

El tiempo de las víctimas: un estudio literario-comparativo*

César O. Carbullanca N.**

Resumen

El artículo hace una lectura literaria comparativa del tiempo de las víctimas y desafía la interpretación sobre la temporalidad de *Lavoura Arcaica*. Los textos bíblicos y literarios muestran, por un lado, que existen diferentes tipos de pharmakos en la antigüedad; del mismo modo, el incesto está vinculado a la temporalidad mítica de la tragedia, la leyenda y el romance. Creemos que estas isotopías y diferencias nos proporcionarán elementos para una comprensión diversa de la temporalidad de los pharmakos en *Lavoura Arcaica*. Esto nos llevó a hacer una comparación entre la temporalidad en el mito, la leyenda y la novela, introduciendo la categoría de fractura para hablar de una temporalidad y epistemología que se aprecia en varios momentos tanto en la tragedia como en la leyenda y el romance.

Palabras claves: Lavoura arcaica-temporalidad-tragedia-leyenda-pharmakos

O Tempo das vítimas: um estudo comparativo

Resumo

O artigo faz uma leitura literária-comparativa do tempo das vítimas e desafia a interpretação sobre a temporalidade de *Lavoura Arcaica*. Os textos bíblicos e literários mostram, por um lado, que existem diferentes tipos de pharmakos na antiguidade; da mesma forma, o incesto está ligado à questão da temporalidade mítica da tragédia e da lenda e do romance. Acreditamos que esses isótopos e diferenças nos fornecerão elementos para uma compreensão diversificada da temporalidade dos pharmakos em *Lavoura Arcaica*. Isso nos levou a estabelecer uma comparação entre a temporalidade no mito, na lenda e no romance, introduzindo a categoria de fratura para falar de uma temporalidade e epistemologia que é vista em vários momentos tanto na tragédia quanto na lenda e no romance.

Palabras-chave. Lavoura arcaica-temporalidade-tragédia-lenda-pharmakos

* Artigo produto post-doutorado em Universidade Estadual da Pará, Belém 2018.

** Pontificia Universidad Católica de Chile; Centro de estudios de la religión.

E-mail: ccarbull@uc.cl

The time of the victims: a comparative study

Abstract

The article makes a literary-comparative reading of the time of the victims and challenges the interpretation on the temporality of *Lavoura Arcaica*. Biblical and literary texts show, on the one hand, that there are different types of pharmakos in antiquity; in the same way, incest is linked to the question of the mythical temporality of tragedy and of legend and romance. We believe that these isotopes and differences will provide us with elements for a diverse understanding of the temporality of pharmakos in *Lavoura Arcaica*. This led us to establish a comparison between temporality in myth, legend and novel, introducing the category of fracture to speak of a temporality and epistemology that is seen at various times in both tragedy and legend and romance.

Key words: Lavoura Arcaica-temporality-tragedy-legend-pharmakos

I. Introducción

1. El tema de la temporalidad

La investigación sobre la temporalidad de la novela desarrollada por *Lavoura Arcaica* es un tema recurrente (FUZETI, 1999; IEGELSKI, 2006; GONÇALVES, 2009), algunos consideran la temporalidad como una herramienta literaria, otros como contenido del mismo libro (FERREIRA, 2012, 104). La interpretación instrumental considera el tiempo como una estrategia literaria característica del género de la novela (MOURA-SILVA, 2017, 98). De hecho, este aspecto de la temporalidad también se encuentra en la tragedia, la épica, la leyenda del héroe, etc. En la segunda perspectiva, el crítico identifica como característica de la *Lavoura Arcaica* la temporalidad interna, la duración interna, la temporalidad cíclica, como lo típico de la novela. Nosotros consideramos que tanto la interpretación instrumental del tiempo como la literaria son erróneas, porque este tema es transversal a varios géneros de la antigüedad que se adhieren o retoman un pensamiento mítico como lo afirma Nunes (1979,50). Además, algunos investigadores cometen errores al considerar que el tiempo bíblico es responsable del tiempo cronológico y trascendente (MOURA-SILVA, 2017, 98) cuya superación solo se habría logrado con la modernidad con Bergson (SARMENTO, 2008, 43; MOURA-SILVA, 2017, 98). Aparentemente, se necesita un estudio comparativo en este momento para aclarar los puntos centrales de la discusión, tales como: la comprensión del tiempo y su relación con la identidad de las víctimas. Queremos explicar en qué sentido nos referimos a la temporalidad de las víctimas. En la historia de la literatura hay varios registros que asocian la temporalidad del héroe trágico

(GIMENES-CARVALHO, 2007) con la historia de las víctimas, esto es, las dimensiones de una temporalidad, supra-mundana en relación con dioses; ideas predeterminacionistas de la temporalidad humana en las que la injusticia y el mal aún no están integrados dentro de una perspectiva histórica. En este sentido, hay en la literatura varios géneros que hablan del tiempo de las víctimas como un destino trágico predicho por una cierta voluntad divina que actúa paralelamente a la acción humana.

2. Temporalidad e intertextualidad

Como acertadamente ha sido señalado *Lavoura Arcaica* vincula la temporalidad al instinto: “la predicción del oráculo en la *Lavoura Arcaica* está impulsada por el tiempo y el instinto, especialmente el último” (GIMENES-CARVALHO, 2007, 1033). Los diálogos sobre la temporalidad en la obra de Nassar, cumplen la misma función que el oráculo en *Edipo rey*, y en la leyenda de José, y en repetido “fue escrito” del Antiguo Testamento, pero también a través de la mítica intertextualidad bíblica, griega e islámica que muchos investigadores han manifestado (FERREIRA, 2017). Las intertextualidades del hijo pródigo y la parábola del hambriento mencionadas en *Lavoura Arcaica* introducen al lector en otra temporalidad, una temporalidad mítico-trágica. Esta temporalidad mítica ha sido conceptualizada a través de varios géneros literarios, en los que sobreviven diversas mitologías sobre una temporalidad sagrada. Leyendas etiológicas, refranes, parábolas, etc, reflejan una comprensión mítica del tiempo diverso del tiempo lineal. Mircea Eliade argumenta que un aspecto fundamental del mito es que se remonta a una temporalidad arquetípica original, en la cual las acciones y los hechos adquieren su significado y realidad, lo que se aplica tanto a los mitos griegos, judíos, cristianos e hindúes, o brasileños. Las leyendas etiológicas como José o Caín y Abel y las historias del Nuevo Testamento sobre el Reino de Dios o la resurrección del Hijo del hombre se refieren a figuras arquetípicas y a la voluntad de colocar un tiempo arquetípico, un héroe, un logro, como fundadores de la identidad de la nación: patriarcas, profetas o apóstoles son ellos mismos orígenes de la temporalidad (Mc 14, 41; Jn 2,4; 7, 6, 8; 8, 56). Las festividades, las historias orales, las liturgias, los hechos que luego se transfieren a relatos escritos ritualizan el mito que conduce a la entrada del creyente en una temporalidad original. Esta temporalidad, que ciertamente representa una ruptura con el tiempo cronológico (ELIADE, 1984, 64), también significa una abolición del tiempo cronológico

... Por la repetición de gestos paradigmáticos, y solo por esta razón hay una abolición implícita del tiempo profano, la duración, la “historia”, y el que reproduce el hecho ejemplar es transportado a la época mítica en la que surgió la revelación. Esta acción ejemplar. (ELIADE, 1984,26)

Para nuestro propósito, es importante tener en cuenta que en la *Lavoura Arcaica* (NASSAR, 2005,99) intertextualiza el pasaje de Eccl 3, 1-8:

Todo tiene su tiempo (χρόνος) y tiempo (καιρός) todo lo que sucede bajo el cielo: tiempo (καιρός) para nacer y tiempo (καιρός) para morir, tiempo (καιρός) para plantación y tiempo (καιρός) para arrancar el plantado

Esto no es accidental, el tiempo escatológico es un tiempo calificado, un punto de inflexión (καιρός), ciertamente como lo afirma Muilenburg (1961) en varios textos, encontramos diferentes interpretaciones del tiempo escatológico, si lo comparamos con la “ανανκη”, poder superior a los dioses y a la “τύχη” encarnación del destino, que es la contingencia, al que el hombre está sujeto pasivamente (DELLING, 1965, 456). Ciertamente encontramos una visión universal y lineal del tiempo, lograda por primera vez con la apocalíptica judía, según el cual la temporalidad profana se mueve hacia el kairós escatológico, en los que Dios transformará la estructura interna del hombre. Sin embargo es importante destacar que multiples textos también hablan de una temporalidad circular según la cual el mundo vuelve a su tiempo de origen original. También algunos textos muestran una temporalidad eterna paralela a la terrestre, donde existen los arquetipos y paradigmas terrestres, así como una temporalidad kairótica al tiempo profano. Por lo cual es incorrecto hablar de un tiempo bíblico en términos simples y abstracto, más bien sería preferible hablar de “tiempos”, de una temporalidad fragmentaria, discontinua y a la vez condensada en momentos kairóticos (MAUSS-HUBERT, 2010, 185), o más bien es preferible hablar de “diferentes temporalidades”, todos los “tipos de tiempos y situaciones” (MUILENBURG, 1961, 243). Por supuesto, el mundo judío no está interesado en medir o determinar la duración de los eventos, -aunque conoce la medida de años, meses, y días-, sino que en la misma temporalidad hay tantas temporalidades como personas, para quienes la misma temporalidad se convierte en su propio destino (MUILENBURG, 1961, 243; DELLING, 1965, 461). De esta manera, el tiempo de cada

cosa y persona se identifica con la misión o el destino que posee en la temporalidad divina, de modo que la temporalidad mítica no está más allá del tiempo cronológico ni de la temporalidad ritualizada al margen de la temporalidad cotidiana y no se identifica con la temporalidad existencial subjetiva *tout court*; podríamos decir que toda la temporalidad humana está inmersa en un tiempo cósmico que a veces se trasparenta para revelar su verdadero significado y propósito (BOWKER, 2006, 710). Pero tampoco puede entenderse la temporalidad como el anfiteatro donde se manifiesta la divinidad; hay que decir que la irrupción de Dios en la vida de Israel pasa de una comprensión teofánica a otra en la que la temporalidad eterna se convierte en la identidad última del sujeto humano. La determinación del tiempo está en relación con el envío al mundo de su Hijo y con la misión del mismo en el mundo, así no es casual que la misión del profeta o apóstol se cumple en su tiempo determinado por Dios. En este contexto, surge la pregunta de si la temporalidad de *Lavoura Arcaica* es una herramienta retórica en términos de una obra estética, o si la temporalidad empleada en esta obra identifica los niveles literario, político y religioso.

Así, el artículo pretende hacer una lectura literaria-comparativa del tiempo de las víctimas y desafiar la interpretación teórica sobre el tema de la temporalidad en *Lavoura Arcaica*. Los textos bíblicos y literarios muestran, por un lado, que existen diferentes tipos de víctimas en la antigüedad vinculadas al tema del contagio de la impureza, así como la figura de la víctima que están unidas a la figura del padre; también el tema del oráculo está vinculado a la cuestión del destino o ciertas creencias predestinacionistas, al igual que el incesto está relacionado con la cuestión de la estructura endogámica de la religión, etc., creemos que estas isótopias y diferencias nos proporcionarán elementos para una comprensión diversa de la temporalidad del héroe trágico como *pharmakos* en *Lavoura Arcaica*. Ahora bien, desde un punto de vista metodológico, la investigación se basa en la caracterización de la tragedia realizada por J.-P Vernant, quien la caracteriza como la confrontación constante del tiempo de los hombres y el tiempo de los dioses (VERNANT-VIDAL, 1995, 21); así, la figura del héroe trágico lo encontramos en el mundo griego y judío, asociado a la figura del *pharmakos* (VERNANT-VIDAL, 1995, XXIII). Esto ha llevado a una comparación entre la temporalidad de las víctimas en el mito, la leyenda y el romance que es visible en varios momentos de diversas obras literarias.

II. Temporalidad mítica y tragica

En la sociedad antigua hay testimonios literarios que integran a sujetos expiatorios en tiempos de guerra, epidemia y catástrofe en narrativas míticas y rituales religiosos. En la opinión de Copton: había “un patrón regular de chivo expiatorio que involucraba al mítico *pharmakos*” (COPTON, 2006), pero una tragedia no es un mito, J.-P.Vernant afirma que “las tragedias bien entendidas no son un mito...el universo trágico se encuentra entre dos mundos” (VERNANT-VIDAL, 1995, xxi). Así las cosas, la temporalidad de la tragedia es una temporalidad conflictuada, un tiempo opaco, atomizado, fragmentario, y otro tiempo divino, predeterminado, transparente, que abarca el pronóstico de cada momento y la totalidad del devenir: “la confrontación constante del tiempo de los hombres y el tiempo de los dioses más allá de toda intriga” (VERNANT-VIDAL, 1995, 21) esto explica el recurso al oráculo presente en la tragedia. Pero esta característica es común a otras estructuras literarias como leyendas, sueños, visiones proféticas y apocalípticas. En todos ellos, el texto se divide en dos, conservando una planificación esquizoide de doble sentido: la temporalidad divina por un lado y la temporalidad humana por el otro.

1. Temporalidad en *Édipo rey*

En el texto de Sófocles, el tiempo de los hombres está atravesado por el designio de los dioses (SOFOCLES, 2002, 235). El tiempo presente de la ciudad es caracterizado por la plaga. El pueblo va a Edipo a preguntar por la plaga que asola a la localidad, tal como lo hizo en el pasado con la revelación del enigma de la Esfinge: “con la ayuda de un dios se dice, creo que has abordado la existencia” (2002, 30). El pasado mítico del pueblo está relacionado con el desciframiento del enigma de la Esfinge: “Con un presagio favorable, también nos proporcionó el destino” (2002, 53). La muerte de Layo pertenece a ese pasado mítico “se podrían contar tiempos largos y antiguos” (2002, 362). El presente se describe como ambiguo y nefasto. Los eventos que han tenido lugar se muestran a doble luz, no solo para mostrar el aspecto peligroso de la vida, como señala Yocasta, sino para mostrar la contradicción entre la temporalidad mítica y humana. El presente se describe como opaco, siniestro, en el sentido de que, a diferencia del tiempo divino, el hombre no conoce su significado. Tiresias, representa esta visión mítica del tiempo, es el vidente ciego que declara abiertamente en su primer discurso: “Todos ustedes son ignorantes” (2002, 329). Es por eso que el tema de la ignorancia

del significado del tiempo presente aparece repetidamente “no te das cuenta de que con tus seres queridos tienes el tratamiento más vergonzoso...” (2002, 363). Lo mismo por el otro lado, Edipo elogió “.aunque no se ve, usted sabe muy bien a qué está relacionada la enfermedad” (2002, 300) y luego “me has insultado como ciego, que tienes visión y no ves hasta qué punto estás en desgracia ...” (2002, 414). La historia deja en claro un conflicto entre Edipo y Tiresias con respecto a la revelación del enigma de la Esfinge. Edipo se cree más sabio que Tiresias. El vidente no reveló el enigma, pero “fui yo, Edipo, quien no sabía nada de lo que a mi llegada le dio un final, obteniéndolo por reflexión y no aprendiéndolo de los pájaros” (2002, 400). Percibimos en este conflicto una pregunta latente en el contexto de la temporalidad como dos tipos de episteme. Sin embargo, Creon le dice a Edipo “¿y si lo que sucede es que no entiendes nada?” (2002, 365). Esta contradicción entre dos tipos de temporalidad y conocimiento radica en la responsabilidad y la gravedad de las decisiones humanas, pero sobre todo destaca la dimensión política de la tragedia: “La insolencia engendra tiranos” (2002, 873). La tragedia en cada momento coloca conscientemente el exceso (hybris) de Edipo como la causa de su desgracia y la responsabilidad que recae en su destino.

Así, el famoso Edipo es caracterizado por la gloria de haber resuelto el enigma de la Esfinge: “Hiciste la ciudad de Cadmea a tu llegada...” (2002, 39) y lamentablemente ignora el tiempo presente. Esta caracterización de Edipo “la ayuda de un dios” lo aparta de la ciudadanía. La lucha de Edipo contra Tiresias regresa a la revelación del acertijo de la Esfinge: “charlatán falaz... ¿qué posibilidades ha tenido su verdadera suposición cuando, cuando la perra cantante (la Esfinge) estaba aquí, ¿no dijo algo liberador? por el bien de estos ciudadanos?” (2002, 390). Auto-glorificación de Edipo a Tiresias: “La verdad es que el enigma no era como un hombre común exteriormente, sino que necesitaba el arte de la voluntad”. Paradójicamente, Edipo muestra que Tiresias no reveló este enigma, sino que fue él mismo: “Yo estaba, No sabía nada de Edipo, que a mi llegada daba órdenes, comenzando con la reflexión y no aprendiendo de los pájaros” (2002, 400). Del mismo modo, desde Edipo emanan reglas sagradas que constituyen el asesino en un pharmakos (2002, 140; también 220-270). El destino de Edipo tiene esta ambigüedad; si un rey resuelve el enigma de la Esfinge, no comprende el significado de los hechos o dónde se están produciendo los acontecimientos, no es solo el gobernante más poderoso de Tebas, El Salvador. Además, su condición de víctima inocente en el pasado, a manos de su padre Layo, como hijo a ser

sacrificado como pharmakos “lo arrojó a manos de otros a una montaña inaccesible” (2002, 719), que luego resulta ser toda intervención humana, la de soberano, salvador y un pharmakos:

Es bueno que todos sufran, y sin embargo, incluso si lo hacen, no hay nadie entre ustedes que sufra lo mismo que yo. Tu dolor se atraviesa separadamente de ti mismo, no de nadie más, ya que mi alma llora por la ciudad, por mí y por ti al mismo tiempo (2002, 60).

Edipo es una víctima inocente, y su sufrimiento es un sufrimiento vicario. La desgracia de la ciudad está integrada en el sufrimiento de Edipo, que sufre de manera representativa para la gente: “El sufrimiento de estos que llevo en mi mismo es mayor que el que llevo en mi propia alma” (2002, 90). Este es calificado de “mancha”, “enfermedad”, “profano impuro de esta tierra”, el derramamiento de sangre inocente es “la impureza de los muertos” (2002, 310) la causa de la situación de la ciudad.

2. Fractura: temporalidad oracular y temporalidad fragmentada.

A lo largo de la tragedia, el papel de la temporalidad oracular versus aleatoria es estructural en la narrativa. La temporalidad de la que estamos hablando no es solo el propio Edipo, sino también de Yocasta y Layo, todos están sujetos, como víctimas, desde el principio con la voluntad de los dioses. Similar a la temporalidad bíblica, tienen un tiempo, un día y un tiempo. Luego, progresivamente, el lector comprende sobre los varios oráculos que se utilizan para dicho fin:

- a) Edipo recurre al oráculo de Febe enviando a Creon a saber qué decir o hacer para “salvar la ciudad” (2002, 70). A su regreso, le pide a Creon la respuesta del oráculo: “¿Cuál es la respuesta? (2002, 90) Creon responde: “Diré lo que he escuchado de Dios” (2002, 98).
- b) Como el augurio de Tiresias, el adivino (2002, 364)
- c) El relato de Yocasta de lo que le sucedió al propio Layo está vinculado a eventos futuros: “estas cosas sucederán incluso si las cubro con mi silencio” (2002, 350).
- d) Y a lo mismo Yocasta le dice a Edipo y Layo había recibido a este sirviente un oráculo de Apolo “él llegará al destino de ser asesinado por su hijo, nacerá de mí y él ...” (2002, 713).

- e) A su vez, el mismo Edipo le dice a Yocasta en una ocasión anterior en la que habría consultado a Apolo sobre su destino: “del padre que me engendró” (2002, 790).
- f) Loxias dijo una vez que era necesario que “debería unirme con mi propia madre, y que la sangre paterna con mis manos debería tomar” (2002, 996). El tiempo lo persigue “infeliz, espero que nunca sepas quién eres” (2002, 1066)

Edipo rey tiene su propia temporalidad fragmentada, que resulta ser ignorancia del tiempo presente, pero el oráculo es transparente y señala el final y, por lo tanto, el futuro. Los relatos de los personajes hablan del presente, Edipo reconoce esos aspectos pasados de tal manera que el oráculo funciona como una memoria colectiva que revela el significado oculto del pasado, presente y el futuro. Por el contrario, Yocasta, ignorante, expresa una temporalidad aleatoria en conflicto con la temporalidad como pronóstico y memoria colectiva. La visión del tiempo de Yocasta:

¿Por qué el hombre debería tener miedo cuando, en lo que a él respecta, los eventos fortuitos que tienen poder y su visión de la nada se comprenden claramente? Es mejor vivir al azar lo más lejos que pueda (2002, 976).

La temporalidad divina del oráculo es una temporalidad de las víctimas, pero no solo muestra el pronóstico de lo que sucederá, sino que representa una memoria colectiva de la historia, pero no como una causa sino como un arquetipo. Tiresias, el vidente ciego, reclama para sí el poder de la verdad: “Estoy seguro, llevo el poder de la verdad” (2002, 358,369). El vidente proclama este recuerdo “Digo que eres el asesino de ese hombre, el asesino que estás buscando” (2002, 364). La visión de Edipo que lo pone como sabio se transforma en ceguera cuando se rasga los ojos después de encontrarse cara a cara con su verdad. Edipo huye de su futuro. Este último aspecto, muestra una cuestión importante como una forma de luchar con la temporalidad, similar al que encontramos a la huida de Moisés y Jonás que escapan de su propio destino (Ex 2,15; Jon 1,3; Sal 139,9), sin embargo, su propia huida es parte del cumplimiento del oráculo. Por lo tanto, escapan de su propio fin, el destino ya anunciado por el oráculo (2002, 790). “Huí donde nunca había visto el reproche de mis oráculos fatales” (2002, 798), en ese viaje encuentra a Layo dándole la muerte. No es casualidad que la

cuestión del destino esté ciertamente vinculada a la cuestión de la identidad y la cuestión de la responsabilidad histórica de los eventos que ocurrieron. Edipo reconstruye y pregunta a otros sobre ese pasado aleatorio “¿No soy malo? ¿No es cierto que soy totalmente inmundo?” (2002, 824). La propia identidad de Edipo está en tensión entre el fin anunciado y ese pasado. J.-P. Vernant afirma que “el personaje de la tragedia, colocado por el poeta en la encrucijada de una decisión”. La propia identidad de Edipo se convierte en un enigma, Edipo recuerda que “este asunto reaparece permanentemente” (2002, 787). El mensajero integra en la memoria reconstruida de Edipo la verdad de su origen, entregado a muerte y cuidado por un pastor y entregado por “otro pastor que te doy” (2002, 1040). La identidad del Edipo depende del oráculo y de aquellos actos olvidados por él y reconstruidos por otros.

III. Temporalidad de José

Encontramos en la literatura judía mitos y leyendas sobre figuras expiatorias y la temporalidad asociada a ellas. *Lavoura Arcaica* utiliza diferentes arquetipos bíblicos, como son Abel y Caín, José y Jonás, el hijo pródigo tienen aspectos relacionados con los temas expiatorios.

1. Temporalidad y sueños de José

La temporalidad en el relato de José y sus hermanos aparece en relación con los sueños de José (37, 5, 9), dos sueños del panadero y del copero del rey, y el envío que cumple la misma función que el oráculo. Los sueños de José son un recuerdo que funda la colectividad y una temporalidad futura y representa el fin y el significado de los actos presentes. Esta triple función es importante. La propia identidad de José está condicionada por la temporalidad de los sueños enviados de Dios, por lo que es una identidad futura. El José que habla a sus hermanos Gén 27, 5, 9 es un José que aún no es lo que será.

- Un primer aspecto, como en Edipo, el *pharmakos* no es solo un pobre o un sinvergüenza, sino que está referido a la figura del rey que lidera a un pueblo. En este sentido, la historia de Gén 37-50, la figura de la temporalidad de José, está vinculada a la cuestión de la identidad del liderazgo en Israel. El texto muestra una tensión evidente debido al papel de liderazgo de José en contraste con el derecho de nacimiento de Rubén y el liderazgo de Judá, y una configuración diferente de las relaciones de poder entre los

hermanos. Con respecto al Éxodo épico, la figura de José encontró el mismo patrón que los hermanos enemigos, por lo que en Gén 41,40 expresa la misma tensión entre la fraternidad y el liderazgo.

- Un segundo aspecto, los hermanos reconstruyen un relato ficticio, un recuerdo, sobre la muerte de José Gén 37,31 “mataron a un cabrito del rebaño y tiñeron la túnica con sangre”, en paralelo Lv 16,15, lo que demuestra un sentido apotropaico del sufrimiento de José como fundador de un pueblo similar al encontrado en Jub 34, 18-19.
- Un tercer aspecto causal. La imagen del pharmakos como causa del exilio es lo que apreciamos en T. Nephtali 5 y 7, que muestran otra versión de la venta de José: 7 ... Pero debido a la maldad de José, serás llevado a la esclavitud y se dispersará entre los pueblos. (T.Zabulón 5.4).

2. Rivalidad y paternidad de Dios

Un tema central de la historia es que la causa del conflicto se centra en la predilección del padre por José, el hijo menor (Gén 37,3). El Padre se menciona dos veces (v.13.14). La cuestión de la paternidad de Dios sobre los justos está relacionada con la noticia del “envío” en un contexto predeterminado de una temporalidad de sujetos marginales: los esclavos ciegos, paralizados, se consideran dentro de una temporalidad deuteronomista de premios y castigo enviados por Dios mismo. Entonces vv.13.14 muestra que el padre de José es responsable de la desgracia que se cierne sobre el envío y más radicalmente por Dios mismo: “Jacob él dijo a José: --Tus hermanos apacientan las ovejas cerca de Siquem. Ven, te enviaré a ellos. Y él le respondió: --Heme aquí” (37,13). Tanto en el caso de la predilección del amor del Padre como de la elección de Dios como “soñador” (portador de un mensaje divino) muestran que la estructura temporal del envío se fusiona con el deseo asesino de los hermanos contra José.

3. Fractura: temporalidad dentro de la temporalidad

El texto de Génesis 45, 4-5 combina una perspectiva expiatoria con una perspectiva oracular. El texto está en silencio antes de la pregunta sobre la causa del sufrimiento de José. La versión de texto de Gén 45, 4 muestra una temporalidad distinta; por un lado, los sueños de José colocan su identidad en el futuro. El don de los hermanos los remite al pasado: “Soy tu hermano

José, a quien vendiste en Egipto”. Este encuentro entre hermanos muestra el surgimiento de la identidad futura, ahora presente, de José, que se estructura en el ámbito de la humillación: la exaltación, sus propias historias que pertenecen a la tradición de la sabiduría. Este surgimiento de identidad se realiza al reconocer que la importancia de los hechos no es culpa del propio José, ni de la voluntad asesina de los hermanos o incluso del envío de Jacob, padre de José (37, 13-14), pero el texto muestra dos niveles temporales uno, el de la venta y sufrimiento de José, y otro, de acuerdo con una temporalidad predeterminada que aparece en Gén 45, 4-5:

Soy José, tu hermano, a quien vendiste / entregaste en Egipto. Ahora, no estés triste, ni te arrepientas de haberme vendido / entregado aquí; que Dios me envió ante ti para la preservación de la vida ...

En términos lógicos, la declaración de v. 5 es falsa, al menos que exprese una segunda temporalidad, el significado más profundo, presente ya en la intención asesina de los hermanos del significado literal y original. Esta nueva temporalidad, un envío dentro del envío de Jacob, es una fragmentación, que busca romper con la temporalidad del castigo por el pecado según la doctrina deuteronomista y que también se encuentra en textos similares, como es Sab 2,4-5 Is 52,13-53,12 . Los vv. 5-7 muestra esta nueva temporalidad que habla de la representatividad expiatoria y de José que fue enviado para: “salvar vidas”, “para que puedan sobrevivir”, “dando vida”. Hay que decir con respecto a la temporalidad deuteronomista intrahistórica, aquí hay una ruptura completa de perspectivas. A diferencia de los textos de Deut (25, 3-4, que explican la causa del exilio debido al rechazo histórico de los enviados y del propio José; o que Dios es responsable de castigar al pueblo al exilio (Jer. 15, 1-2), el texto de Gén 37-50, por el contrario, no dice que Dios envía los años de hambre a Egipto; o que el producto de la esclavitud o los pecados del patriarca José (Jer 30, 12-15). Nos parece que esta visión es una nueva temporalidad expiatoria dentro de la temporalidad humana, y justifica que José diga que “Dios me ha enviado antes que a sus hermanos” (v.5).

4. Silencio y temporalidad

La temporalidad futura de José está vinculada por el tema del silencio del patriarca que se refiere al significado de los sueños. Este tema, que volveremos a encontrar en *Lavoura Arcaica*, José no dice nada sobre la

pregunta implícita pero obvia acerca de la razón de la infelicidad y el sufrimiento: “marcar el silencio como rigor era nuestro viejo reloj” (NASSAR, 2005 , 70). No estamos diciendo que André sea una víctima expiatoria. Hasta este momento, José guarda silencio sobre su drama (Lam 3, 26-37). De hecho, la razón del silencio de las víctimas en esta sección es un tema recurrente en la literatura de sabiduría (Salmo 37,7; 39,2; Is 53,7; Lam 3, 26; Mc 14, 61). Entonces, el silencio de José es el silencio de veintidós largos años hasta que puede decir: “Yo soy José”. Desde la venta, trece años de esclavitud (41,46), luego otros siete años de saciedad y dos años de hambre (45,6). Por lo tanto, este silencio no solo expresa la identidad biográfica, sino que es la identidad ética de alguien que era desconocido como hermano y vendido como esclavo. Es un silencio cubierto por el apodo del faraón: “Zafnat-panea” (Gen 41,45). El silencio de José es significativo y no solo habla de la ausencia de la palabra de José sobre por qué ocurrieron los hechos, o qué responsabilidad recae en el padre en el envío, o la voluntad asesina de sus hermanos, sino que también incluye la revelación del significado de los hechos. El sueño del panadero y del mayordomo, y la revelación del significado de los sueños del Faraón, ya que la identidad de José aún no ha tenido lugar. Solo al encontrarse y reconocer a sus hermanos, José descubre el significado de su “envío” (Gén 45, 4-5). Es solo ante sus hermanos ahora más débiles que José descubre su identidad y un segundo significado de su desgracia.

IV. Temporalidad en *lavoura arcaica*

En la literatura universal el tema de la violencia y la temporalidad son desarrollados en varios puntos, pero aquí estamos interesados en desarrollar el tema de la temporalidad en relación con las víctimas.

1. Fragmentación y tiempo

Uno de los primeros puntos surge en la lectura de *Lavoura Arcaica* enraizada en el estilo fragmentario que adquiere el relato que tiene como efecto la simultaneidad de hechos. El estilo fragmentario logrado debido a: las repeticiones, la forma circular de la narrativa, los paréntesis utilizados, el uso de mayúsculas que rompen las convenciones literarias, etc. (Cury, 2009, 96) logran un efecto envolvente, pero, hablamos sobre fragmentación y simultaneidad en relación con la distinta comprensión de la temporalidad. Deise Ellen Piati habla sobre una fractura (ELLEN PIATI, 2012,114). Esta

fractura es visible en la literatura en términos morfológicos y semánticos, pero en el romance la fractura no es solo una estrategia del discurso sino es la creación de una forma propia, una superación del destino cerrado y absoluto. Esto significa que nos enfrentamos a una fractura como tema literario en construcción. En el romance la creación de formas no es anterior al escenario, en la novela “la creación... es la forma misma” (LUCKACS, 1965,72). Si para Luckacs la fractura es de naturaleza literaria, en cambio para German Santos habla el incesto como cultura es una fractura insuperable (2015, 68). Así también para Rafael B. Ferreira se trata de romper con la tradición (2017, 234). En este plano, la transgresión sexual responde a una temporalidad religiosa que diferencia y separa radicalmente a André de su padre. La diferente temporalidad de Andrés se revela como una temporalidad demoníaca que es incomprendible para la temporalidad religiosa del padre. Al igual que *Edipo rey*, la ignorancia del significado del tiempo presente representa una episteme diferente, por lo que la fractura es una diferencia que no solo afecta a una estrategia literaria y sino que expresa una forma final que es lograda como una fractura temporal que afecta a la visión total del mundo: sexo, poder, familia, religión, valores, etc. No se hace justicia a *Lavoura Arcaica* si la fractura se limita a aspectos literarios y periféricos. Las temáticas del regreso al paraíso, la perspectiva cíclica de los hechos, la revalorización de la pasión sexual muestra una nueva mirada total y religiosa. Entre Andrés y su padre hay una diferencia radical entre ambas cosmovisiones, la que invade todo y se muestra como un diálogo de sordos, lleno de descalificaciones que el padre y sus familiares mencionan: estás “enfermo”, “perturbado”, “de qué estás hablando” (163), “Quiero entenderte, ya no entiendo nada” (2005, 167), y el mismo padre cuando escucha la noticia del incesto “estaba poseído de ira divina” (2005, 195), y la madre “perdió en su juicio” (2005, 196).

2. Un nuevo pharmakos

Hay que preguntarse si Raduan Nassar coloca a Andrés como un héroe trágico similar a Edipo o Hamlet. Las múltiples alusiones al pharmakos griego, como la apelación intertextual, de la parábola del hijo pródigo, así como diversos detalles, muestra que Nassar no está pensando en una copia del héroe trágico griego, un tipo parecido al pharmakos, sino que es posible pensar que está trabajando en un nuevo paradigma del héroe trágico. En *Lavoura Arcaica* encontramos que Andrés, huye solo, no es expulsado; en la primera parte de la narración no es un exilio, sino un auto-exilio, tampoco

el Padre lo manda matar. Pero, por otro lado, en relación con Andrés, éste aparece ciertamente como un pharmakos en especial al declarar su epilepsia a Pedro: “un epiléptico, un convulso, un poseso” (NASSAR, 2005, 44). Esta identificación es importante. La denominación de lo demoníaco es ambigua tanto por lo que se refiere al diablo en el cuerpo como al tiempo como demoniaco. Esto responde al tema de la novela: “la psicología del héroe románico es lo demoníaco” (LUCKACS, 1965, 89). No sin razón R. Ferreira afirma que lo demoníaco en *Lavoura Arcaica* está en función de una nueva religión (FERREIRA, 2012, 108; MELO, 2011, 13). Por tanto, la cuestión del pharmakos guarda cierta relación con la ruptura de paradigmas y la emergencia de la novedad que intentaremos resolver. Ahora bien, es importante tener en cuenta que Andrés piensa en los mismos términos griegos que miasma: “una plaga maldita se apoderó de él y [...] grita que la desgracia ha caído en nuestra casa” (NASSAR, 2005, 44). Andrés se imagina a sí mismo como un pharmakos de los cuales:

la masa amorfa gritará trae al demonio en el cuerpo (repetido cinco veces), ¡qué crimen atroz cometió! y arroja a tu familia a las llamas (NASSAR, 2005,44)

Andrés pertenece “como nunca antes a este inusual cofradía de los rechazados, los prohibidos, los rechazados por afecto, los indigentes... la cara asesina descendiente de Caín” (2005,141). Ana también participa en este personaje demoníaco, su baile posee una locura dionisiaca. La creencia en compartir con Ana un destino trágico los vincula a ambos con el tema de la temporalidad de los pharmakos (MALDENBAUM, 2018, 245). Por el contrario, la figura de Pedro, aparece con características del enviado idealizado del padre: tiene la misión sublime de devolver al hijo a la familia; es la voz del padre (NASSAR, 2005, 200), “sus ojos llenos de luz”. (2005, 19). Su voz, sus ojos eran la voz y los ojos del padre: “la voz del hermano, tranquila y serena como corresponde, fue una oración que dijo cuándo comenzó a hablar (era mi padre) de la cal y piedras de nuestra catedral.” (2005,20). El discurso del hermano era la ley del padre (2005, 19) una moraleja contra la pasión, contra el hambre de Andrés.

3. Regreso al paraíso y la transgresión.

Lévi-Strauss indicó que la universalidad de la prohibición del incesto señala que “es el proceso por el cual la naturalización se supera a sí misma”

(STRAUSS, 1969, 49). En este sentido, varios autores como Ch. Leviski afirman que el incesto en el *Lavoura Arcaica* tiene el propósito de recuperar el paraíso perdido (LEVISKI, 2010, 63; GONÇALVES, 2009, 86), otros como Sarmiento (2008, 93) establece una relación como *Edipo rey* debido al carácter transgresor de Edipo y Andrés. Ciertamente, Nassar relaciona la religión del padre con la cuestión de la endogamia, esto es una religión que se inclina sobre sí misma: la casa, el tiempo, las palabras de padre tienen un valor endógamo y en este sentido incestuoso: “La casa está impregnada mórbidamente con la palabra del padre” ((NASSAR, 2005, 45). La cuestión del incesto se sitúa así, no al interior de la religión como un contenido sino la misma religión toda, estructuralmente, se torna una cuestión incestuosa. Pero también como B. Mandelbaum señala acertadamente en relación a la madre de Andrés que “también hay virtualidad incestuosa en la seducción materna” (MALDENBAUM, 2018, 244) Por otro lado, Andrés habla dentro de una visión cíclica de la temporalidad como un retorno a su origen. El tiempo *in illo tempore*, cuando niño escapaba de la familia. Andrés confiesa que: “en un lugar fuera del bosque... que escapé de los ojos aprensivos de la familia (mi sueño, cuando maduraba, sería cosechado con la lujuria religiosa con la que se cosechaba una manzana)” (NASSAR, 2005, 16), esto recuerda una imagen paradisiaca del tiempo de la infancia vinculada al bosque y a la madre (2005, 29). Asimismo, Andrés y Ana son parte de este espacio mítico “solo pensando que éramos de la tierra, y que todo en nosotros solo germinaría uno con agua del otro” (2005, 117). Por esto, no es errado hablar de la religión de Andrés el cual tiene una iglesia particular, reconciliada con el cuerpo desnudo naturalizado y descalzo:

sobre esta roca encontraré mi iglesia particular, la iglesia para mi uso, la iglesia a la que asistiré, cuerpo desnudo y desnudo ... profeta de mi propia historia (NASSAR, 2005, 91)

Una iglesia en armonía con su propio cuerpo, su propia pasión que muestra otra ley: bosque, cuerpo desnudo, pies descalzos son lugares más allá del orden familiar, donde están las voces protectoras de lo sagrado que llaman más allá del límite temporal. Además, este regreso al silencio de lo arcaico “solo entonces nos rendiremos al silencio, vasto y circunspecto, habitado en este momento por misteriosos insectos, pájaros que vuelan alto ...” (2005, 132), tiene el carácter transgresor que posee el papel de la

sexualidad para Andrés: la masturbación en el cuarto catedral “entre los objetos los consagrados son los objetos del cuerpo” (2005, 11), representa un acto sagrado “la rosa blanca de la desesperación” (2005, 11); como la relación sexual con la cabra Schuda: “fue en esta postura mística una cabra predestinada ... Schuda, paciente, más generosa, cuando una vara más tímida, misteriosa y lujuriosa, buscó en el coito la ternura de su cuerpo” (2005, 23): en el incesto con Ana: “... nuestros cuerpos siempre están habitados por la misma alma” (2005, 133) y la relación sexual entre Andrés y Lula muestra el carácter transgresor y cómplice que hablan de un regreso al paraíso “¡los ojos eran, sin duda, los ojos primitivos de Ana!” (2005, 183)

4. El tiempo que las víctimas

Luckacs señala que “toda la acción interna de la novela no es más que una lucha contra el poder del tiempo” (1965, 129). *Lavoura Arcaica* habla mucho del tiempo, más precisamente habla de la temporalidad mítica (SARMENTO, 2012, 1-17). D. Alla Pati dice en términos de “eventos atemporales que se desarrollan en la narrativa” (ELLEN PIATI, 2012, 118) y busca una “psicología del héroe” o el “héroe problemático” (NUNES, 1979, 50). Más bien el tiempo parece en términos personales como “un demonio absoluto que da calidad a todas las cosas... todavía es hoy y siempre quien decide...” (NASSAR, 2005,101); el abuelo habla de un tipo de temporalidad “todo está escrito”. Notemos que no se trata de un tiempo marco-abstracto, sino un tiempo personal y material que impregna todas las cosas. A diferencia de Freud y Girard, Raduan Nassar establece una relación entre el incesto, el silencio y el tiempo: “marcando el silencio rigurosamente, estaba nuestro viejo reloj”. La temporalidad del padre es un destino cerrado sobre sí mismo. Este destino determinado se expresa en *Lavoura Arcaica* como Maktub (2005, 93) “está escrito”, el tiempo se considera un demonio que domina y decide: “el tiempo como un demonio absoluto que da calidad a todas las cosas, sigue siendo hoy y siempre quien decide...” (2005, 101). Esto es una visión del tiempo hegemónico, determinado y autoritario (FERREIRA, 2012,108) que determina las horas, las labores e incluso los lugares en la mesa del comedor. Aquellos que se sientan en el lado izquierdo son aquellos del tiempo del tiempo de la prohibición. La hegemonía del tiempo muestra además la actitud fundamental de la obediencia: “sin embargo, uno no debe retirarse en el tratamiento del tiempo, si somos humildes y dóciles ante su voluntad” (2005, 60), y también “obediencia absoluta a la soberanía indiscutible del

tiempo” (2005, 61). Esta encarnación del tiempo es significativa: “el tiempo sabe cómo ser bueno, el tiempo es amplio, el tiempo es excelente, el tiempo es generoso, el tiempo es abundante” (2005, 97).

El imperio de la religión del padre se expresa en *Lavoura Arcaica* como poder, interdicción y silencio (JARDIM-SOUZA, 2015, 143). La familia está marcada por el silencio: “las horas más tranquilas de la tarde” (2005, 19), vida de la familia se produce como silencio “un silencio funeral en todo lo que corre...” (2005, 74). Madre, Ana, Rosa, Zuleika y Huda no tienen voz. El poder se expresa como la palabra del padre. Más aún, la religión del padre es la religión de la palabra. En la sección nueve representa un sermón del padre sobre el tiempo. El reloj marca el tiempo de la familia, el orden y el trabajo de los hermanos y, sobre todo, muestra la religión del padre. El padre habla del tiempo como “es el mayor tesoro... el tiempo está en todo” (2005, 55). Rico es el hombre que aprende humilde, piadoso a vivir con el tiempo. Incluso el padre realiza una queja profética de aquellas que encontramos en el Antiguo Testamento (Isaías 3,11, 5,8-22; Lc 6, 24-26) y hace una serie de maldiciones que profanan el tiempo: “ay de eso... ay de eso” (2005,59)

Lavoura Arcaica habla del tiempo como lo hacen los mitos griegos, como lo hace el Corán y la Biblia: “el tiempo demonio absoluto pero que no se trata de un demonio maligno...sino que el tiempo hace diabluras, el tiempo juega conmigo... “(2005, 97) también el autor sitúa el encuentro de amor entre Andrés y Ana en la capilla de aquella su Iglesia que “se confunde con el demonios “todos mis demonios, qué representaciones del destino usando el tiempo (¡confundido con él!) ...” Andrés reclama su propia temporalidad, su sobrenatural pasión, porque se trata de un momento ansioso, atento:

Tiempo, tiempo, tiempo y sus aguas inflamables, este ancho río que nunca se cansa de correr ... tiempo, tiempo, tiempo y sus cambios, siempre ansioso por el mejor trabajo y atento a la meta ... presente en cada lugar, en cada mano, en cada grano, y también presente con sus instantes, en cada letra de mi apasionada historia (NASSAR, 2005,187)

El tiempo de Andrés es un tiempo que presente con sus momentos, en cada letra de su apasionada historia. Es el tiempo del instante milagroso predestinado (2005,104-105), que “está escrito” (2005, 105 también 108) como dijo su abuelo. Entre Andrés y Ana, el tiempo ocurre como un instante y un destino: “el instante en que el destino de nuestros pasos... el instante que pasa, definitivamente pasa” (2005, 105). La temporalidad de *Lavoura Arcaica*

es similar a la encontrada en Esaú y Jacob, en *Lavoura Arcaica* la temporalidad está situada más allá de la virtud moral del personaje, el tiempo juega con los personajes: “el tiempo, jugando con refinamiento, ha cerrado las manos” (2005, 194). Esta relación se explica en “Esaú y Jacob” como “la guerra madre de todas las cosas”, para explicar la rivalidad de los hermanos:

Con respecto a los nombres: “la lucha podría ser un presagio de conflictos serios en la tierra ... no olvidemos lo que dijo un viejo que la guerra es la madre de todas las cosas” (MACHADO, 2012, 60)

Al regreso de Andrés, le confía a su padre por qué está huyendo: “Quería mi lugar en la mesa familiar” (NASSAR, 2005,162). ¡Más que señala a André con esto! Creemos que es el espacio del propio cuerpo, del propio tiempo y pasión.

5. La superación de la temporalidad.

Andrés afirma que es víctima del destino: “desde que era un niño no era más que un excedente hecho a la imagen del destino” (2005, 121), caído en la “trampa del destino” (2005, 118). “Como víctimas del orden” (2005, 137). Por otro lado, André habla de un tiempo cualitativo, un tiempo paradisíaco, el momento en que “para darte de inmediato mi alma lúcida, mi cuerpo luminoso y mis ojos llenos de nuevo brillo” (2005,131), “en un domingo de descanso “Tiene la intención de explicarle a Ana:” tu amor, él es el núcleo, él es la semilla, tu amor por mí es el comienzo del mundo “, hablando de éxtasis sobre el tiempo paradisíaco de la promesa dice:” cuando ya tenemos, bajo un cielo arcaico, ... solo entonces nos rendiremos al silencio, vasto y circunspecto, habitado en este momento por misteriosos insectos, pájaros voladores ... “(2005,132).

Luckacs argumenta que “el tiempo es la plenitud de la vida, a pesar de que la plenitud del tiempo es la superación de la vida y, con ella, del tiempo mismo” (LUCKACS, 1965, 130). Andrés y Ana están dentro de esta segunda temporalidad, “bajo el peso de un destino fuerte” (2005, 105), que también fue escrito, todo lo que me apasiona de Ana es que “estábamos empapados en el mejor caldo de nuestros huertos, envueltos en miel” abejas verdaderas” (2005,132). Andrés repite que no tienen la culpa de “qué culpa tenemos...” (2005, 131 también 339). Andrés le explica a Ana un tiempo original, una temporalidad más larga: “comprende además que nuestros cuerpos siempre

están habitados por la misma alma” (2005, 133). La temporalidad del padre en una temporalidad que llama desaparece por una más trascendente: “la vida solo se organiza en la negación, lo que es bueno para algunos es a menudo la muerte para otros...” (2005, 137). El tiempo del diablo absoluto “es él todavía hoy y siempre quien decide” (2005, 101). Andrés curvado o recto se pregunta: cuál es el momento, el momento preciso de transposición, qué instante, qué momento terrible que marca el salto ... el límite en el que las cosas que ya han estado desprovistas de vibración ya no son simplemente la vida cotidiana, sino la vida subterránea de la memoria (2005, 101). Transposición, salto, límite hecho de momentos “vida de la memoria subterránea”. Una ciencia de niños que basta con saber que “el instante que pasa, definitivamente pasa” (2005, 105). En ese momento, Andrés dice: “Te devolveré mi vida y en tu nombre sacrificaré una oveja del rebaño de mi padre” (2005, 108), un momento en que “tu hambre obscena también se revitaliza... Me sequé el agua de los ojos y dije siempre con fiebre Dios existe y en tu nombre mataré a un animal para que nos proporcione carne asada... y luego nos emborracharemos como dos niños, ... ¡y de la mano quemaremos el mundo juntos!” (2005, 110). Nos parece notable la intertextualidad de secar las lágrimas de los ojos que nos recuerda a Ap 21, 4 “limpiará todas las lágrimas de sus ojos”, como Lc 12,49 “Vine a prender fuego a la tierra y desearía que ya estuviera allí” que busca la superación, el retorno de la falta de sentido de su existencia, de la vida cotidiana, la superación del tiempo para un nuevo momento en el que la pasión sexual del incesto, la homosexualidad, tenga un espacio.

Conclusiones

Con respecto a la temporalidad de la *Lavoura Arcaica*, es necesario discriminar entre la clasificación de la obra al género romance y otra muy distinta reducir la temporalidad solo a la de este género. *Lavoura Arcaica* descubre una temporalidad mítica marcada por una religión incestuosa como predestinación que inscribe la propia vida e identidad desde el principio de la voz del padre. La cuestión de la temporalidad está relacionada con la paternidad, la crianza, el envío u otros términos relacionados con la autoridad y la ley de Dios como constante en las historias bíblicas y literarias. La ley del Padre representa precisamente la violencia diaria de la endogamia del amor, del trabajo o de la costumbre. En este sentido, la nueva religión de Andrés no significa el triunfo de la modernidad sobre el mundo tradicional,

y otra religión de la cual Andrés sería su profeta, y la nueva ley, su propio cuerpo, sus pasiones y deseos. De manera similar, en los textos bíblicos, la liberación proviene del oráculo, los sueños, el bosque, el cuerpo, los hogares donde la religión consciente e institucional del padre no domina. El tema central no radica en la cuestión del incesto sino en el papel del padre, en la relación de la paternidad y de la temporalidad mítica predeterminada. No podemos hablar sobre un tipo específico de temporalidad y un modelo que integre varios tipos de víctimas en la literatura bíblica y universal. *Lavoura Arcaica* hace de Andrés y Ana un tipo de pharmakos con el objetivo, quizás, de mostrar una condición histórico-social del campo brasileño.

Tanto en Sófocles como en los textos bíblicos, encontramos que la cuestión del incesto que se relacionan con el tema de la impureza del derramamiento de sangre de Layo, Abel y José. El oráculo no parece tener un papel causal sino de una temporalidad diversa. La ambigüedad de la temporalidad revela una característica del género: Andrés, el padre, Ana no son responsables de mi propio destino. Por otro lado, la cuestión de la paternidad y el tiempo toma líneas profundas y repetidas, por lo que en el texto de *Lavoura Arcaica* se mencionan ambas razones. El tema de la rivalidad paradójica no se centra entre los hermanos, sino que se centra en el padre y el código de vida que establece y la religión de los endemoniados, Andrés y Ana. En particular, notamos que, a diferencia de Girard y Freud, el tema del incesto se desarrolla en relación con la forma endogámica de la religión del padre y el tiempo se convierte en un poder hegemónico, un demonio, que domina y es transparente en el cosas y personas.

Notas bibliográficas

ABBOUD, M. *Lavoura Arcaica e os símbolos do mal: uma leitura crítica da violência contra a mulher*, Campinas, 2017.

BOWKER G., 'Tiempo, 708-710, em G. BOWKER, *Diccionario Abreviado Oxford de las grandes religiones*, Barcelona: Paídos, 2010.

CÁSSIA OLIVEIRA , R. "Uma leitura sobre o tempo no romance. Em busca do tempo perdido: o caminho de Swann" *Kaliópe*, São Paulo, ano 3, n. 1, p. 44-61, 2007.

COMPTON, M. Todd *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*. Hellenic Studies Series 11. Washington, DC, 2006: Center for Hellenic Studies. In <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4950>

DELLING, G. kairos, 455;464, em KITTEL, G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament* vol. III, Michigan: EERDMANS Publishing Company, 1965.

ELIADE M. **El mito del eterno retorno**. MADRID: Alianza Editorial. 1984.

ELLEN PIATI, D., Tempo e espaço em Lavoura Arcaica, **Uniletras**, Ponta Grossa, v. 34, n. 1, 113-122. 2012. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/uniletras>>

FERREIRA RB. Os palimpsesto sagrados da Lavoura Arcaica. **Revista Letras raras**, v.6, n.1 227-240. 2017.

FERREIRA, RB. A virulência da flor peçonhenta do desespero: o profano e o demoníaco em Lavoura Arcaica de Raduan Nassar. In MAGALHÃES, ACM., et al., orgs. **O demoníaco na literatura** [online]. Campina Grande: EDUEPB., pp. 103-111. 2012

FRÖLICH I. “Theology and demonology in Qumran texts”, **Hen** 32/1101-129. 2010.

FUZETI ABATI HM, DA LAVOURA ARCAICA. **Fortuna crítica, análise e interpretação da obra de Raduan Nassar**, Curitiba, 1999.

GIMENES, Thais Regina Pinheiro; CARVALHO, Aécio Flávio de. Lavoura arcaica: o herói trágico moderno. In: CELLI – COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS. 3, 2007, Maringá. **Anais...** Maringá, 2009, p. 1029-1036.

GIRARD, R. **La ruta antigua de los hombre perversos**, Barcelona: Anagrama, 1989.

GONÇALVES MENEZES, L. **Exegese dos contrários: uma releitura de Lavoura Arcaica**, do Raduan Nassar, Brasília, 2009.

GROTTANELLI, C. **O sacrifício**. São Paulo: Paulus, 2008.

HAHN, S, **O deslocamento da tradição na obra da Lavoura Arcaica da Raduan Nassar**, São Paulo, 2016. <https://minhapernadepau.wordpress.com/2013/12/26/lavoura-arcaica-de-raduan-nassar/>

IEGELSKI F., **Tempo e memória, literatura e história**. Alguns apontamentos sobre Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar e Relato de um certo Oriente, de Milton Hatoum, São Paulo, dezembro de 2006.

JARDIM, Alex Fabiano Correia; SOUZA, Jacqueline Ribeiro de. Discurso e relações de poder em Lavoura arcaica, de Raduan Nassar. **Crítica Cultural – Critic, Palhoça**, SC, v. 10, n. 1, p. 133-150, jan./jun. 2015.

LEVI-STRAUSS, CL. **Las estructuras elementales del parentesco**. Barcelona: Paidós, 1969.

LUCKAS, G. **Teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 1965.

MALDENBAUM , B. Na lavoura arcaica, **Estudos avançados** 32 (92), 241-248. 2018.

MAUSS-HENRI HUBERT MARCEL **El sacrificio. Magia, mito y razón**. Buenos Aires: Los cuarenta, 2010.

MOURA SILVA I. O problema do tempo no Romance Modernista e nas Narrativas Populares, **Kaliopé**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP, v. 12 n. 24, pp. 98-112. 2017.

MUILENBURG, J. The Biblical View of Time, **The Harvard Theological Review**, Vol. 54, No. 4, pp. 225-252. 1961.

- NASSAR, R. **Lavoura arcaica**. São Paulo: Companhia de letras. 2005.
- NUNES, B. **O tempo no narrativa**. São Paulo: Editora Atica, S.A., 1979.
- ROCHELLE KALINI DE MELO RIBEIRO. **O trágico em Lavoura Arcaica**, NATAL, 2011.
- SARMENTO R. O contexto cultural e a trágica trama familiar em Lavoura arcaica: arte literária e fílmica, **Darandina revisteletrônica** – Programa de Pós-Graduação em Letras / UFJF – volume 1 – número 2, 1-17. 2012.
- SÓFOCLES, **Ajax, Las traquinias, Antígona, Edipo Rey**. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- VERNANT J.-P. **Mito e società**. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi. 2007.
- VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

Submetido em: 14-2-2019

Aceito em: 21-11-2019