Summary

The Bible is full of mythological narratives- on the concept of violence. Thus, it becomes possible to construct a biblical anthropology on this concept, appears in Bible, as a concept that is both endogenous and exogenous. Of course the Good Samaritan parable is the illustration of two forms of violence, ranging from identity to alterity.

-
- [1] A. A. S., n.º 10-12, 16-19, 19, 22.
- [2] Alves, M. I. 1988. *O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura*, in: *Communio*, 6, 1988.
- [3] Barcia, D. 1995. *Actitudes ante el dolor, el sentido cristiano del sufrimiento*, em: *Carthaginensis*, 21.
- [4] Cornelias Carvalho, J. 1991. *O sofrimento no Antigo Testamento*, in: *Communio*, 8.
- [5] Couto, A. 2003. *Pentateuco: caminho da vida agraciada*, Lisboa: Universidade Católica Editora.
- [6] Dadoun, R. 1998. *A Violência: ensaio acerca do "homo violens"*. Publicações Europa América, Sintra.
- [7] Eibach, U. 1984. *El dolor del hombre y su imagen de Dios*, in: *Selecciones de Teología*, 23.
- [8] Ernout, A., Meillet, A. 1932. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des Mots*, Paris. Librairie C. Klincksieck.
- [9] Galot, J. – *Dieu souffre-t-il?*, Paris: Du Cerf.
- [10] Girard, R. – *La violence et le sacré*, Paris, 14
- [11] Isidro Alves, M. 1988. *O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura*, in: *Communio*, 6.
- [12] Kueng, H. 1978. *Ser cristiano*, traducción del tedisco, Madrid: Cristiandad,
- [13] Moltmann, J. 1974. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, tradução do alemão, Paris: Du Cerf.
- [14] Moltmann, J. 1992. *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, in: *Carthaginensis*, 13-14.
- [15] O. Rodenberg, 1987. *Vom Schmerz Gottes. Ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes*, in: *Theoloogicher Beitrag*, 18.
- [16] Pinheiro Teixeira, J. A. 2002. *Sofro, logo existo*, Lisboa: Multinova.
- [17] Pinheiro Teixeira, J. A. 2002. *Sofro, logo existo*, Lisboa: Multinova.
- [18] Pinheiro Teixeira, J. A. 2002. *Sofro, logo existo, onde abunda o sofrimento superabunda Deus*, Lisboa Multinova,
- [19] Sousa Santos, M. 2002. *O livro de Jó e o problema do sofrimento humano*, in: *Revista Ciltura Bíblica*, 104.
- [20] Terrien, S. 1994. *Jó grande comentário bíblico*, tradução do francês, S. Paulo: Paulus.
- [21] Von Rad, G. 1957 – *Théologie de l'Ancien Testament*, I, tradução do alemão, Genève.