

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
MESTRADO EM TEOLOGIA**

ELLTON LUIS SBARDELLA

**A VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ GIRARD: O CICLO MIMÉTICO
NOS TEXTOS DA SAGRADA ESCRITURA**

CURITIBA

2016

ELLTON LUIS SBARDELLA

**A VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ GIRARD: O CICLO MIMÉTICO
NOS TEXTOS DA SAGRADA ESCRITURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação, Mestrado e Doutorado em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, na Linha de Pesquisa em Teologia e Sociedade, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Clélia Peretti

CURITIBA

2016

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Sbardella, Elton Luis
S276v A violência na perspectiva de René Girard : o ciclo mimético nos textos da
2016 Sagrada Escritura / Elton Luis Sbardella ; orientadora: Clélia Peretti. – 2016.
145 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2016
Bibliografia: f. 141-145

1. Girard, René. 2. Violência na Bíblia. 3. Sacrifício. 4. Mitologia. I. Peretti,
Clélia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 20. ed. – 291.34

A todos os que em misericórdia escrevem a história muito além do ilógico e obscuro da violência e não se amedrontam em enfrentar as suas, para viver em paz e permitir que os outros também vivam.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte da vida e da alegria, a cada irmão e irmã sobre a face da Terra.

Aos professores queridos, que na paz e misericórdia apontam para os caminhos que levam à sabedoria.

À valorosa professora orientadora Clélia Peretti, incansável mestra na construção do saber.

Aos meus pais, colegas e amigos, que sustentaram o pesquisador com o alimento diário do incentivo e da esperança.

À PUC, pela bolsa de estudos.

Obrigado!

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 125
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
ELLTON LUIS SBARDELLA

Aos sete dias, do mês de dezembro de dois mil e dezesseis, às oito horas e trinta minutos reuniu-se na sala de Defesa - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Clélia Peretti , Vicente Artuso e Renato Kichner , para examinar a dissertação do candidato Ellton Luis Sbardella, ingressante no programa de Pós-graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e quinze. Linha de pesquisa: Teologia e Sociedade. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: **A VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ GIRARD: O CICLO MIMÉTICO NOS TEXTOS DA SAGRADA ESCRITURA**. O Candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, O Candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 10 h 00 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Clélia Peretti Clélia Peretti
Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Vicente Artuso Vicente Artuso
Convidado Interno

Prof. Dr. Renato Kichner Renato Kichner
Convidado Externo

Agenor Brighenti
CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Scripto Sensu*
PPGT - PUCPR

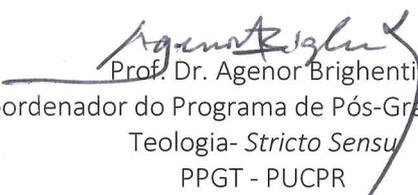


DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, que o mestrando **Elton Luis Sbardella** realizou Banca de Defesa Pública de Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, no dia 07 de dezembro de 2016. Título da pesquisa: **“A violência na perspectiva de René Girard: o ciclo mimético nos textos da Sagrada Escritura”**. O candidato foi Aprovado pela banca examinadora.

Obtendo o título de Mestre em Teologia.

Curitiba, 07 de dezembro de 2016.


Prof. Dr. Agenor Brighenti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em
Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR

A Banca Examinadora esteve assim constituída:

- **Presidente/Orientador:** Profa. Dra. Clélia Peretti - PUCPR
- **Convidado Externo:** Prof. Dr. Renato Kichner - PUC- CAMPINAS
- **Convidado Interno:** Prof. Dr. Vicente Artuso - PUCPR



RESUMO

O presente trabalho parte da seguinte pergunta: o que é violência para René Girard? A violência é usada como justificativa para resolver conflitos? e tem por objetivo estudar a violência sob a perspectiva da teoria mimética de René Girard, baseada em sua compreensão do desejo humano, enfatizando a especificidade de como a Sagrada Escritura trata as vítimas da violência. Mostrar as etapas do ciclo mimético da violência que integram a literatura bíblica, bem como a atuação peculiar dos textos bíblicos em preservar e defender as vítimas da unanimidade violenta. O presente texto está organizado em três capítulos: René Girard e a Violência, Violência e a Teoria Mimética e o Ciclo da Violência: Mitologia e Textos Bíblicos. A violência está na base da estruturação social, pois é ela que funda a cultura dos diferentes povos, permeia os relacionamentos humanos sob a forma de rivalidade mimética, a partir da maneira como as pessoas lidam com seus desejos. O desejo humano, ao contrário do entendimento comum, não é autônomo e individual, mas dependente e coletivo, desejamos a partir do outro, imitamos os outros, nosso desejo é mimético. René Girard aponta, na literatura contemporânea e na pesquisa, sobre a configuração religiosa e social dos grupos primitivos, a relação entre o desejo e a violência controlada pelo sagrado, via sacrifícios e imolação de uma vítima, para o apaziguamento das tensões e do restabelecimento da paz. Os agrupamentos humanos, de forma cíclica, elegem os bodes expiatórios sobre os quais recai toda tensão da violência recíproca, canalizada sobre um único representante. A violência apaziguada pelo sacrifício é a violência unânime que se voltou para um único culpado, apontado pela acusação coletiva, baseada no ímpeto de resolver uma tensão social e no desconhecimento das verdadeiras causas das rivalidades. A mitologia, segundo Girard, traduz de forma ampla os fundamentos do mecanismo vitimário, sob o obscurecimento da violência. Em contrapartida, a literatura bíblica não condena a vítima, mas a defende, rompe com a ligação entre o sagrado e a violência. Os textos bíblicos são peculiares por apontarem a violência e retirarem as sombras que permitem com que ela se reproduza nos ordenamentos sociais, assim mostram os textos do Antigo e Novo Testamento, dentre eles, a história de José do Egito e, no Novo Testamento, Jesus como auge da superação do mecanismo vitimário. Este trabalho está inserido no projeto de pesquisa *Contribuições Teológico-Filosóficas para Interpretação do Fenômeno Religioso*, coordenado pela professora doutora Clélia Peretti.

Palavras-Chave: Violência. Desejo. Sacrifício. Vítima. Mitos. Bíblia.

RÉSUMÉ

Cette étude de la question suivante: Qu'est-ce que la violence à René Girard? La violence est utilisée comme une justification pour résoudre les conflits? et vise à étudier la violence du point de vue de la théorie mimétique de René Girard, basée sur sa compréhension du désir humain, en insistant sur la spécificité de la façon dont l'Écriture sainte traite les victimes de violence. Voir les étapes du cycle de la violence mimétique qui font partie de la littérature biblique et le rôle particulier de textes bibliques pour préserver et défendre les victimes de l'unanimité violente. Ce texte est organisé en trois chapitres: René Girard et la violence, la violence et la théorie mimétique et le cycle de la violence: Mythologie et textes bibliques. La violence se trouve dans la base de la structure sociale, puisqu'elle instaure la culture des différents peuples, pénètre les relations humaines sous forme de rivalité mimétique issue des rapports entretenus entre les gens et leurs envies. L'envie humaine, contrairement à ce que l'on croit souvent, n'est pas autonome et individuelle, mais dépendante et collective, nous convoitons à partir de l'autre, nous imitons les autres, notre envie est mimétique. René Girard met en évidence, dans la littérature contemporaine et dans la recherche sur la configuration religieuse et sociale des groupes primitifs, le rapport existant entre l'envie et la violence contrôlée par le sacré via sacrifices et immolation d'une victime en vue d'apaiser les tensions et de rétablir la paix. Les groupes humains régulièrement choisissent les boucs émissaires sur lesquels tombe la tension de la violence réciproque, endiguée vers un seul représentant. La violence apaisée par le sacrifice est la violence unanime qui s'est retournée vers l'unique coupable, bête noire de l'accusation collective. Elle naît de l'élan de résoudre la tension sociale et la méconnaissance des vraies causes des rivalités. La mythologie selon Girard traduit largement les fondements du mécanisme victimaire sous l'obscurcissement de la violence. Par ailleurs, la littérature biblique ne blâme pas la victime, au contraire, elle refuse le lien entre le sacré et la violence, les textes bibliques sont particuliers, car ils montrent la violence et enlèvent les ombres qui permettent qu'elle se reproduise dans l'ordre social, comme le montrent les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament dont l'histoire de Joseph de l'Égypte, et, dans le Nouveau Testament, de Jésus comme le couronnement de celui qui surmonte le mécanisme victimaire. Ce travail est inséré dans le projet de recherche Contributions théologiques et d'interprétation philosophique de phénomène religieux, coordonné par le professeur Dr. Clelia Peretti.

Mots-clés : Violence. Envie. Sacrifice. Victime. Mythes. Bible.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 RENÉ GIRARD E A VIOLÊNCIA.....	17
1.1 RENÉ GIRARD: VIDA E OBRAS.....	17
1.1.1 Biografia.....	17
1.1.2 Produção Literária.....	19
1.2 LIVROS.....	20
1.2.1 Mentira Romântica e Verdade Romanesca.....	21
1.2.1.1 Modelo e Mediação.....	24
1.2.2 A Violência e o Sagrado.....	27
1.2.3 Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo.....	31
1.2.4 Eu via Satanás cair como um relâmpago.....	35
1.3 PONTOS IMPORTANTES DA PRODUÇÃO INTELECTUAL DE GIRARD.....	37
1.3.1 Conversão, Apocalipse e Satanás	38
1.3.2 Desejo, Conflito e o Bode Expiatório.....	40
1.3.3 Girard e a Antropologia Fundamental.....	41
2 VIOLÊNCIA E TEORIA MIMÉTICA.....	45
2.1 VIOLÊNCIA E SAGRADO.....	45
2.1.1 Sacrifício e Substituição Vitimária.....	46
2.1.2 Sacrifício, Vingança e Sistema Judiciário.....	49
2.1.3 Violência e Sexualidade.....	52
2.2 A CRISE SACRIFICIAL E A TRAGÉDIA GREGA.....	53
2.2.1 Diferenças, Indiferenciação e Dissolução de Categorias.....	55
2.3 A ORIGEM DOS MITOS E RITOS.....	59
2.3.1 Dionísio e as Bacantes.....	61
2.4 DESEJO MIMÉTICO E DUPLO MONSTRUOSO.....	63
2.4.1 Double Bind (duplo vínculo).....	64
2.4.2 Mimesis e Freud.....	68
2.4.3 René Girard e o Estruturalismo.....	71
2.4.4 Unanimidade Violenta.....	75
2.4.5 Sintetizando a Teoria Mimética.....	76
2.5 GIRARD E A VIOLÊNCIA.....	79
3 CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA: MITOLOGIA E TEXTOS BÍBLICOS ..	82
3.1 DESEJO MIMÉTICO E CONTEMPORANEIDADE.....	83
3.1.1 Objeto e Desejo.....	85
3.2 EU VIA SATANÁS CAIR COMO UM RELÂMPAGO.....	86
3.3 MITOLOGIA E TEXTOS BÍBLICOS.....	91
3.3.1 Mitologia.....	93
3.3.2 Textos Bíblicos.....	94
3.4 CICLO MIMÉTICO E ANTIGO TESTAMENTO.....	96
3.4.1 Caim e Abel.....	97
3.4.2 José do Egito: Gênesis 37 a 50.....	98
3.4.2.1 José do Egito no Livro de Gênesis e o Ciclo Mimético.....	99
3.4.2.2 José do Egito e o Mito de Édipo.....	102
3.4.2.3 Comparativo.....	110

3.4.3 Ciclo Mimético no Êxodo.....	111
3.4.3.1 O Decálogo.....	113
3.4.4 A Lei e os Profetas.....	116
3.5 CICLO MIMÉTICO E NOVO TESTAMENTO.....	119
3.5.1 Satanás.....	122
3.6 CRISTIANISMO E O CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA.....	125

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

APÊNDICE

INTRODUÇÃO

A violência é um tema presente no cotidiano das sociedades desde os primórdios das civilizações. Apesar da incidência de práticas violentas na vida diária dos agrupamentos humanos, muitas vezes a compreensão dela não é evidente. Atualmente, a população mundial vive a era do medo, que tem como protagonista o terrorismo, uma violência que afeta o físico e o emocional das pessoas. Assistimos aos noticiários que abordam guerras e conflitos constantes de diferentes gêneros não somente no Oriente Médio, mas também em outras localidades do planeta, como, por exemplo, os confrontos entre policiais e traficantes de drogas nas favelas de nossas cidades. A violência no trânsito, nas escolas, no trabalho, sem falar da complexidade dos problemas em ambientes familiares, muitas vezes de origem ou consequências violentas. A violência está presente nas ações humanas individuais e coletivas, preservadas ou condenadas pelos valores culturais e religiosos.

Optamos, nesta pesquisa, por estudar o tema da violência em René Girard. O que nos motiva **a escolha** deste tema é que, embora vivamos uma época em que há maior controle social e cultural da violência do que em qualquer outro período da história, as pessoas, na sua maioria, não estão conscientes da violência como um todo. Para resolver situações de violência que afetavam todo o grupo, as sociedades primitivas utilizavam os ritos sacrificiais, os quais para apaziguar a tensão social sacrificava-se uma vítima, que, sob o aspecto sagrado, reconduzia as relações sociais à paz novamente. Nesse sentido, era uma mediação externa que resolvia o problema da violência, de forma imperfeita, pois havia necessidade de repetir os sacrifícios. Tanto o rito sacrificial quanto as proibições somente adiam a explosão da violência. Dessa forma, René Girard nos ajuda a compreender a estrutura e o desenvolvimento do ciclo mimético da violência, sob a condução do desejo imitativo (teoria mimética).

Girard nasceu na França em 25 de dezembro de 1923, formou-se em Filosofia em 1941 e especializou-se em Paleografia e História Medieval entre 1943 e 1947, doutorou-se em História nos Estados Unidos da América e atuou nas Universidades de Indiana, Johns Hopkins, do Estado de Nova York, Buffalo e Stanford. Aposentou-se em 1995 e faleceu em 04 de novembro de 2015, em Stanford, na Califórnia, EUA.

Suas principais obras são: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), *A Violência e o Sagrado* (1972) e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978). Além dessas três obras principais, o autor publicou, entre outros, o livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

A teoria mimética é apresentada por Girard a partir da leitura de romances contemporâneos, das pesquisas sobre as sociedades primitivas, das análises dos textos mitológicos e bíblicos, destacando a singularidade da Bíblia, na defesa das vítimas dos processos violentos fundamentados no mimetismo. Girard investiga as estruturas mitológicas antigas, dentre elas, a mitologia grega que, segundo ele, obscurecem a violência sob o impulso da unanimidade. Sob esse contexto literário, é que se desenvolvem as reflexões do presente trabalho.

A violência para Girard está na base da fundação das culturas, como mostra a mitologia. O desejo mimético (imitativo) é a origem da rivalidade e da violência, os fenômenos sociais organizam-se pela relação direta da violência com o sagrado (rito), instrumento regulador que a sociedade faz uso, sob o receio de uma violência que afete a todos. Em seu segundo livro *A Violência e o Sagrado* (1972), o autor francês explica o mecanismo do bode expiatório, analisando uma multiplicidade de discursos: mitos de fundação de comunidades arcaicas e textos mitológicos. Na obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), Girard diferencia os mitos e textos bíblicos, aponta semelhanças entre os dois e, em seguida, destaca a diferença principal entre mito e Cristianismo. Suas reflexões concentram-se no desenvolvimento do ciclo mimético no Antigo e no Novo Testamento.

O tema da violência é fundamental nos escritos do filósofo, antropólogo e crítico literário francês, René Girard. O desejo mimético está nas raízes da violência humana. Na sociedade contemporânea, a violência tem sido uma realidade cada vez mais presente e há uma espiral de violência mimética que não se pode evitar facilmente e se manifesta em diferentes formas: assassinatos, roubos, sequestros, opressões nas relações humanas derivadas das relações de trabalho, posicionamentos políticos, religiosos, etc. A violência é apresentada pelos meios de comunicação de forma espetacular, enfatizando o perigo que circunda a vida do indivíduo, isso é determinante para a forma como as pessoas se comportam umas em relação às outras e como lidam com a violência que é apresentada pela mídia. Temos a violência presente no compartilhamento dos

espaços urbanos, haja vista o comportamento das pessoas no trânsito das pequenas e grandes cidades. A escalada da violência do desejo mimético faz com que em algum momento a sociedade seja ameaçada de desagregação, em virtude da proliferação de rivalidades e conflitos.

Desse modo, compreender o que é e como se dão os mecanismos de violência na sociedade é determinante para o modo como lidamos com os objetos de nossos desejos e como convivemos com as demais pessoas. Para tanto, **o problema** que se apresenta para nossa pesquisa consiste em verificar o que é violência para René Girard sob o prisma da teoria mimética? A violência está na base das estruturas sociais justificada sob a unilateralidade do julgamento e da condenação coletiva para a resolução dos conflitos?

Para tais questões, pressupomos como **hipótese**: a violência sob o impulso da coletividade é fruto do contágio mimético, justificada e obscurecida pela mitologia, conforme análise crítica de Girard. Contudo os textos bíblicos evidenciam o processo violento, chamado ciclo mimético, e demonstram a defesa da vítima e que desautoriza a violência sacrificial, isso aparece nos seguintes textos do Antigo e do Novo Testamento: Caim e Abel (Gn 4), Sacrifício de Isaac (Gn 22), José do Egito (Gn 37 a 50), A saída dos hebreus do Egito (Ex 6-15), Decálogo (Ex 20), Bode expiatório (Lv 16), Amor ao próximo (Lv 19), Injustiça contra a vítima (Sl 35), Oposição dos profetas ao sacrifício (Is 1 e 53, Jr 2 e 6, Os 2, 6, 9 e 10, Am 5 e 6 e Mq 6), Ação de Satanás sobre as relações humanas (Lc 10 e 22, Mc 3), A condenação de Jesus (Lc 23 e Jo 11), Mulher adúltera (Jo 8) e A expiação (Hb 10). A percepção dessas estruturas socioantropológicas, por meio das análises girardianas de textos bíblicos, despertam a reflexão para os ciclos culturais e sociais violentos da atualidade, principalmente os unidos ao fator religioso, que muitas vezes são motores da violência.

A afirmação fundamental da teoria mimética é que nosso desejo não é individual, mas coletivo. A pessoa não deseja a partir de si, não de forma espontânea, aprende-se a desejar a partir do desejo do outro. O desejo humano imita o que o outro deseja, isso cria o conflito, na busca pelo mesmo objeto. O objeto disputado, o desejo sobre ele e os sujeitos tornam-se uma coisa só, não se diferenciam mais, isso é que motiva a violência. A estrutura do desejo é uma estruturação violenta. Para lidar com essa violência estrutural, criou-se nas

sociedades e na fundação dessas os mecanismos sacrificiais de apaziguamento: vítima, ritual e sacrifício. Esse esquema é latente nos ordenamentos sociais.

A compreensão da forma como as sociedades, desde suas origens, estruturam seu ordenamento social passa pela visualização da violência como uma base fundante, conduzida pelos ritos e sacrifícios, os quais precisam para sua modelagem do mecanismo do bode expiatório. Analisar esse sistema das relações humanas é superar o desconhecimento da violência. Compreender a maneira como se desenvolve o desejo humano, baseado no caráter mimético das relações, permite analisar as atitudes pessoais e comunitárias, direcionando a produção cultural com consciência do papel dos seres humanos, no todo social. O desejo está na base da violência, ela é soberana, se os grupos sociais e cada pessoa permitir sua autoridade. Caso contrário, se cada um exercer autoridade sobre ela, não se permitirá sua soberania. Compreender e, sobretudo, não camuflar o *modus operandi* da violência é ter meios de controlá-la.

A partir da compreensão das estruturas da violência, situa-se **os objetivos** desta pesquisa: estudá-la sob a teoria mimética, utilizando as referências de Girard sobre o entendimento do desejo nas eras Contemporânea e Primitiva, destacando a peculiaridade dos textos bíblicos no tratamento das vítimas. Evidenciar as etapas características do ciclo mimético da violência presente nos textos da Sagrada Escritura e mostrar o papel singular da Escritura judaico-cristã, na defesa e preservação da vítima dos mecanismos de violência presentes nos grupos sociais.

A presente pesquisa **justifica-se** pela necessidade de tratar sobre o problema da violência e suas manifestações como sintomas de um mal-estar que subsiste na sociedade. Refletir sobre essa realidade é preocupar-se com o ser humano. As sociedades violentas são um reflexo de uma cultura subjacente às relações sociais que nela intercorrem, se existe violência, ela está nas estruturas violentas que se reproduzem dentro das relações sociais (pobreza, drogadição, exclusão, culturas de violência) e expressam que direitos fundamentais estão sendo negados. Estamos em um contexto de violência estrutural, na forma como se desenvolvem as relações políticas e econômicas; por isso, na atualidade, é fundamental refletir sobre o papel da violência na configuração das sociedades locais e nas relações humanas, em escala

mundial. E, ao falar dessas relações, é preciso analisar elementos fundamentais que determinam o modo de ser e de se relacionar, aqui é o caso de se investigar a forma como vivemos os nossos desejos, e o efeito de nossas atitudes individuais e coletivas sobre o ordenamento social.

A violência analisada, sob a perspectiva de René Girard, apresenta o desejo mimético como a base na qual se desenvolve o mecanismo vitimário, desse nasce a crise mimética. Isso quer dizer que, dentre as capacidades humanas, a mais evidente é a imitação, ou seja, a observação e a reprodução daquilo que foi percebido. Na *Poética*, livro quarto de Aristóteles, lê-se: “O homem é diferente dos demais animais pela sua aptidão na imitação”. A imitação origina cultura, linguagem e violência. Em Girard, esta é explicada pelo mecanismo vitimário: no desejo há essencialmente imitação, imita aquilo que deseja, e o que se deseja torna-se modelo e objeto desejado. Quando há dois desejos para um mesmo objeto, aparece um obstáculo.

Segundo os estudos girardianos, a violência, sob o impulso da coletividade, é fruto do contágio mimético, justificada e obscurecida pela mitologia, conforme análise crítica de Girard, contudo, os textos bíblicos evidenciam o processo violento, chamado ciclo mimético, demonstram a defesa da vítima e desautorizam a violência sacrificial. A percepção dessas estruturas socioantropológicas, por meio das análises girardianas de textos bíblicos, despertam a reflexão para os ciclos culturais e sociais violentos da atualidade, principalmente unidos ao fator religioso e, muitas vezes, os motores da violência nas diferentes configurações das sociedades do século XXI.

A **metodologia** utilizada, na presente dissertação, seguirá os critérios de uma pesquisa bibliográfica descritivo-analítica. A pesquisa bibliográfica é um estudo organizado sistematicamente com base em materiais publicados. A pesquisa será realizada tendo como referência o livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, de René Girard, traduzido por Martha Gambini e publicado em São Paulo pela Editora Paz e Terra, em 1999. A obra de apoio será *A violência e o Sagrado*, de René Girard, traduzida por Martha Conceição Gambini e publicada em São Paulo pela Editora Universidade Estadual Paulista, em 1990. As demais obras serão referenciadas no corpo do texto como apoio conceitual no desenvolvimento dos temas.

A partir de leitura e fichamento das obras, recolheu-se os temas principais para a produção do texto. No desenvolvimento dos capítulos, incluiu-se a contribuição de importantes autores, com os quais Girard dialoga e faz importantes referências, são eles: Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss. A dissertação **estrutura-se** em três partes correspondentes aos capítulos primeiro, segundo e terceiro.

O **primeiro capítulo** apresenta a vida e as obras fundamentais de Girard, bem como as primeiras informações sobre elas. Os três primeiros livros e mais a obra referência da pesquisa são comentadas, junto aos tópicos principais do pensamento girardiano. Destaca-se a biografia de René Girard, com as indicações de sua atuação docente e sua importância para a academia. Informações pertinentes à sua produção literária, enfatizando os livros-eventos publicados em 1961, 1972 e 1978: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Mentira Romântica e Verdade Romanesca), *La violence et le sacré* (A Violência e o Sagrado), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo) e mais a obra de Girard publicada em 1999, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Eu via Satanás cair como um relâmpago), que é o livro referência no desenvolvimento da pesquisa.

A segunda parte do primeiro capítulo é dedicada a sistematizar os tópicos importantes de cada uma das três obras, para explicitar os conceitos fundamentais do pensamento girardiano, tais como: desejo, mimésis (imitação) violência, bode expiatório, sagrado, sacrifício e ciclo mimético. A terceira parte ocupa-se de uma sinopse do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, indicando o que será tratado no terceiro capítulo da dissertação. E, por fim, um destaque a tópicos importantes da forma como Girard conduz as reflexões nas suas produções acadêmicas.

O **segundo capítulo** descreve a teoria mimética de forma mais ampla, com informações sobre as reflexões da obra *A Violência e o Sagrado*, possibilitando a ampliação do estudo sobre a violência. Incluindo ainda uma apresentação básica das contribuições da obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, no estudo da teoria mimética e na reflexão sobre o ciclo mimético da violência, a partir dos textos bíblicos.

O livro *A violência e o Sagrado*, de 1972, é a obra de destaque de Girard. Reflete sobre a rivalidade mimética dentro dos grupos sociais arcaicos e

apresenta o mecanismo do bode expiatório, abrindo possibilidades de compreender, a partir de um novo ponto de vista, a origem da cultura humana, sobre as bases do sagrado e da violência. O conteúdo dessa obra é basilar para estudar sobre o ciclo mimético.

O **terceiro capítulo** apoia-se nas reflexões do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Nessa obra, de 1999, o autor direciona seus esforços em aprofundar os estudos sobre a teoria mimética, dedicando-se à leitura antropológica dos textos bíblicos. Apresentam-se, na última parte da pesquisa, os estudos sobre o ciclo mimético, adentrando, de forma mais específica, à compreensão de Girard sobre a mitologia e os textos da Sagrada Escritura, com destaque ao livro de Gênesis, na história de José do Egito (Gênesis capítulo 37 a 50), no que se refere à violência e ao tratamento da vítima expiatória. Destaca-se a comparação do mito de Édipo e a história de José do Egito, na forma como os textos apresentam o ciclo mimético da violência e como a vítima é tratada.

Um dos tópicos do capítulo avança para a reflexão do ciclo mimético no Novo Testamento, no intuito de correlacionar a importância de se observar, sob a perspectiva teológica, as contribuições integrais, tanto do Antigo como do Novo Testamento, na clarificação dos mecanismos de violência e no modo de se ir além da rivalidade mimética. É o que será brevemente indicado, como o item sobre Satanás, identificado sob a teoria mimética com o próprio ciclo da violência.

E, por fim, um destaque particular nas **considerações finais** é dado ao Cristianismo e ao ciclo da violência, sob a perspectiva da importância e da urgência do cuidado com as vítimas, na atual conjuntura do modo como as sociedades têm se organizado. Lembrando da ação de Jesus em relação aos pobres e excluídos, e a forma como os próprios textos da Bíblia, desde o Antigo Testamento, tratam as vítimas dos ciclos de violência, acrescidos às conquistas históricas na área do Direito e a noção cada vez mais forte de humanitarismo.

1 RENÉ GIRARD E A VIOLÊNCIA

Nesse primeiro capítulo, temos como objetivo sistematizar os tópicos fundamentais para a compreensão geral dos conceitos do pensamento de René Girard. O início do texto apresenta uma sinopse da biografia de *René Noël Théophile Girard* (1923-2015), com os destaques principais de sua vida acadêmica. Dedicamos um tópico mais extenso à sua produção intelectual, suas obras e eventos dos anos sessenta e setenta do século XX, mais o livro base da presente pesquisa, publicado em 1999. Contextualizamos os pontos importantes para a aproximação da leitura e do estudo da teoria mimética¹, a ser desenvolvida no segundo capítulo, como os tópicos desejo, conflito, bode expiatório e os termos que envolvem o pensamento de Girard com a linguagem religiosa-cristã: conversão, apocalipse e Satanás. Alinhado ao desenvolvimento dos próximos capítulos, adiantamos alusões importantes às reflexões básicas da investigação antropológica girardiana.

1.1 RENÉ GIRARD: VIDA E OBRAS

1.1.1 Biografia

René Girard nasceu na cidade de Avignon na França no dia 25 de dezembro de 1923, filho de *Marie-Thérèse Fabre de Loye* e *Joseph Girard*, seu pai era o curador de um famoso museu da cidade, o Palácio dos Papas (*Palais des Papes*), Joseph era arquivista-paleógrafo. Girard escolheu a mesma atividade profissional de seu pai. Em Paris, graduou-se em Filosofia em 1941, estudou também de 1943 a 1947 na *École Nationale des Chartes*, tornando-se especialista em Paleografia e História Medieval, com a tese “*A vida privada em Avignon na segunda metade do século XV*”. A *École des Chartes* foi e continua sendo uma escola de excelente nível em ciências auxiliares da história.²

¹ Ponto central da produção e do pensamento de René Girard, a teoria mimética afirma que o desejo humano é resultado da presença de um mediador, o desejo é sempre mimético (imitativo), nosso desejo é guiado pela imitação, desejamos indiretamente, sempre por meio de outro. O desejo humano é coletivo, dependente, ao contrário daquilo que aprendemos de que desejamos de forma autônoma e livre, influência do romantismo (GIRARD, 1961/2009 p.17-18).

² Sobre o *École Nationale des Chartes* consulte o site: <<http://www.enc-sorbonne.fr/>>.

Girard viveu a experiência de ver seu país ocupado durante a segunda guerra mundial (1939-1945), o que teve forte influência na sua maneira de ver o mundo. Em 1947, Girard mudou-se para os Estados Unidos e doutorou-se em História pela Indiana University em 1950, com a tese intitulada “*França na opinião dos norte-americanos, 1940-1943*”. Nos Estados Unidos da América, construiu sua vida e sua carreira acadêmica, desenvolvendo seu trabalho como professor nas Universidades de Indiana, Johns Hopkins, na Universidade do Estado de Nova York, Buffalo e Stanford.

A base de sua atividade magisterial foi a crítica literária associada aos cursos sobre literatura Francesa, foi ele quem levou o estruturalismo³ para os ambientes acadêmicos estadunidenses. Nas suas obras, Girard desenvolveu a teoria mimética e produziu críticas a Sigmund Freud sobre a concepção do desejo; a Claude Lévi-Strauss na interpretação dos mitos e a Karl Marx referente ao determinismo econômico. Aposentou-se em 1995 em Stanford, onde exercia a função de professor de Língua, Literatura e Civilização Francesa, logo após, em 1996, ganhou o Prêmio de Filosofia da Academia Francesa.

Em março de 2005, René Girard foi escolhido para integrar essa mesma Academia, no dia 15 de dezembro do mesmo ano passou a ocupar a cadeira 37, anteriormente ocupada pelo padre *Ambroise-Marie Carré*. Durante a cerimônia, o filósofo *Michel Serres* denominou Girard como “novo Darwin das ciências humanas”, e o historiador *Pierre Chaunu* definiu-o como “Albert Einstein das

3 Entende-se por este termo todo método ou processo de pesquisa que, em qualquer campo, faça uso do conceito de Estrutura em um dos sentidos esclarecidos. Esse termo nasceu na Gestalt e na linguística, em que o Estruturalismo foi defendido pelos russos R. Jakobson, N. Trubetzkoy e inúmeros outros. Em antropologia, o ponto de vista estruturalista foi introduzido por Radcliffe-Brown, no prefácio da obra *African Systems of Kinship and Mariage* (1950), tendo sido difundido na antropologia moderna por Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale*, 1958, espec. cap. XV). Também houve tentativas de estendê-lo a todas as Ciências Humanas. Em sua exigência mais geral, o Estruturalismo não só tende a interpretar um campo específico de indagação em termos de sistema, como também a mostrar que os diversos sistemas específicos, verificados em diversos campos (por exemplo, antropologia, economia, linguística), correspondem-se ou têm características análogas. Lévi-Strauss, por exemplo, julga possível que uma mesma estrutura possa ser encontrada em três níveis da sociedade: no sentido de que as normas de parentesco e de casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, assim como as normas econômicas servem para assegurar a comunicação de bens e dos serviços, e as normas linguísticas, a comunicação das mensagens (*Anthropologie structurale*, cap. III, p. 95). (ABBAGNANO, 1985, p. 385).

ciências do homem”. Até próximo a sua morte, Girard integrou debates interdisciplinares e dedicou-se à análise sobre questões contemporâneas, como crise ecológica, distúrbios alimentares, religião, terrorismo, entre outras. Faleceu em 04 de novembro de 2015, em Stanford, na Califórnia, EUA.⁴

René Girard é considerado um importante filósofo e antropólogo, autor de muitas produções sobre história medieval e moderna, literatura, religiões primitivas e textos bíblicos. Deixou importantes contribuições para o estudo da antropologia, da violência e da religião e provocou uma revolução na forma de estudar a antropologia, literatura comparada, história das religiões e a psicanálise, sob o prisma da teoria mimética. Ele procurou explicar o que são os seres humanos, como se desenvolvem nossos sistemas culturais e como acontecem as mudanças socioculturais, a partir da violência e do sagrado.

Girard desenvolveu a teoria mimética do desejo, explicando os mecanismos vitimários⁵ pelos quais perpassa a conjuntura social dos grupos humanos, e como estes elegem o bode expiatório⁶ sobre o qual recai a violência da coletividade. Essa percepção está presente sob diferentes enfoques em todos os seus escritos e será explicitada a partir do conhecimento da estrutura conceitual das principais produções literárias do autor.

1.1.2 Produção Literária

Girard desenvolveu muitas obras ao longo de sua atividade acadêmica. Os três livros produzidos durante as décadas de 60 e 70, que constituem a base de seu pensamento são *Mensonge romantique et Vérité romanesque* (Mentira

⁴ Publicações e comentários sobre René Girard, de João Cezar de Castro Rocha. Disponível em: < http://www.renegirard.com.br/sobre_renegirard.shtml>. Acesso em: 18 nov. 2015.

⁵ O mecanismo vitimário é a forma pela qual os grupos sociais primitivos, primeiramente, encaminham a resolução dos conflitos, é o processo que culmina no ‘todos contra um’, nesse esquema está presente a crise mimética que leva à rivalidade e à eleição da vítima, que, uma vez sacrificada, resolve mesmo que temporariamente a tensão dos conflitos (GIRARD, 1978/2009 p. 45-52).

⁶ A vítima eleita pelo grupo sobre o qual recai todo o ímpeto de violência e que após o sacrifício assume um caráter transcendental, por ter sido o ponto de reorganização que supera a crise violenta do grupo. Girard refere-se ao bode expiatório utilizando os aspectos semânticos do termo em outros idiomas: *Caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego apompaios, ‘que afasta as pragas’ [...] *bouc émissarie*, em francês [...] *scapegoat*, em inglês, no *Sündenbock* alemão (GIRARD, 2009 p. 169-170).

Romântica e Verdade Romanesca), publicado, em 1961, pela Editora Bernard Grasset & Fasquelle, de Paris, traduzido para o Português, em 2009⁷, por Lilia Ledon da Silva e publicado pela Editora É realizações, de São Paulo. *La Violence et le sacré* (A Violência e o Sagrado), publicado, em 1972, pela Editora Bernard Grasset & Fasquelle, de Paris, traduzido para o Português, em 1990, por Martha Conceição Gambini e publicado pela Editora Universidade Estadual Paulista, é um dos livros mais conhecidos de Girard em Língua Portuguesa. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo), publicado, em 1978, pela Editora Bernard Grasset & Fasquelle, de Paris, traduzido para Português, em 2008, por Martha Conceição Gambini e publicado pela Editora Paz e Terra, de São Paulo. Versão Inglesa: *Things Hidden since the foundation of the world* (Stanford, Stanford University Press, 1987).

Da produção literária de Girard destacam-se outras importantes obras, livros, artigos e entrevistas, que foram publicados até 2008, a contar das primeiras publicações. Desde 1953, foram cinco décadas e meia de intensa produção. Próximo ao século XXI, Girard produz *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (*Eu via Satanás cair como um relâmpago*), publicado, em 1999, pela Editora Bernard Grasset & Fasquelle, de Paris, traduzido para o Português por Martha Conceição Gambini e publicado pela Editora Paz e Terra, de São Paulo, em 2012. Versão Inglesa – *See Satan fall like lightning* (Nova York, Orbis, 2001). As três primeiras produções de Girard, os “livros-eventos”⁸ (*Sic*), são fundamentais para o desenvolvimento de todo corpo conceitual nas décadas seguintes.

1.2 LIVROS

As três produções publicadas em 1961, 1972 e 1978 são os “livros-eventos”, assim denominados pelo estudioso de René Girard no Brasil, professor João Cezar de Castro Rocha. Cada um dos três livros mostra uma intuição

⁷ As obras utilizadas neste trabalho são as traduções em Português. Para citação de referência, a menção é ao ano de publicação na edição brasileira.

⁸ Conforme João Cezar de Castro Rocha, no seu livro *Culturas shakespearianas?: Teoria Mimética y América Latina*. México: Sistema Universitário Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrera, 2014.

fundamental de René Girard e, por isso, é fundamental a apresentação dos conteúdos abordados em cada uma delas, juntamente com o livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, publicação de 1999.

1.2.1 Mentira Romântica e Verdade Romanesca

Mentira Romântica e Verdade Romanesca, de 1961, é o primeiro livro de Girard, o qual ele expõe uma leitura peculiar de alguns romances modernos, refletindo a partir deles sobre a dinâmica do desejo mimético⁹, que ainda não tem esse nome, mas sim desejo “triangular”¹⁰ (título do primeiro capítulo do livro). É o início das reflexões e dos debates sobre a teoria mimética e como ela está estruturada. Nessa obra, Girard apresenta sua intuição básica e as considerações sobre o ser humano, destacando a centralidade do desejo na perspectiva das relações triangulares (sujeito, mediador e objeto): este conceito se faz presente também nas obras posteriores.

René Girard interage no seu primeiro livro com os seguintes autores: Miguel de Cervantes e Saavedra (1547-1616), espanhol autor de *Don Quijote de La Mancha*, importante obra da literatura espanhola; Gustave Flaubert (1821-1880), francês, autor de *Madame Bovary*, escrito em 1844, é um romance realista de críticas aos valores burgueses e românticos da época; Stendhal Henri-Marie Bayle (1783-1842), francês, autor de *Le Rouge et le Noir (O Vermelho e o Negro)* e *La Chartreuse de Parme (A Cartuxa de Parma)*; escritor conhecido pela especialidade em analisar os sentimentos dos personagens de suas tramas; Marcel Proust (1871-1922), francês, autor de *À la recherche du temps perdu (Em Busca do Tempo Perdido)*, uma publicação em sete volumes entre 1913 e 1927; Fiódor Dostoiévski (1821-1881), importante escritor russo,

⁹ O desejo mimético é a afirmação de que nossos desejos são imitativos (*mimésis*), dependem sempre do outro, de um terceiro, nosso desejo não é autônomo e individual, mas dependente e coletivo. Na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard dedica todo o capítulo primeiro do *Livro III: Psicologia Interdividual para trabalhar no diálogo com Oughourlian e Lefort* sobre o desejo mimético, *mimésis*, dinâmica do desejo, crise mimética, mundo moderno, etc.

¹⁰ Forma como Girard denomina o que posteriormente será definido como desejo mimético ‘Desejo triangular’ é o termo utilizado pelo autor em seu primeiro livro: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, inclusive como título do primeiro capítulo do livro.

considerado fundador do existencialismo, autor de *Memórias do Subsolo*, *Crime e Castigo*, *o Idiota*, *os Demônios e Irmãos Karamazov*, entre outras obras.

O texto da obra está dividido em doze capítulos, tratando dos seguintes temas: O desejo “triangular”; Os homens serão deuses uns dos outros; As metamorfoses do desejo; O amo e o escravo; O vermelho e o negro; Problemas de técnica em Stendhal, Cervantes e Flaubert; A ascese do herói; Masoquismo e sadismo; Os mundos proustianos; Problemas de técnicas em Proust em Dostoiévski e O apocalipse dostoievskiano.

Cervantes, Dostoiévski, Flaubert, Stendhal e Proust são autores, nos quais Girard percebeu equivalência na apresentação de como os personagens vivem seus desejos, são escritores romanescos, conforme ele os nomeou, diferenciando-os dos românticos. Romanescos são autores, cujos personagens de suas tramas desejam algo (coisa, pessoa, posição social, etc.) com a interferência de terceiros, de outros, o desejo é indireto. Românticos são autores, cujos personagens desejam como se fossem proprietários do próprio desejo, de forma autônoma e neutra, sem dependência e influência externa, o desejo é direto.

Sob a perspectiva dos textos produzidos pelos escritores romanescos, sempre há a influência de um terceiro na definição do desejo: a família, os amigos e as pessoas consideradas modelos ideais. Essa influência de um terceiro caracteriza o que Girard define como desejo “triangular”, ou seja, as relações humanas são triangulares: a presença do outro motiva os desejos; as relações amorosas são os exemplos mais evidentes disso. O desejo possui uma intensidade marcada pela relação que uma pessoa estabelece com seu modelo, isso quer dizer, que o desejo varia conforme o tipo de relação que a pessoa vive com seu mediador. A variação do desejo está diretamente relacionada ao aumento, à diminuição ou à extinção da admiração e da paixão que leva a adotar um modelo como ideal para ser seguido¹¹.

¹¹ Esse é o procedimento trazido à luz na prosa dos grandes autores, ou seja, o desejo é sempre mediado, ele supõe uma complexa relação triangular, em vez de anunciar o contato direto entre dois ‘corações simples’. Ao contrário do lugar-comum, tornado dogma com a avalanche ideológica representada pelo Romantismo, em briga de marido e mulher sempre alguém meteu a colher (GIRARD, 2009, p.16).

Os românticos colocam em seus enredos personagens que buscam coisas e pessoas, a partir de uma vontade individual e original, sem nenhum tipo de influência. A subjetividade está centrada na pessoa, não é dependente, basta-se a si mesma, não há lugar para os fatores externos, entendem o desejo como vínculo apenas entre duas pessoas. Duas pessoas que imediatamente ao se conhecerem apaixonam-se, e quando há presença de outros são apenas empecilhos que devem ser superados (como os familiares e pessoas contrárias à relação amorosa, etc.). No romantismo, oculta-se o mimetismo e esconde-se o mediador. Os romanescos mostram personagens com sentimentos de todos os tipos, marcados pela mediação daquilo que as outras pessoas têm ou são, apresentam o mimetismo e a atuação do mediador, bem como o resultado da mediação.

Segundo Girard, ser autônomo e livre ao fazer uma escolha não é real, é ilusório. A mentira romântica é obscurecer a figura do mediador e teorizar que o desejo é livre e espontâneo, podemos sim escolher aquilo que desejamos, mas mesmo assim escolhemos com base no que os outros desejam. O desejo enquanto fenômeno humano é triangular: eu, o objeto e o outro. Por isso, o ser humano é incapaz de desejar por si mesmo, o que desejamos tem de ser desejado também por outro, por um terceiro. Isso, por exemplo, está presente na busca pelos contos de cavalaria de Dom Quixote, que tem por modelo *Amadis de Gaula*; Sancho Pança tem e Dom Quixote por modelo. “A obra de Cervantes é uma longa meditação acerca da influência nefasta que podem exercer, uns sobre os outros, os espíritos mais sãos” (GIRARD, 2009, p. 27).

Madame Bovary, da autoria de Flaubert, apresenta uma mulher que se inspira em heroínas presentes em sua imaginação, alimentada por leituras que impedem sua capacidade de discernimento da realidade e produz uma autoimagem que não corresponde ao que ela realmente é. Percebe-se claramente a função do outro na determinação do desejo, a partir da literatura.

Stendhal, em *O Vermelho e o Negro*, descreve personagens como Matilde que procura pessoas modelos no histórico familiar, Julien que tenta imitar Napoleão e a obsessão de Rênal para com Valendod. Nos romances de Cervantes e Flaubert, os mediadores estão em uma dimensão distante dos personagens, dos sujeitos, pertencem a universos diferentes, contudo, em Stendhal sujeitos e mediadores estão bastante próximos.

O auge da percepção da verdade romanesca, para Girard, está no livro *Em busca do Tempo Perdido (À la recherche du temps perdu)*, de Proust, um livro sobre espaço, tempo e memória. É um escrito extenso publicado entre 1913 e 1927, composto de diferentes histórias, com diferentes personagens, em tramas de amor, inveja e ciúmes, durante a *Belle époque* francesa¹².

Dostoiévski, em *Memórias do Subsolo*, mostra o mais intenso da mediação interna, seus personagens vivem uma contradição de sentimentos e uma violência que escapa ao controle. Os personagens de Proust e Dostoiévski querem ser como seus mediadores, não aceitam a si próprios, renunciam a sua individualidade porque ser o outro é mais interessante (GIRARD, 2009). É a construção e a utilização dos conceitos de modelo e mediação.

1.2.1.1 Modelo e Mediação

Desejamos de forma indireta e nossos desejos sofrem determinação das redes de relacionamento em que nossa vida está envolvida. Na perspectiva da teoria mimética, o nosso desejo está relacionado ao desejo de outro. O caráter mimético do desejo leva à consciência da dependência do desejo em relação a um mediador, o outro, contudo, o que aprendemos na verdade é a reproduzir comportamentos e adotar modelos, como expressões de um desejo autônomo (GIRARD, 2009). Isso tem uma conotação espantosa, pois coloca a autonomia dos desejos na categoria de ilusão e confunde as certezas, colocando em evidência que podemos gostar e deixar de gostar de algo ou alguém, também por influência desse alguém, ou de outrem.

A adoção de um modelo faz com que a pessoa deseje aquilo que o modelo deseja, potencializando competições e conflitos. Elegemos modelos e também somos eleitos, sentimo-nos inseridos nas tramas e redes de mediações, conflitos e rivalidades, que pedem o controle da violência derivada, objetivando a sobrevivência dos sujeitos.

¹² Redescobrir o tempo é acolher uma verdade de que a maioria dos homens passa toda a vida fugindo, é reconhecer que sempre se copiou os outros, a fim de parecer original aos olhos deles e aos seus próprios. Redescobrir o tempo é abolir um pouco de seu orgulho (GIRARD, 2009, p. 61).

O modelo escolhido é praticado nas opções, escolhas e gostos e media o desejo, mediação que pode ser interna e externa. Nos escritos analisados por Girard, os autores destacam muito a mediação do desejo no contexto de relações amorosas. Na mediação externa, o modelo está longe, não é do círculo próximo de convivência, imitá-lo e querer as mesmas coisas não trará conflito, ou qualquer tipo de rivalidade, as consequências da imitação são pacíficas. Na mediação interna, o modelo é próximo, convive com o sujeito, ambos desejam as mesmas coisas, a possibilidade do conflito e da crise mimética violenta é mais real e evidente.

As rivalidades presentes no conflito pelo desejo do mesmo objeto são identificadas por Girard nos primórdios dos grupos sociais, quando não temos ainda o registro de instituições formais de regulação social. Ele percebe ali a vingança e o ressentimento como as formas de gerenciamento dos conflitos, as quais os sujeitos esquecem o objeto da disputa e agridem-se. A violência entre os seres humanos está ligada a essa realidade da condição humana: a tensão social é um conceito permanente na produção literária girardiana, que direciona as reflexões filosóficas, antropológicas e religiosas sobre as rivalidades e os conflitos do homem e da mulher em sociedade.

O desenvolvimento da imitação, do seguimento de um modelo desperta no sujeito, como seguidor e discípulo de alguém, uma mistura de admiração, entrega, abnegação em favor dos desejos e ideias do modelo, bem como a raiva, o ressentimento, a sensação de desprezo, quando não é possível realizar tal desejo. O sujeito pode perceber seu modelo como obstáculo para realizar seu desejo, nisto temos o ódio, a insatisfação que a admiração gera. Segundo Girard, “quem odeia, odeia primeiramente a si mesmo em razão da admiração secreta que seu ódio encobre” (GIRARD, 2009, p. 34). Uma alteração de tempo, o ressentimento, o ódio são a dissimulação da imitação, a tentativa de mostrar que o modelo é o usurpador de um desejo original, que outrora pertencia ao sujeito (GIRARD, 2009).

O ressentimento, conforme Girard, não permite entender a centralidade da imitação na origem do desejo. O ser humano é orgulhoso para admitir que imita o desejo alheio. A mediação interna é expressa na forma de ciúme, inveja

e ódio que obscurecem a *Mimésis*¹³ do desejo, sua dinâmica triangular e as rivalidades. O ciúme é a inclinação forte e quase sem controle em querer o que o outro quer. Na inveja, o outro é o ponto de referência para a pessoa se autoavaliar. É a ilusão romântica, como a vaidade expressa nos romances de Stendhal, o vaidoso considera-se original e espontâneo, o desejo dele é natural e subjetivo.

Na leitura dos romances, Girard delimita no desejo o sujeito, o mediador e o objeto referente ao processo de estruturação da violência entre os seres humanos. Apresenta a literatura como espaço de busca do conhecimento sobre como se desenvolve a sociedade, sob o foco da mediação e da violência, especificando a dinâmica: sujeito, mediador e objeto, e enfatiza a importância de uma conversão ética. Girard contribui para a superação do ideal romântico e da ilusão da originalidade do desejo, iluminando a realidade do mimetismo e expondo a dinâmica do sujeito, mediador e objeto. De acordo com Girard, “quanto mais o mediador se aproximar do sujeito desejante, mais as possibilidades dos dois rivais tendem a se confundir e mais o obstáculo que eles opõem um ao outro se torna intransponível” (GIRARD, 2009, p. 49).

Para Girard, Shakespeare consolidou uma definição do que seria o ciclo mimético¹⁴ da violência, na obra *Hamlet*, uma obra atual pela forma como aborda as questões básicas da humanidade, como a dúvida, a vingança e o desespero, na figura do príncipe Hamlet.

Com isso, Girard contribuiu para iluminar o conhecimento que a humanidade tem de si e despertar para a reflexão sobre o que realmente está na base das escolhas tidas como inteiramente livres. Girard retoma o tema da consciência sobre o desejo presente na filosofia grega: nosso desejo não é original (Aristóteles), assumir a consciência dessa realidade é contribuir para o

¹³ Mimésis é o termo de origem grega, cujo significado está relacionado à capacidade humana de imitação, de reproduzir algo. Sob a perspectiva filosófica aristotélica, a mimésis está na base das artes. Em Platão, temos a imitação como realidade, tudo para ele é imitação do mundo das ideias, “Se a mimésis de apropriação divide, fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um único e mesmo objeto de que todos querem se apropriar, a mimésis do antagonista, necessariamente, reúne, fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um mesmo adversário que todos querem abater” (GIRARD, 2009 p. 48).

¹⁴ Desenvolvimento da escalada da violência, no qual o desejo mimético produz a rivalidade que, no auge da tensão violenta, elege a vítima como ponto de resolução via sacrifício, e sob a qual o rito e mito sacraliza o apaziguamento dos conflitos (GIRARD, 1978/2009, p. 45-52).

apaziguamento dos conflitos e das rivalidades, superando o conceito de pureza e originalidade do desejo, e compreendendo a força da influência alheia naquilo que queremos.

Girard apresenta duas importantes descobertas: a característica mimética do desejo humano e o mecanismo do bode expiatório. A segunda é a forma como as sociedades se reestruturam, uma vez que os grupos sociais tornam-se vulneráveis à desagregação diante do resultado das rivalidades entre as pessoas e seus modelos.

A violência, a tensão das rivalidades é direcionada a um membro do grupo, sacrificado para o alívio das tensões. O autor desenvolve a teoria mimética, agrupando os comportamentos das sociedades primitivas (*A Violência e o Sagrado*) e modernas (*Rematar Clausewitz*). Na sua primeira obra, em 1961, melhora a percepção sobre a forma do agir humano, ampliando a reflexão sobre o desejo mimético, com a literatura, a antropologia e a história, no livro *A Violência e o Sagrado*; com geopolítica e história, no livro *Rematar Clausewitz*, e com a religião, nos livros *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo e Eu via Satanás cair como um relâmpago*.

A literatura utilizada, sob a perspectiva da mediação, é o ambiente propício para a reflexão sobre relações pessoais, sociais e políticas, vinculadas à violência e aos mecanismos de controle dela. A literatura torna-se sob as intuições girardianas uma ciência, pois permite analisar a sociedade nas perspectivas filosóficas antropológicas, históricas e da religião.

1.2.2 A Violência e o Sagrado

A Violência e o Sagrado, de 1972, é a obra de destaque do pensamento de Girard, ele estabelece um diálogo com as obras de Sigmund Freud (1856-1939), com pensadores estruturalistas e com temas da Antropologia Cultural. Reflete sobre a rivalidade mimética presente nos grupos sociais arcaicos e apresenta o mecanismo do *bode expiatório*, possibilitando compreender, a partir de um novo ponto de vista, a origem da cultura humana, sobre as bases do sagrado e da violência. Os temas discutidos nos capítulos do livro são: Sacrifício; Crise sacrificial; Édipo e a vítima expiatória; A gênese dos mitos e dos rituais;

Dionísio; Desejo mimético e duplo monstruoso; Freud e o complexo de Édipo; Totem e tabu e as interdições do incesto; Lévi-Strauss, Estruturalismo e as regras do casamento; Os deuses, os mortos, o sagrado, a substituição sacrificial e a unidade dos ritos.

Na sua segunda obra, a reflexão verte sobre diferentes discursos: as narrativas míticas das sociedades primitivas, os textos da mitologia grega e os textos contemporâneos. A violência, como força desagregadora, é apresentada na primeira obra, na segunda o tema está concentrado nas formas de controlar a crise mimética que desencadeia a violência e na demonstração de como funciona o mecanismo do bode expiatório.

Girard centraliza seus argumentos naquilo que ele considera como acontecimentos primeiros do desenvolvimento das civilizações: a violência é a ação fundante, juntamente com o sagrado, esta premissa permite rever, sob o prisma antropológico e religioso, a mensagem dos mitos e rituais. A obra *A Violência e o Sagrado* é escrita em forma de ensaio, reúne diferentes manifestações de diversas culturas, sinaliza como uma tem relação com a outra e apresenta uma teoria sobre a cultura como padrão de estudo e reflexão. Esse modo de escrever era uma forma comum entre os críticos literários, e assim fizeram outros autores também, como James Frazer¹⁵, Roland Barthes¹⁶ e Northrop Frye.¹⁷

A crítica literária tem por característica reunir um grupo de textos sem utilizar teorias formais, mas sim um padrão de interpretação, é um processo diferente do que faz um etnólogo, por exemplo. Contudo, Girard procurou, mesmo utilizando o ensaio, formular uma teoria cultural, ao apresentar elementos como o desejo triangular, a rivalidade entre os personagens dos mitos gregos e os ritos sacrificiais. Essa tentativa de interpretar e mostrar as semelhanças culturais é que, a princípio, atribuem à obra a tentativa de formular uma explicação sobre a gênese da cultura, mesmo tendo claro que a intenção

¹⁵ James George Frazer (1854 a 1941), importante antropólogo escocês do começo dos estudos modernos sobre religião comparada e mitologia.

¹⁶ Roland Barthes (1915 a 1980), escritor, filósofo, sociólogo, semiólogo e crítico literário francês, fazia parte do estruturalismo, desenvolveu estudos sobre a semiótica em revistas e propagandas e sobre os sistemas de códigos veiculados às pessoas, como padrões a serem adotados.

¹⁷ Herman Northrop Frye (1912 a 1991), importante crítico literário canadense, um destaque do século XX. Em seu livro *Anatomia da crítica*, argumenta que determinados símbolos e arquétipos estão presentes em todas as literaturas.

do autor não era produzir uma obra magna, mas demonstrar esse processo de leitura, interpretação e alinhamento de características comuns aos textos trabalhados. Para Andrade (2011), a obra *A Violência e o Sagrado* apresenta, mas não formaliza, uma teoria cultural.

Servindo-se do mesmo método do primeiro livro, Girard utiliza-se da literatura e da etnologia para tratar da questão referente à violência presente na humanidade, ele segue um esquema comparativo, buscando tópicos comuns à variedade das culturas, por meio de seus mitos, folclores e lendas. No livro *A Violência e o Sagrado* não encontramos apenas a identificação dos mecanismos de violência, mas a tentativa de uma prevenção da destruição da humanidade pelo poder desagregador da violência. E mais ainda: a constatação de uma forma de violência presente em todos os povos: o sacrifício violento, mais ou menos intenso. Referente a isso, os textos fazem interlocução com Evans Pritchard¹⁸, Joseph de Maistre¹⁹, Marcel Mauss²⁰ e Alfred Radcliffe-Brown²¹.

Para refletir sobre parricídio e incesto, Girard instaura um diálogo com Sigmund Freud (1856 a 1939) e enfatiza a etnologia presente no livro *Totem e Tabu*. Nesse sentido, Girard escreve sobre a necessidade da superação das ideias do complexo de Édipo e a importância de assumir o caráter imitativo dos conflitos, da linha condutora da sociabilidade e da fundação da cultura. Com Claude Lévi-Strauss²² e as críticas ao estruturalismo, a linguagem sobre o parentesco é analisada a partir dos seguintes temas: casamento, trocas matrimoniais, mediações sociorreligiosas e a perspectiva universalista das

¹⁸ *Evans Pritchard* (1902 a 1973), antropólogo inglês, teve papel fundamental no desenvolvimento da Antropologia Social.

¹⁹ *Joseph de Maistre* (1753 a 1821), escritor, advogado, diplomata e filósofo. Contrarrevolucionário, defendia que os governantes (monarcas) que baseavam-se na religião cristã poderiam organizar as sociedades e evitar as desordens.

²⁰ *Marcel Mauss* (1872 a 1950), antropólogo e sociólogo francês, considerado o pai da etnologia francesa. Sobrinho de Émile Durkheim.

²¹ *Alfred Radcliffe-Brown* (1881 a 1955), etnógrafo e antropólogo britânico, desenvolveu uma teoria estruturo-funcionalista sobre a sociedade, que se opunha ao funcionalismo de Bronislaw Malinowski.

²² *Claude Lévi-Strauss* (1908 a 2009), filósofo, antropólogo e professor francês. Atribui-se a ele a fundação da antropologia estruturalista, por isso, uma importante referência intelectual do século XX. Foi contrário às categorizações culturais da época: superiores e inferiores, civilizados e selvagens.

relações de parentesco. Para ele, o estruturalismo esconde a realidade da violência, na formalização dos sentidos atribuídos à organização social.

A violência original, intestina, pedra angular do pensamento girardiano, torna explícito um jogo diabólico que exige a intermediação de heróis míticos, deuses e ancestrais divinizados a quem é atribuída a encarnação imaginária da violência. Mas a violência é de todos e está em todos. Mesmo que o sistema judiciário contemporâneo acabe por racionalizar toda a sede de vingança que escorre pelo poros do sistema social, parece ser impossível não ter que se usar da violência, quando se quer liquidá-la e é exatamente por isso que ela é interminável. Tudo leva a crer que os humanos acabem sempre engendrando crises sacrificiais suplementares, que exigem novas vítimas expiatórias para as quais se dirige todo capital de ódio e desconfiança que uma sociedade determinada consegue pôr em movimento (GIRARD, 1972/1990, p. 9).

O desenvolvimento das reflexões de Girard direciona-se à esfera religiosa e procura desconstruir o conceito presente no século XX de que o sentido religioso é apenas uma dimensão, além do inteligível e relegado à esfera privada, intimista. O autor amplia e revê essa compreensão do fenômeno religioso, a partir de uma complexidade de fatores, ações, estruturas, ritos, jogos sociais, preceitos, crenças e valores, que estão ao redor de determinado uso das vítimas, nos mecanismos de violência. Essa nova interpretação da religião vai na contramão da tendência de considerá-la um tema secundário, de dimensões incompreensíveis e ilógicas. Baseado nessa perspectiva, para Girard, o fenômeno religioso não é alheio às questões sociais e à estruturação da sociedade, ele é, na verdade, estruturante.

Em 1966, Girard obteve dois contatos, por meio de suas leituras com os autores Carl Jung (1875-1961), fundador da psicologia analítica, e Joseph Campbell (1904-1987), pesquisador estadunidense de religião comparada e mitologia. Esses autores consideravam os mitos uma fonte abrangente de sabedoria, que poderia se aplicar a todos os seres humanos. A publicação de *A Violência e o Sagrado* mostra a rejeição de Girard a esse princípio, pois para ele os mitos não são fontes de sabedoria, mas o contrário são relatos distorcidos da intenção e da utilidade dos sacrifícios, que escondiam as verdadeiras manifestações da natureza humana. O mito de Édipo é um exemplo dessa perspectiva sobre os mitos.

Historicamente, em 1972, o ano em que foi publicada *A Violência e o Sagrado*, era um período difícil no contexto mundial. Vivia-se uma atmosfera de ameaça e destruição mundial, diante do uso das tecnologias nucleares. Temia-se uma autodestruição provocada pelas potências capitalistas (EUA) e socialistas (URSS). Completava-se dez anos da instalação de mísseis nucleares soviéticos em Cuba. Os acadêmicos debatiam como seria possível harmonizar os conflitos, para não haver uma catástrofe mundial. Sob este cenário histórico é que Girard escreve e publica sua segunda obra e, na contramão dos colegas de academia, afirma que a preocupação com a violência não é uma questão do século XXI, mas da humanidade em todos os períodos da história, desde o seu surgimento. Os mísseis soviéticos eram uma expressão em proporções mundiais dessa preocupação (ANDRADE, 2011).

A terceira obra literária de Girard é *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, de 1978, é a produção em forma de diálogo que prima pela sistematização de seu pensamento. Nela, o autor sistematiza a teoria mimética, estruturando conceitualmente sua teoria sobre o desejo humano e a cultura, e sobre a violência na fundação das culturas. Para tanto, utiliza textos da Sagrada Escritura. Em 1999, com a publicação de *Eu via Satanás cair como um relâmpago* temos uma abordagem mais ampla da identificação do ciclo mimético na Bíblia.

1.2.3 Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo

Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo, de 1978, é um sistematizado diálogo sobre a teoria mimética e sobre a culpabilidade da vítima e a crença que possibilita seu sacrifício, baseada na ignorância (*méconnaissance*). Girard discute os temas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort. Jean-Michel Oughourlian (1940), psicólogo e neuropsiquiatra francês, também escritor e filósofo, colaborador de René Girard no desenvolvimento e na aplicação da teoria mimética. A partir de 1970, dedica-se a aplicar a teoria de Girard nos campos da psicopatologia, psiquiatria e psicologia. Guy Lefort, médico e psiquiatra, autor de muitas obras científicas.

O título da obra é referência ao verso 2 do salmo 78, que aparece no evangelho de Mateus, no capítulo 13, verso 35, “*abrirei a boca em parábolas;*

proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo”, aludindo à revelação do assassinato fundador (GIRARD, 2008, p.14).

O autor discute a diferença entre os textos míticos e os textos da Bíblia ao redor do entendimento da culpa ou inocência da vítima. Os mitos apresentam sociedades que acreditam e atribuem uma culpa às vítimas pelos problemas e crises sociais, o que justifica a necessidade de sacrifício para reconstruir a ordem social.

Aparece aqui o início dos diálogos com os textos bíblicos, nos quais, segundo Girard, destaca-se a inocência da vítima e a denúncia da violência contra ela. Na forma de conversa, Girard apresenta as linhas de sua produção intelectual sobre a violência presente no ser humano, destacando a singular importância dos textos bíblicos na defesa da vítima.

A obra está organizada em três grandes temas:

Livro I – Antropologia Fundamental.

Livro II – Escritura Judaico-Cristã.

Livro III – Psicologia Interindividual.

Nos capítulos, são desenvolvidos os seguintes temas: O mecanismo vitimário, Fundamento religioso, Gênese da cultura e das instituições, O processo de hominização, Os mitos, O linchamento fundador camuflado, Os textos de perseguição, Coisas ocultas desde a fundação do mundo, Leitura não sacrificial do texto evangélico, Leitura sacrificial e Cristianismo histórico, O *logos* de Heráclito e o *logos* de João, O desejo mimético, O desejo sem objeto, Mimésis e sexualidade, Mitologia psicanalítica e Para além do escândalo. A divisão da obra em livros, capítulos e seções, com reflexões peculiares, é proposital e necessária, visto o caráter sistemático dos temas desenvolvidos.

Girard demonstra, nos diálogos estabelecidos no livro, um alinhamento cultural e religioso sobre os mitos e os evangelhos. Segundo ele, no surgimento das religiões primitivas existem mitos de fundação. O Cristianismo, por sua vez, tem como sua história fundante: os Evangelhos. Tanto nas religiões arcaicas quanto no Cristianismo o início dos acontecimentos fundadores tem na sua base a busca por uma vítima, um culpado, este processo social é o que Girard chama de crise violenta. Isso pode ser percebido nos textos do Novo Testamento, como a crucificação no tempo de Jesus, por exemplo, em que crucificar era a versão moderna naquele espaço de tempo, para o linchamento presente nas culturas

primitivas. Para o autor, os mitos arcaicos são mentirosos, pois sacralizam e ensinam a violência como uma verdade.²³

Essa verdade não é revelada, pois nos relatos míticos está obscurecida pela marca contraditória do *bouc émissaire* (bode expiatório), quando os textos mitológicos não falam e destacam a figura do bode é porque estão tomados pelo próprio fenômeno *bouc émissaire*. Contrariamente, Girard percebe nos textos bíblicos que eles não obscurecem os bodes expiatórios, mas os revelam e, neste sentido, é que os evangelhos não são mitos, pois condenam os algozes e colocam a injustiça contra a vítima em evidência. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* é o terceiro momento da compreensão antropológica da teoria mimética, na perspectiva de fazer uma revelação destruidora do mecanismo do bode expiatório (GIRARD, 2008).

Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo é uma produção longa, múltipla e das três primeiras obras a mais sistematizada. Anterior à publicação de *A Violência e o Sagrado*, para Girard já havia necessidade de organizar estruturalmente as teorias sobre o desejo e a cultura e correlacionar uma interpretação dos textos bíblicos, sob os aspectos da fundação violenta da cultura. Para tanto, ele contou com a ajuda de Oughourlian e Lefort.

Os temas da segunda obra são retomados, visto que, a ideia de que ações expiatórias via sacrifício são a fundação da cultura, tornara-se um gigantesco desafio conceitual para o autor. A partir dessa produção, é que por via de seus leitores, Girard tem seu pensamento identificado como teoria mimética, uma vez que nas duas primeiras obras os fenômenos refletidos por ele tinham o aspecto imitativo, mas pouco usava os termos mimésis ou imitação. Na terceira obra, Girard começa referenciando Aristóteles: “O homem difere dos outros animais por sua maior capacidade de imitação” (Poética, 4), destacando não apenas a positividade da imitação (educação e arte), mas as rivalidades e os conflitos que ela pode gerar.

²³ Os mitos remetem-se cegamente aos linchadores, com os quais, frequentemente, se confundem. Não têm nenhuma intenção de mentir. Apenas refletem passivamente o mimetismo unânime da multidão. Partilham simplesmente a confiança dos linchadores, de que seu linchamento possui um bom fundamento (GIRARD, 2009, p.13-14).

A produção e publicação de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*²⁴ está em um contexto histórico e acadêmico importante: a atmosfera intelectual da época desautoriza uma produção que teorizasse de forma geral a religião. Na contramão de Foucault (*La Arqueologia del Saber. Madri, siglo XXI, 1997*) e alçado em Evans Pritchard (*As Teorias da Religião Primitiva*), Girard investe na possibilidade de formular um conceito antropológico e filosófico sobre o homem como objeto de estudo, a partir da religião como dado teórico.

A terceira obra de Girard possibilitou que ele fosse considerado um intelectual cristão, mesmo seguindo estruturas de reflexão pouco ortodoxas e tendo feito poucos adeptos da apologia cristã pelos seus princípios elaborados. Girard utilizou, como outros pesquisadores da época, o método comparativo, afirmando que existe, de fato, a mesma estrutura entre os textos bíblicos (Antigo Testamento principalmente) e os mitos, mas que, nos mesmos relatos bíblicos, é a evolução da compreensão da violência relacionada ao sagrado e à forma de tratar as vítimas que estabelecerá a diferença fundamental entre um e outro.

A figura de Iahweh ainda aparece relacionada à violência, mas gradativamente há uma mudança de concepção. A literatura profética no Antigo Testamento demonstra essa mudança (GIRARD, 2008). Assim, Girard vai além da forma já consolidada entre os etnólogos, de tomar os mitos e a Bíblia como formas literárias diferentes de uma mesma realidade. Ele também afirma que o Cristianismo não superou ainda o mecanismo do bode expiatório e não se encorajou a denunciar a violência de forma clara e tomar integralmente a defesa da vítima.

Na academia, direcionou seu trabalho a reflexões que envolviam profundamente os textos bíblicos e a fé cristã. Para o autor, a Bíblia é um texto que transcende as religiões em geral, e a história é impactada pelos evangelhos. Teoricamente, é possível ver em Girard uma reflexão Cristocêntrica, no tópico C, do capítulo I da segunda parte do livro (p. 201-224), o qual o autor trata da

²⁴ Girard escreveu *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* em pleno apogeu da Guerra Fria. Não lhe foi muito difícil ver que a humanidade vivenciava um processo de decomposição, um clima de crise e violência recíproca similar aos temas da tragédia grega e do apocalipse cristão. As instituições culturais já não têm a mesma fortaleza que outrora. Trata-se de sinais apocalípticos evidenciadores de que, afinal de contas, a revelação dos Evangelhos está surtindo efeito. Se o mundo se tornou mais violento do que nunca, é porque começou a compreender como funciona a violência, graças a influência dos Evangelhos (ANDRADE, 2011, p. 282).

revelação messiânica do assassinato fundador, ele escreve sobre Jesus nos temas: Maldições contra os fariseus; A metáfora do túmulo; A paixão; O martírio de Estevão e Texto expiatório.

Girard, nesse sentido, não recuou em posicionar a tradição judaico-cristã como superior às outras tradições religiosas, baseado no dado da defesa da vítima e no apontamento da violência, sem obscurecê-la, sob a divinização das vítimas. Entendendo, então, que o Cristianismo relativiza a ideia de multiculturalismo, por ter em si a revelação destruidora dos esquemas sacrificiais e violentos dos diferentes grupos sociais.

As três obras-eventos são fundamentais para visualizar o panorama do pensamento girardiano e, a partir delas, muitas obras são produzidas até a primeira década do século XXI, dentre as quais, *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, publicada em 1999.

1.2.4 Eu via Satanás cair como um relâmpago

Eu via Satanás cair como um relâmpago, de 1999, é o livro em que o autor direciona seus esforços em aprofundar os estudos sobre a teoria mimética, dedicando-se à leitura antropológica dos textos bíblicos, com ênfase no Novo Testamento. Girard trabalha com as distinções entre os textos bíblicos e os mitos arcaicos, destacando a proximidade dos textos, para na sequência evidenciar as fundamentais diferenças e aprofundar a singularidade das escrituras judaico-cristãs. O objetivo da obra é apresentar as características peculiares dos textos da Sagrada Escritura e a peculiaridade da fé cristã em relação ao tratamento da vítima, explicitando os ciclos de violência presentes nos textos bíblicos. O ponto de apoio é a antropologia cristã, por isso, os princípios da fé cristã e a dogmática não estão em discussão nessa produção literária. O autor esclarece e corrige de certa forma um dado histórico e literário importante: igualar em definitivo os textos bíblicos com mitos foi um equívoco dos pesquisadores (etnólogos) contrários à religião na passagem do século XIX para o XX. Para ele, é necessário rever o que considera como uma superficialidade intelectual.

O livro está dividido em três partes: O saber bíblico sobre a violência; O enigma dos mitos resolvido e O triunfo da cruz. Na primeira parte, o foco da

reflexão passa pelo tema do escândalo, do ciclo mimético da violência e de Satanás. Na segunda parte, Girard analisa um texto da literatura mítica grega: Milagre de Apolônio de Tiana, desenvolvendo os tópicos sobre mitologia, sacrifício, o assassinato fundador e as potestades e principados. E a terceira parte é composta pelo estudo da especificidade dos textos bíblicos, na defesa da vítima e no apontamento do ciclo de violência, com destaque aos evangelhos, à cruz, como a denúncia do ciclo de violência, e ao bode expiatório, sob um conceito amplo: figura descrita no livro de Levítico, a vítima de todos os ritos sacrificiais das sociedades antigas, e os fenômenos de direcionamento de tensões, de forma não ritual, sobre um indivíduo ou um grupo. O autor amplia a reflexão nos últimos capítulos para o contexto do século XX, dedicando um capítulo ao cuidado moderno com as vítimas e à dupla herança de Nietzsche.

Girard evidencia, desde a introdução, a postura reversa ao universo acadêmico em tratar a religião como destinada definitivamente à extinção e, mais ainda, ele é contrário à ideia da simples equiparação entre relatos bíblicos e textos míticos. O ponto de apoio evidenciado no livro é justamente a demonstração da irreduzibilidade da tradição judaico-cristã, por meio da literatura bíblica. Os argumentos são de cunho antropológico e religioso. O método de pesquisa no estudo dos mitos e da Bíblia é peculiar, não se trata de reforçar as diferenças, mas partir das semelhanças e visualizar as profundas e nem sempre evidentes diferenças, que fazem a singularidade dos textos bíblicos.

Nos relatos da Bíblia e nos mitos arcaicos, Girard encontra violência, análogas por sinal, isso confirma para ele a universalidade dos conflitos (a rivalidade mimética), os escândalos expostos pelos Evangelhos (contágio mimético contra uma vítima). Contudo, a forma como os textos bíblicos e mitológicos tratam da inocência ou da culpabilidade da vítima é o diferencial entre as duas literaturas. O lugar ocupado pela violência é a discussão que norteia a análise das literaturas bíblicas e mitológicas.

O autor desenvolve uma reflexão antropológica, cujos resultados incidem diretamente sobre o panorama religioso e cristão. Assim, escreve: “Longe de estar para sempre fora de moda e ultrapassada, a religião da cruz, em sua integralidade, é a pérola inestimável, cuja aquisição justifica mais que nunca o sacrifício de tudo o que possuímos” (GIRARD, 2012, p. 21).

A obra é publicada no período em que René Girard está aposentado de suas atividades, em Stanford. Ele aposentou-se em 1995, e publica *Je Vois Satan Tomber Comme L'Éclair*, em 1999, um texto de linguagem simples, próprio para incluir os leitores que ainda não tenham mergulhado na reflexão sistemática e crítica do pensamento girardiano. Ele aproveita para aludir nessa obra a temas referentes à nova Ordem Mundial. É o livro mais indicado para aproximar-se de Girard e, sobretudo, é a produção mais teológica de suas muitas obras.

Girard retoma e revê temas trabalhados em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, como o tema do escândalo relacionado a Satanás, o obstáculo que faz tropeçar e, sob o termo *skándalon*, é melhor explicitado nos Evangelhos como funciona o desejo mimético. “Eu não sou o único a assimilar Satanás aos escândalos, é o próprio Jesus que o faz, numa apóstrofe veemente a Pedro: ‘afasta-te de mim, Satanás! Tu me serves de escândalo’” (GIRARD, 2012, p. 61).

O autor revê a compreensão das leis e proibições no controle da violência, percebendo que diferentes culturas e religiões têm consciência da necessidade de controle da violência. Amplia também a compreensão da figura de Satanás como o próprio “ciclo mimético”, dedicando reflexões detalhadas sobre seu papel, nos textos dos Evangelhos, no capítulo terceiro do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*.

Essa obra, em consonância com *Mentira Romântica e Verdade Romanesca, A Violência e o Sagrado* e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, possibilita a compreensão dos pontos centrais da produção literária de Girard e, ainda, a compreensão da teoria mimética no estudo da violência, a partir de uma perspectiva que se aproxima da teologia bíblica.

1.3 PONTOS IMPORTANTES DA PRODUÇÃO INTELECTUAL DE GIRARD

A teoria mimética é uma narrativa ampla e extensa sobre a origem da cultura que procura dados identificadores e definidores da condição humana, entendidos numa ligação permanente com as próprias origens. A teoria de Girard tem estrutura espiral de análise conceitual, em uma visão complexa da organização dos grupos sociais. Ele desenvolve uma atividade intelectual na

contramão da atmosfera acadêmica de sua época, marcada pelo relativismo de valores e fragmentação da produção escrita.

O investimento intelectual de Girard está marcado pela busca de bases universalmente válidas, assim o fez durante toda a sua atividade acadêmica, na perspectiva de elaborar um “longo argumento do princípio ao fim”, como expressou de forma notável Charles Darwin (ANDRADE, 2011, p.13). A apresentação teórica da teoria mimética para a academia e para os meios intelectuais é intensamente marcada pelo prisma religioso, mas que tem validade para uma compreensão secular, mesmo que sob análises bastante diferenciadas entre os estudiosos.

Para os religiosos tradicionais, Girard é demasiadamente acadêmico e dedica muita atenção à religião, utilizando-a como fundamento teórico, o que é notório: a teoria mimética possui uma dimensão religiosa fundamental²⁵. Nesse sentido, é importante compreender os termos, como conversão, Apocalipse e Satanás, no pensamento girardiano.

1.3.1 Conversão, Apocalipse e Satanás

Girard vivencia em sua vida pessoal a conversão, ou reconversão à fé cristã, impulsionado pela sua atividade de crítico literário. A ideia do desejo mimético, que surge para Girard no contato com Cervantes e Proust, Stendhal, Flaubert e Dostoiévski, desperta nele, segundo seus testemunhos, a necessidade da revisão e do redirecionamento das atitudes e dos desejos. O processo de conversão e retorno à Igreja Católica é paralelo ao tempo em que produz e publica a obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Nela, Girard alinha a conversão em sentido ético e também religioso (católico). Para ele, a “conversão cristã” é uma forma de revolução pessoal, exige a fé com firmeza, opção clara e um novo jeito de conviver com as pessoas. “A teoria mimética é essencialmente uma teoria cristã. Eu até ousaria dizer que ela tenta levar o

²⁵ Girard colocou a si mesmo numa encruzilhada: aos muitos religiosos lhes parece um ímpio, pois, tentando aproximar ciência e religião, despoja a fé de seu império; enquanto aos racionalistas nunca lhes compraz um homem que fale em termos teológicos (ANDRADE, 2011, p. 504).

Cristianismo a seu sentido último, de certo modo rematá-lo, porque leva a sério a violência” (GIRARD, 2011, p. 188).

A forma como Girard, nas suas reflexões, trabalha com alguns dos textos bíblicos desperta o sentido de mudança de comportamento, uma “conversão” em sentido ético, que induz a rever as atitudes no que concerne aos modelos que adotamos, percebendo e superando, na medida do possível, a rivalidade presente. A conversão tem um sentido próprio nos escritos de Girard, não tem somente o sentido comum que conhecemos.

A conversão é uma tomada de consciência epistemológica, uma vez compreendida a existência da rivalidade mimética, o indivíduo procura evitar as consequências violentas do conflito por ela gerado. Ou seja, converter-se para Girard passa por perceber, compreender, assimilar e assumir um novo modo de pensar e agir em relação aos desejos. Admitir que é preciso sair do romântico para o romanesco, assumir uma postura ética e evitar as rivalidades, diminuindo as tensões.

Nisso, reside a importância do tema conversão em Girard, ele identifica essa tomada de consciência em relação aos romancistas em seu primeiro livro, as obras de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust e Dostoiévski mostram necessidade de transformação intelectual e moral, ao perceberem e deixarem expresso em seus textos a percepção do desejo mimético (GIRARD, 2009).

O autor denomina-se católico nas suas teorias, sem colocar a fé no lugar da antropologia. Em 1959, depois de muitos anos indiferente à pertença da igreja, retorna à Igreja Católica²⁶. Girard utiliza a expressão “conversão romanesca”, como base fundamental de sua jornada intelectual e espiritual. Segundo o autor a literatura o levou a fé cristã (GIRARD, 2011).

Outra expressão importante nos escritos de Girard está no termo Apocalipse. A palavra chega aos ouvidos e à compreensão da maioria dos leitores como um termo de âmbito religioso e fortemente carregado por um

²⁶ O que eu queria dizer é que foi meu trabalho que me orientou para o Cristianismo e me convenceu de sua verdade. Não é por ser cristão que penso do modo como penso; foi por causa de minhas pesquisas que me tornei cristão. Também questiono a distinção entre conversão intelectual e conversão emocional. Para mim, a palavra ‘espírito’, assim como para São Paulo, inclui tanto o lado emocional quanto o lado intelectual de um ser humano; e, mais do que ‘intelectual’, a expressão ‘a vida da alma’ deveria ser usada nesse caso. A conversão é uma forma de inteligência, de entendimento (GIRARD, 2011, p. 77).

sentido assombroso, partindo do conhecimento médio religioso geral. E relacionado aos sentidos escatológicos, sem desautorizar esse sentido. No contexto da produção girardiana, o apocalipse passou por um resgate conceitual em seu sentido *lato*, o *apokalúpsis* grego “revelação, descoberta, descobrir”. Aplicado justamente ao amplo tema e título do livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, no sentido daquilo que está no alicerce das culturas e obscuro ainda à humanidade: o mecanismo do bode expiatório e a sistematização dos processos violentos desde as origens da humanidade.

A revelação traz, no seu bojo, o desafio das atitudes, da ética e defesa da vítima e de não se deixar contagiar pela unanimidade violenta pelos acusadores. Nessa perspectiva é que se compreende melhor o modo como Girard trabalha a figura de Satanás. Para o autor, Satanás é figura do mecanismo mimético, o auge da ação, quando a violência é resolvida com a eleição da vítima expiatória. No sentido hebraico, tomado por Girard, Satanás é o acusador, aquele que aponta quem deve ser a vítima, o bode expiatório. Sob esse prisma é que podemos visualizar de forma primária ainda o alinhamento da ideia do desejo, conflito e bode expiatório, relativo à violência.

1.3.2 Desejo, Conflito e o Bode Expiatório

A produção intelectual de Girard indica um esforço refinado de pesquisa que colocou no centro da leitura social, antropológica e religiosa o ser humano capaz de conflitos. O autor identifica essa realidade em diversos escritos de diferentes épocas (mitos, romances, tragédias, etc.). Ele começou com os escritos românticos modernos e, a partir deles, faz a descoberta de uma estrutura presente nas culturas humanas que a faz funcionar; um mecanismo presente desde o momento onde podemos situar o começo da história da humanidade, esse mecanismo é o bode expiatório.

Girard apresenta duas ideias fundamentais sobre as relações humanas: o desejo e o ordenamento social. O desejo é mimético, imita o desejo alheio e potencialmente é provocador de tensão, conflito e morte. O ordenamento social é produzido no sacrifício de uma vítima, o bode expiatório. O que subverte essa

realidade das ações humanas é o poder de denúncia presente nos textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, como é possível identificar, segundo o autor, na narrativa sobre José do Egito, nos capítulos 37 a 50 do livro de Gênesis. O mimetismo do desejo tem junto a si um paradoxo importante: a imitação. Essa constitui a base para o ser humano adquirir a linguagem, e desenvolver as formas de conviver em sociedade, é claramente construtivo, mas é desagregador e destrutivo para os mesmos agrupamentos sociais, quando faz aumentar as rivalidades e os conflitos comunitários.

No conjunto das produções literárias de René Girard estão presentes os tópicos: *Ordem, Desordem, Estabilidade e Violência*. Ele circula com facilidade pela Crítica Literária, História, Antropologia, Filosofia e Sociologia, mas o ponto de encontro de suas ideias se dá na criação de uma antropologia ampla, geral, um campo de conhecimento que objetiva apreender o que é o ser humano numa visão total e única.²⁷

O comentário desses tópicos remete a como Girard buscou os elementos antropológicos para o estudo e a produção literária sobre a teoria mimética. A estrutura básica dessa produção encontramos sistematizada no livro já apresentado: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, em capítulos específicos a serem sintetizados no próximo item.

1.3.3 Girard e a Antropologia Fundamental

Na leitura dos romances, Girard buscava um modo de conhecer a natureza humana. A leitura da Bíblia também fez parte desse processo, sem, contudo, haver nos primeiros anos de produção literária uso hermenêutico sobre os textos bíblicos. Durante a década de sessenta, ele se dedicou intensamente à leitura e ao estudo das tragédias gregas (especialmente Sófocles e Eurípedes),

²⁷ Uma das características marcantes do método girardiano é a busca por ater-se a modos simples e concisos (embora reiterados) de elaborar uma enunciação, buscando conceitos claros, capazes de evocar de forma rápida e direta seu significado. O conceito que se refere à vítima sacrificada, bode expiatório, por exemplo, no âmbito do senso comum, tem o mesmo sentido de 'vítima acusada indevidamente' (no jargão popular, 'aquele que foi *pego para Cristo*'). Já a crença na culpa da vítima por parte de seus acusadores está embutida no conceito de *desconhecimento* (*méconnaissance*), apontando para o desconhecimento da inocência da vítima por parte dos perseguidores que, certos de sua culpa, reúnem-se para a imolação da vítima (REYES, 2015, n.p).

e as questões que envolvem o mito de Édipo. Procurou intensamente em literaturas etnológicas as inclinações do desejo que havia apresentado nos primeiros escritos, utilizando-se das observações de etnógrafos, como Godfrey Liendhardt e E. E. Evans-Pritchard. Na crítica a Mauss e Hubert, Girard defendeu que o sacrifício não é apenas uma oferta aos deuses, mas, antes de tudo, objetiva à integração comunitária. Ele recorre à antropologia do século XIX, a partir da qual percebia-se nos ritos uma abertura importante para o passado, que possibilita elaborar teorias sobre a cultura e sua origem, sob a generalidade da cultura como ajuntamento de símbolos e fenômenos, que distinguem o homem e a mulher de outros seres.

Girard não envolveu-se com os acontecimentos de seu país de origem, como a revolta estudantil de maio de 1968 na França, demonstrou nesse momento uma postura bastante conservadora. Sua preocupação fixou-se em como o mundo pós-revoluções iria se estruturar, qual seria a função religiosa, no caso a cristã, para uma sociedade secular no que diz respeito aos processos de mediação. A questão principal para ele é de como se lidaria com as mediações internas e externas: ressentimentos e conflitos, sem a ajuda do viés religioso.

Girard aproximou-se bastante do estruturalismo e da psicanálise, isso ficou registrado em suas obras, posteriormente nas discussões com Freud e Lévi-Strauss.

A teoria mimética trata do ser humano e seus desejos, como o próprio Girard defende na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, no livro I. Segundo o autor, a questão que mais tem futuro para as discussões é o ser humano, e não se deve abandonar a perspectiva de um conhecimento científico sobre o homem e a mulher (capítulo I). Por isso, o capítulo II do livro I tratará da Gênese da cultura e das instituições, estudando as Variantes Rituais, a Realeza Sagrada e o Poder Central, a Polivalência Ritual e a Especificação Institucional, a Domesticação Animal e a Caça Ritual, os Interditos Sexuais, o Princípio da Troca e a Morte e os Funerais. O capítulo II é curto, contudo, fundamental porque é dedicado ao Processo de Hominização. Nesse capítulo, Girard desenvolve um diálogo com Oughourlian e com Lefort uma reflexão sobre a identificação do mecanismo vitimário, com base nas formas institucionais mais antigas da humanidade, como a caça e as proibições sexuais. Tais formas, são analisadas

a partir de dados da etologia²⁸ e da etnologia²⁹ e do sentido da *mimésis* de apropriação. Especialmente o tópico C do capítulo é dedicado ao tema: Mecanismo Vitimário e Hominização.

A vítima expiatória eleita pela unanimidade da violência é o ponto de encontro como objeto terceiro da rivalidade entre os grupos. Os formatos sociais que assumem as estruturas sacrificiais nas comunidades primitivas originam-se de maneira indireta entre os seres humanos, estabelecidas a partir da vítima expiatória (GIRARD, 2009). No momento em que as rivalidades (conflitos miméticos) tomam proporções incontroláveis e que resultariam em uma violência imediata (como o fazem os animais), numa forma animal de sociabilidade é que aparece a Crise, ou uma sequência de crises. A partir da crise tensional da violência entre pessoas e grupos, forma-se o mecanismo das “formas adiadas simbólicas e humanas da cultura” (GIRARD, 2009, p.119).

A rivalidade mimética é o ponto em que se organiza aquilo que se convencionou-se chamar de hominização, o deslocamento da apropriação para o antagonismo entre os membros de um grupo social.

A **rivalidade mimética** inexpiável significa essencialmente, como sabemos, o desaparecimento da natureza objetiva, e a **passagem da mimésis de apropriação**, que ergue os membros da comunidade uns contra os outros para a *mimésis* do antagonista, que acaba por reuni-los contra uma vítima e reconciliá-los. Para além de certo limiar de potência mimética, as sociedades animais tornam-se impossíveis. Portanto, esse limiar corresponde ao limiar da **aparição do mecanismo vitimário: é o limiar da hominização** (grifo nosso). (GIRARD, 2009, p. 120).

Girard elege uma marca de identificação no processo do vir a ser entre a animalidade e a humanidade, essa marca é uma ruptura: o assassinato coletivo. O assassinato assegura as proibições e os rituais, assim nasce a cultura.

Entre a animalidade propriamente dita e a humanidade em devir, há uma verdadeira ruptura e essa é a ruptura do assassinato coletivo, único capaz de garantir organizações fundadas sobre interditos e rituais, por mais embrionários que sejam. Portanto, é possível inscrever a gênese da cultura humana na natureza, de relacioná-la a um mecanismo natural, sem retirar-lhe o que possui de específico e de exclusivamente humano (grifo nosso). (GIRARD, 2009, p.122).

²⁸ Estudos sobre os comportamentos animais.

²⁹ Estudos de documentos e fatos etnográficos na esfera da antropologia social e cultural, sob o prisma de uma análise comparativa das culturas.

Na sequência do capítulo II, encontramos reflexões acerca do título “O Significante Transcendental”. Aqui, Girard procura descrever o efeito do sacrifício da vítima sobre a consciência do grupo, compreendido na perspectiva do sagrado. O autor mostra que houve uma mudança fundamental no todo dos relacionamentos, uma alteração de retorno à ordem estabelecida.

Nos capítulos seguintes IV e V, Girard apresenta os estudos sobre o Linchamento Fundador e os Textos de Perseguição. Sobre o linchamento ele recorre à obra de Lévi-Strauss: *Le Totémisme aujourd'hui* (O totemismo hoje). Cita as *Bacantes* de Eurípedes, para ilustrar a realidade da violência coletiva presente nos textos da mitologia. Desenvolve os tópicos sobre “Eliminação radical”, “Conotação negativa”, “Conotação positiva” e Signos físicos da vítima expiatória.

Por que os mitos apelariam tão frequentemente à violência coletiva para expressar algo sem nenhuma relação? A representação do linchamento é tão frequente que é preciso questionar sobre sua razão de ser. Por que, sempre, em tantos mitos, o todos contra um da violência coletiva? (GIRARD, 2009, p.138).

Os últimos tópicos do livro I que trata da antropologia fundamental são desenvolvidos a partir de importantes textos míticos de perseguição, relacionando a desmistificação da perseguição dentro do mundo ocidental e moderno ao peso conceitual do bode expiatório e à emergência histórica do mecanismo vitimário.

Na terceira obra de Girard *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978), os temas antropológicos contribuem para a sistematização do pensamento do autor e oferecem elementos básicos para ampliar a compreensão da teoria mimética, que será desenvolvida e aprofundada no segundo capítulo desta pesquisa.

2 VIOLÊNCIA E TEORIA MIMÉTICA

O segundo capítulo da presente pesquisa descreve, a partir da obra *A Violência e o Sagrado*, a perspectiva de René Girard sobre a violência, de forma mais ampla.

Nessa obra, o autor apresenta em forma de ensaio a rivalidade mimética no contexto dos grupos sociais primitivos, e explicita com base neles o mecanismo do bode expiatório. Identifica também os conceitos e as estruturas de violência no jogo das relações humanas determinadas pelo desejo e pelo sagrado. Girard estabelece um diálogo com Freud para averiguar como o desejo está situado na estrutura das relações humanas, e com Lévi-Strauss para interpretar os mitos.

Esse capítulo está organizado nos seguintes tópicos: Violência e Sagrado discorre sobre o sacrifício, a substituição vitimária, a vingança, o sistema judiciário e a sexualidade; a Crise Sacrificial e a Tragédia Grega destaca alguns elementos sobre diferenças, indiferenciação e a dissolução de categorias; A Origem dos Mitos dá ênfase ao texto das “Bacantes”, da mitologia Grega; Desejo Mimético e duplo monstruoso enfatizam e explicam o conceito de *Double Bind*, a relação do conceito de mimésis com o pensamento freudiano; Girard e o estruturalismo e a unanimidade violenta. A teoria mimética e a conexão dela com a violência. O último tópico faz a ligação dos diferentes temas com a teoria mimética presente na terceira obra de Girard: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*.

2.1 VIOLÊNCIA E SAGRADO

A partir dos temas dos três primeiros capítulos do livro *A Violência e o Sagrado* (1972), destaca-se nesse primeiro tópico os conceitos fundamentais também apresentados na obra: Sacrifício e Substituição Vitimária. Apontam-se também para a contribuição de outros autores, tais como: Marcel Mauss, Anthony Storr, Joseph de Maistre e Godfrey Lienhardt, com referência às vítimas substitutivas nos contextos Grego, Judaico e Dinka. Na sequência, aborda-se a ligação do sacrifício com a realidade da vingança, remetendo a um aspecto

fundamental das sociedades modernas: o Sistema judiciário, que mantém o aspecto sacrificial, mesmo que desvinculado da religião, a qual desempenha o papel fundamental de articulação da violência nos grupos sociais primitivos.

2.1.1 Sacrifício e Substituição Vitimária

René Girard, citando Marcel Mauss (1872-1950), evidencia o caráter criminoso e sagrado do sacrifício, o aspecto legítimo e ilegítimo. “É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada. Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (GIRARD, 1990, p. 11). Principalmente na tragédia grega³⁰ a violência é apresentada em termos sacrificiais, pela indistinção, e nisso reside a importância de refletir sobre a relação entre sacrifício e violência.

A violência tem características comuns no tocante aos aspectos fisiológicos da pessoa, tem pouca diferença entre indivíduos e culturas e até entre os próprios seres vivos, seres humanos e animais encolerizados têm aspectos comuns entre os seres de sua espécie³¹. Girard para ilustrar esse aspecto cita a obra *Human Agression* de Anthony Storr, de 1968.

Sob a perspectiva do senso comum, a violência é a perda da razão, é irracional, mas dificilmente alguém deixa de dar razões à violência, sempre haverá um fundamento: uma agressão anterior, legítima defesa, etc. A moral coletiva tende sempre a desautorizar qualquer tipo de violência, frente à permanência da mesma, em maior ou menor escala. Nesse sentido, um fenômeno é presente: a violência não cessa, quando as razões para ela existir perdem seu significado, isso é fundamental para compreender, por exemplo, os fenômenos sociais da escalada da violência. O processo violento muda de

³⁰ A tragédia grega é a dramatização carregada de dignidade e seriedade na representação da sociedade, do destino e dos deuses. Está ligada à poesia, à religião grega e aos *dirítambos* (danças e cantos feitos para homenagear e honrar Dionísio/Baco), na transliteração do grego *tragosoíodé*, que significa a ‘canção do bode’.

³¹ Uma vez despertado, o desejo da violência produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta. Essa disposição violenta possui uma certa duração. Ela não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam, assim que o estímulo deixasse de agir. Storr observa que é mais difícil apaziguar o desejo de violência que desencadeá-lo, principalmente nas condições normais de vida em sociedade (GIRARD, 1990, p. 12).

objeto, diz Girard: “A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa” (GIRARD, 1990, p. 13).

A substituição do objeto ou da vítima, como nos propõe o autor, não passa obrigatoriamente pela troca de objetos com as mesmas características, mas por outro elemento: a vulnerabilidade. Essa ideia é que, na intuição girardiana, fundamenta o sacrifício ritual, marcado pelo processo de substituição³², presente no uso de animais para os sacrifícios em povos, como os *Dinkas*³³, estudados por Lienhardt³⁴. Na Bíblia no livro do Gênesis, capítulo 22, temos a substituição de Isaac por um cordeiro, um texto que alude ao sacrifício de crianças no antigo Oriente; no livro de Levíticos, capítulo 16, temos o bode expiatório. Para as vítimas, há uma transferência coletiva das tensões, rivalidades e ressentimentos, ou seja, a imolação é em função do grupo, da sociedade, não é para um indivíduo; o sacrifício protege a comunidade toda de sua própria violência (GIRARD, 1990). O objetivo do sacrifício é eliminar as contendas, apaziguar os ânimos, harmonizar as relações e restabelecer a ordem, mas a violência ainda permanece latente.

Girard avança um pouco mais sobre a ideia da substituição, cujo teor primário de compreensão reduz-se à forma de uma vítima inocente que recebe a pena de um culpado, a compreensão desse princípio é ampliado. No tocante à sociedade moderna, a mesma tenta um outro caminho, cuja substituição torna-se mais uma forma de diferenciar a vítima, torná-la sacrificável com o intuito de proteger os outros membros da sociedade. Isso é uma forma de enganar a violência, oferecendo um alívio, entendendo aqui que os mecanismos de violência sempre exigem algo para “devorar”, há uma sede de vingança e que a violência é inseparável da inclinação, para jogar sobre uma vítima a razão da desordem, do caos e da tensão.

³² Joseph de Maistre, em seu *Eclaircissement sur les sacrifices*, nota que as vítimas animais apresentam algo de humano, como se tratasse de melhor ludibriar a violência: [...] escolhiam-se, na espécie animal, as vítimas mais *humanas*, se assim posso me exprimir (GIRARD, 1990, p. 13).

³³ Povos da região do Nilo, no atual Sudão, estudados por Godfrey Lienhardt, comunidades pastoris onde o gado tem uma existência associada à tribo, tem uma estrutura de existência social e são utilizados para os sacrifícios (GIRARD, 1990, p.13).

³⁴ Godfrey Lienhardt (1921-1993) é um antropólogo inglês, estudou sobre o povo Dinka, escreveu sobre a religião Dinka em **Divindade e Experiência: a Religião Dinka** (grifo nosso), além de um acervo de fotografias.

O desconhecimento (*méconnaissance*) é um pressuposto para a substituição sacrificial, no sentido de que a característica básica do sacrifício é justamente um deslocamento do foco inicial: da crise mimética, das rivalidades para a imolação de uma vítima. Esse deslocamento precisa ser sutil, implícito, a ponto de logo retornar ao objeto, para que o processo de substituição tenha sentido, e a realidade da violência fique obscurecida. Deslocamento e desconhecimento estão presentes em Gênesis 27, quando Jacó recebe a benção de Isaac no lugar de Esaú (Gn 27, 27-29). Jacó teme ser reconhecido pelo pai de Isaac, ao servir-lhe a refeição, tentando passar-se pelo irmão para receber a benção, então, por ideia da mãe, cobre-se com a pele dos animais abatidos e, assim, é abençoado pelo pai, que não o reconhece como Esaú.

Eis, segundo Girard, um exemplo da substituição³⁵, em que um irmão substitui o outro, e um animal substitui o homem, a primeira substituição é menos explícita. Esse texto do Antigo Testamento carrega os elementos fundantes do sistema sacrificial. A bênção sobre Jacó tem paralelo com a história do Ciclope na *Odisseia*, a qual Ulisses utiliza-se de um animal, a ovelha, agarrando-se a ele para passar pelo gigante cego, que apalpa os animais e impede que seus prisioneiros (Ulisses e companheiros) fujam da caverna. O destaque nos dois relatos é a interposição animal entre o ser humano e a violência.

Existem também os sistemas rituais em que a substituição sacrificial é de um ser humano por outros, como o *pharmakós*³⁶ grego. As vítimas humanas dos sacrifícios têm uma marca comum: a fragilidade, o estar “fora”, acima ou abaixo da sociedade, temos categorias interessantes nos relatos históricos: pessoas rejeitadas pela sociedade, deficientes, crianças, adolescentes, escravos, prisioneiros de guerra e, de forma peculiar, os reis³⁷. Outra marca importante é

³⁵ Os cabritos servem para enganar o pai de duas maneiras diferentes, ou seja, para desviar do filho a violência que o ameaça. Para ser abençoado e não amaldiçoado. Próximo ao pai, o filho faz-se preceder pelo animal que acabara de imolar e a ele o oferece em refeição. E o filho dissimula-se, literalmente, atrás da pele do animal sacrificado. O animal é sempre interposto entre o pai e o filho. Ele evita os contatos diretos, que poderiam desencadear a violência (GIRARD, 1990, p. 16).

³⁶ Na religião grega antiga era um bode expiatório, um escravo ou prisioneiro de guerra expulso da cidade, o sacrificado em tempos difíceis de crise, guerras ou pestes, para carregar os males que sobrevieram à cidade.

³⁷ O rei também é uma figura diferente na sociedade, não pela exclusão, mas pela postura de centralidade, ele está bem ‘acima’ dos demais, assim como no caso grego, o *pharmakós* está bem ‘abaixo’ dos demais. O rei sacrificado é presente nas monarquias tribais africanas (GIRARD, 1990, p. 24-25).

que a vítima não possa vingar-se, do contrário a violência não cessaria. O sacrifício e o sistema judiciário desempenham uma função análoga no tocante ao gerenciamento do ímpeto vingativo, na escalada da violência dentre os grupos sociais.

2.1.2 Sacrifício, Vingança e Sistema Judiciário

A superação, a eliminação ou o controle da violência pelo sistema sacrificial é um conceito de difícil compreensão, principalmente para os esquemas racionais do pensamento contemporâneo. A atenção sobre os sistemas rituais de sacrifícios dos grupos mais antigos nos permite compreender sua dinâmica. O sacrifício, no contexto primitivo dos grupos humanos, possui a eficácia de imperativo absoluto, apresenta-se como possibilidade de eliminação da violência por seu aspecto sagrado, na forma de uma divindade que requer o sangue para beneficiar seus adoradores.

As sociedades primitivas têm necessidade do sacrifício, da “vingança do sangue” e do seu derramamento. No entanto, o assassinato é terrível e não pode ser aceito dentro da normalidade da convivência, e a maneira de satisfazer a contrariedade do sangue derramado é a vingança, é o derramamento do sangue do assassino³⁸. Com base nesse prisma, temos um círculo vicioso nas sociedades primitivas: sempre é preciso fazer algo relativo à vingança.

Na atualidade, a necessidade de lidar com a vingança permanece. Hoje, quem tem a última palavra para suprir o desejo desenfreado de vingar-se é o sistema judiciário. Os princípios utilizados para o julgamento e as leis aplicadas em forma de penas não diferem de um sistema de vingança. A justiça assume o caráter de um sistema vingativo e o diferencial em relação às sociedades primitivas é evitar a escalada da violência.

³⁸ É porque o assassinato horroriza, e para evitar que os homens matem é que se impõe o dever de vingança. Na verdade, o dever de nunca derramar sangue não é distinto do dever de vingar o sangue derramado. Assim, não basta convencer os homens de que a violência é odiosa para acabar com a vingança, da mesma maneira que, em nossos dias, isto não é suficiente para acabar com a guerra. É justamente por estarem convencidos desse fato que os homens consideram seu dever vingar-se (GIRARD, 1990, p. 27).

O sistema judiciário é a tentativa de renúncia ao ciclo mimético da violência, de racionalizar a vingança, não permitindo que seja alimentada e contage o grupo social. O sistema judiciário objetiva, ainda, transformar a vingança em uma técnica de cura e de prevenção da violência, via monopólio absoluto sobre a vingança atribuída à autoridade judiciária. Porém, o sistema judiciário não é absoluto, porque a represália à violência sempre pode ressurgir, bem como o seu círculo vicioso.

O jeito de moderar a violência é análogo a própria violência e tem raiz no religioso. Poder-se-ia dizer que o religioso está na raiz de todo combate à violência, e o procedimento curativo do sistema judiciário está impregnado pelo religioso. Os grupos primitivos tribais não têm na sua compreensão coletiva o direito penal e civil, portanto, os danos pessoais são vingados pessoalmente, com o amparo de seu clã.

Para Girard, a vingança é um desejo infinito, no sentido de que vingar-se é uma sede que nunca se sacia, mas pode ser controlada, seja via sacrifícios ou via sistemas judiciários. Os sacrifícios direcionam as inclinações agressivas para as vítimas, reais ou não, que sejam passíveis de receberem a vingança, sem revidar com violência. Essa atitude acalma os impulsos violentos, mas não extingue a violência, ela é somente controlada. Para os ambientes antigos os sacrifícios são essenciais, enquanto são preventivos em relação à violência.

É no caráter preventivo que os rituais de sacrifício diferenciam-se da moderna concepção curativa dos sistemas judiciários³⁹. Historicamente, segundo o autor, os sistemas judiciários obscureceram os sacrifícios, descaracterizaram sua função, como na civilização grega e romana. Os grupos sociais primitivos tinham uma ligação estrutural com a religião, no tocante ao controle da violência. Desse modo, o caráter preventivo era fundamental para domesticar a violência,⁴⁰ moderar, iludir e desviar o ímpeto vingativo.

³⁹ Somente a transcendência do sistema efetivamente reconhecido por todos, independentemente das instituições que a concretizam, pode garantir sua eficácia preventiva ou curativa, distinguindo a violência santa, legítima, e impedindo que ela se torne alvo de recriminações ou de contestações, ou seja, que recaia no círculo vicioso da vingança (GIRARD, 1990, p. 37).

⁴⁰ O religioso sempre procura apaziguar a violência e evitar que ela seja desencadeada. As condutas religiosas e morais visam à não violência de uma forma imediata na vida cotidiana e, muitas vezes, de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência (GIRARD, 1990, p. 33).

Segundo Girard, seja sob a estrutura dos sacrifícios primitivos ou sob o sistema judiciário, o viés religioso está presente no trato com a violência, mesmo que o raciocínio moderno tente restringir o religioso ao irracional e supersticioso. Os sacrifícios e o sistema judiciário respondem a uma pergunta antiga e nova: quem vai legitimar, apaziguar, prever e curar a violência? Cada ser humano não pode definir qual violência é legítima e qual não é, eis a razão dos sistemas sacrificiais e judiciais.

O que acalma a violência é crer na diferença entre sacrifício e vingança ou sistema judiciário e vingança. O comportamento dos grupos sociais explicita a realidade de que, ao tentar liquidar a violência, usa-se também violência e, assim, ela se torna interminável, uma escalada violenta. O que acalma o ímpeto violento de um ato criminoso é a oposição de um outro ato, o qual não pode ser idêntico à vingança que alguém ou um grupo deseja e também não pode ser totalmente diferente, pois se ao violento faz-se violência, esta contamina o todo das relações, temos como exemplo na literatura bíblica o capítulo 4, de Gênesis, o qual Caim é marcado por Deus para não ser vingado por ter assassinado Abel.

A violência tem extraordinários efeitos miméticos, tanto diretos e positivos quanto indiretos e negativos. Quanto mais os homens tentam controlá-la, mais fornecem-lhe alimentos; a violência transforma em meios de ação todos os obstáculos que se acredita colocar contra ela. Assemelha-se a uma chama que devora tudo o que se possa lançar contra ela para abafá-la (GIRARD, 1990, p. 45).

No tocante aos sacrifícios nos grupos primevos, o que aparenta irracionalidade tem uma lógica fundamental⁴¹, e a questão primordial é colocar em prática uma violência do tipo diferente daquela que exige a vingança, tão diferente que ponha fim, liquide as represálias e as perseguições geradas no ato criminoso primeiro; nisso é possível entender como a violência é parte essencial do sagrado.

Algo ameaçador à ordem social primitiva é a escalada da violência e, nesse sentido, é que podemos compreender as prescrições rituais, a preocupação com a pureza, com os contágios e com as doenças. A violência é

⁴¹ Os primitivos procuram romper a simetria das represálias no nível da forma. Ao contrário de nós, eles percebem muito bem a repetição do idêntico, e tentam eliminá-lo por meio do diferente. Quanto aos modernos, eles não temem a reciprocidade violenta. É ela que estrutura todo o castigo legal (GIRARD, 1990, p. 41).

também contagiosa, é reproduzida na convivência entre as pessoas, e se faz necessário ter controle sobre essa realidade. No tocante à visão das sociedades primitivas, é possível reconhecer os absurdos das prescrições rituais, mas o fato é que não são ilusórias⁴².

Os sacrifícios, nesse contexto, promovem uma catarse sacrificial, são precauções que pretendem evitar a difusão da violência e proteger os impuros, atingidos pela violência, evitar algo é evitar seu contágio. O sagrado tem a conotação de envolvimento com tudo o que diz respeito à vida do homem e da mulher e o direciona a aprofundar o sentido da realidade. A esse propósito temos um ponto importante para evitar a restrição da ideia de sagrado como algo que apenas transfigura os fenômenos naturais, mas é, sobretudo, algo que traz sentido ao que já está dado de forma natural⁴³.

Conectada à violência está também a sexualidade, elemento fundamental do desejo humano e fator essencial, no tocante ao estabelecimento e à vivência das relações humanas.

2.1.3 Violência e Sexualidade

No escrito de *A Violência e o Sagrado*, o autor enfatiza os aspectos convergentes de violência e sexualidade. Um conceito comum às religiões. A sexualidade e a violência são ligadas em manifestações próximas, tais como: sadismo, rapto, defloração, violação ou nos resultados a longo prazo. A sexualidade tem relação com doenças, com as dores do parto, com a morte (no caso de mãe e criança, um ou outro não sobreviver no parto).

No contexto das relações matrimoniais, a vivência de uma determinada moralidade, face ao matrimônio, significa a imposição de determinadas regras

⁴² As precauções rituais, que parecem dementes ou pelo menos 'muito exageradas' em um contexto moderno, são na verdade sensatas em seu próprio contexto, ou seja, em meio a ignorância extrema no qual o religioso se encontra perante uma violência que sacraliza. Quando os homens pensam sentir em sua nuca o sopro do *Ciclope* da Odisseia, suas providências são as mais imediatas: eles não podem se dar ao luxo de brincar com o tipo de medidas requeridas por esta situação crítica. Melhor pecar por excesso que por omissão (GIRARD, 1990, p. 48).

⁴³ O religioso nem chega a se questionar sobre a natureza última das forças terríveis que assediam o homem; ele se contenta em observá-las, para discernir sequências regulares, 'propriedades' constantes, que permitirão prever certos fatos, fornecendo pontos de referência capazes de determinar a conduta a seguir (GIRARD, 1990, p. 47).

de conduta. A quebra da moralidade, por meio da fornicção, do adultério, do incesto, etc., são ações e conceitos acompanhados de violência, desentendimentos, ciúmes e disputas sentimentais. O impulso sexual e a violência apresentam-se sob aspectos formais muito próximos⁴⁴.

As doenças, as desavenças do âmbito da sexualidade e as tensões entre pessoas e grupos, são todos aspectos impuros da forma de convivência que despertam perigo e preocupação nos grupos primitivos. Para essas situações precisava existir cura, prevenção ou conhecimento mínimo para saber lidar. Os ritos têm a tarefa de dissipar, purificar e enganar toda violência possível, evitando de tal modo algum tipo de vingança. Nesse sentido, é possível entender a função e o símbolo do sangue⁴⁵.

Os ritos sacrificiais, conforme mostram a própria história da literatura antiga, perdem seu efeito e deixam de ser agregadores das tensões sociais, os próprios sacrifícios, ao lidar com a crise de rivalidade, entram em crise, é o que temos nas tragédias gregas.

2.2 A CRISE SACRIFICIAL E A TRAGÉDIA GREGA

O sacrifício configura-se como a ruptura e a continuidade entre a vítima imolada e os seres humanos, aos quais a vítima os substitui, mas o mecanismo sacrificial pode também fracassar⁴⁶. Podemos encontrar um exemplo disso na literatura grega em *A loucura de Hércules* (Eurípedes). Hércules purifica-se após salvar a família e depois os sacrifica também. Não há diferença absoluta entre

⁴⁴ Assim como a violência, o desejo sexual tende a deslocar-se para objetos substitutivos quando o objeto que o atrai permanece inacessível, acolhendo de bom grado qualquer tipo de substituição. Assim como a violência, o desejo sexual assemelha-se a uma energia que se acumula e que acaba por causar mil transtornos se for contida por um tempo demasiadamente longo (GIRARD, 1990, p. 51).

⁴⁵ O sangue pode literalmente evidenciar o fato de que uma única substância é ao mesmo tempo aquilo que suja e que limpa, o que torna impuro e o que purifica, o que leva os homens ao furor, à demência e à morte e também aquilo que os apazigua e que os faz reviver (GIRARD, 1990, p. 52).

⁴⁶ Não há nada no sacrifício que não se encontre rigidamente fixado pelos costumes. A incapacidade de adaptação a novas condições é característica dos fenômenos religiosos em geral [...]. Caso ocorra uma ruptura exagerada entre a vítima e a comunidade, ela não mais atrairá sobre si a violência; o sacrifício deixará de ser um 'bom condutor' (GIRARD, 1990, p. 55-56).

violência sacrificial e não sacrificial, não há violência pura, no máximo purificadora. Nisso, Girard observa a limitação do sacrifício, nem sempre ele é capaz de assimilar a violência e lançá-la para fora do grupo⁴⁷.

A violência direcionada sobre a vítima em potencial pode transbordar de maneira desastrosa. Outro exemplo da literatura grega sobre o fracasso do sacrifício está no episódio *A túnica de Nesso*⁴⁸ e em *As traquíncias*⁴⁹, de Sófocles (GIRARD, 1990).

A desregulação do ato sacrificial tem efeitos sociais e históricos detectados pelos filósofos pré-socráticos, que segundo os historiadores significa a passagem de um ordenamento religioso primitivo para uma forma modernizada e judiciária de lidar com o contexto social da violência.

Os filósofos pré-socráticos são os filósofos da tragédia grega, na qual as interpretações religiosas são relativizadas, face ao enfraquecimento do sentido sacrificial, como podemos verificar no *fragmento 5 de Heráclito*, citado por Girard:

Purificam-se, manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse. E louco pareceria se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo que são deuses e heróis (GIRARD, 1990, p. 60).

A diferença do sangue criminoso e do sacrifício já não existe mais. O fragmento de Heráclito tem analogia com os textos proféticos do Antigo Testamento, como Miquéias, Amós e Isaías, sobre a ineficiência dos sacrifícios e rituais e, sobretudo, à clara relação entre enfraquecimento religioso e enfraquecimento das relações humanas.

⁴⁷ O sacrifício não é mais capaz de cumprir sua tarefa; ele aumenta a torrente de violência impura que não consegue mais canalizar. O mecanismo das substituições enlouquece, e as criaturas que deveriam ser protegidas pelo sacrifício tornam-se vítimas (GIRARD, 1990, p. 57).

⁴⁸ A túnica de Nesso faz parte do mito de Djanira, a personagem raptada por Nesso, um centauro, Herácles a resgata utilizando uma flecha com veneno do sangue da hidra. Nesso, ao morrer, entrega a Djanira uma poção do amor feita com seu sangue e da hidra. Quando Herácles apaixonou-se por outra mulher, Djanira mergulha uma túnica na poção e coloca no marido, quando ele veste a túnica ela fica em chamas e ele não a consegue remover (EDINGER, 2005, p. 57).

⁴⁹ Peça de Sófocles que relata a volta de Herácles a Tráquis, após ter finalizado os doze trabalhos, ele traz junto, como apropriação da guerra, uma mulher como amante, Iole. Sua esposa Djanira revoltada com a presença dela tenta conquistar o marido somente para si, mas sua tentativa é trágica.

Para Girard, nos mitos gregos, os dramas vividos pelos personagens, como Hércules, por exemplo, são os dramas de todo grupo, e o efeito da crise sacrificial aparece expresso na linguagem das tragédias, as quais cada violência que parece determinar e resolver algo na verdade não resolve e ainda desperta outro ciclo de rivalidades, ou seja, a violência purificadora dos sacrifícios já não purifica mais. A tragédia é a extensão da violência física, da violência anterior a toda relação social ordenada, tentativa de equilibrar uma pérfida balança: a da violência recíproca, o que se coloca em um dos pratos precisa aparecer no outro⁵⁰. “A tragédia liga-se à violência; ela é filha da crise sacrificial” (GIRARD, 1990, p. 87).

A crise sacrificial é o expoente do processo de alteração das diferenças, das marcas que dão legitimidade aos contextos culturais. O processo de indiferenciação dilui as categorias pelas quais os grupos delimitam suas funções e o modo de lidar com a violência.

2.2.1 Diferenças, Indiferenciação e Dissolução de Categorias

A tragédia é a expressão do prolongamento da rivalidade, que impulsiona a mimésis violenta, a indiferenciação na disputa, extinguem-se as diferenças, todos estão empenhados em revidar, como aparece em *Alceste*⁵¹ de Eurípedes e em *Édipo Rei*⁵² de Sófocles, em que há o destaque para o caráter violento das

⁵⁰ O debate trágico é uma substituição da palavra pela espada no debate singular. O suspense trágico é o mesmo, quer a violência seja física ou verbal. Os adversários respondem a cada golpe e o equilíbrio das forças não permite prever o desfecho do conflito. Para compreender esta identidade de estrutura, podemos citar inicialmente o relato do combate entre Polinice e Etéocles em *As Fenícias* (GIRARD, 1990, p. 62).

⁵¹ Filha do rei de Iolcos, Pélias, e de Anaxíbia, mulher de Admeto e mãe de Eumelo (Hom. Il. 2, 714-715; Apollod. Bibl. 1, 9, 10). Aceita morrer em lugar de seu marido e, segundo a versão mais célebre do mito (Eurip. Alc. passim.), Hércules salva-a da morte lutando contra Tânatos em pessoa (ou contra Hades em Apollod. Bibl. 1, 9, 15), e devolve-a a seu marido. Segundo Higino (Fab. 24), em sua juventude ela também foi vítima, como suas irmãs Pelópia, Medusa, Pisídice e Hipótoe, dos dolos de Medeia: convencidas pela maga de que era possível rejuvenescer seu velho pai, as filhas puseram Pélias num caldeirão, causando-lhe a morte (GRIMAL, 2013, p. 12).

⁵² *Édipo Rei*, escrito por Sófocles em 427 a.C., uma tragédia sobre um rei, cuja vida é definida pelos deuses, ele casa-se com a mãe após matar o pai. Édipo governa uma cidade que está sendo dizimada por uma praga. Após receber pedidos de ajuda da população, envia Creonte, seu cunhado, para consultar o Oráculo de Apolo/Delfos. A resposta que recebe é que o homem responsável pela morte de Laico, rei anterior a Édipo, vive entre eles e deve ser morto para findar o terror. Tirésias, um ancião adivinho, acusa Édipo pela morte de Laico, pois existia uma profecia na qual Édipo assassinaria seu pai para casar com sua mãe. Nesse momento, um mensageiro

relações humanas masculinas. “A *crise sacrificial*, ou seja, a perda do sacrifício é perda da diferença entre violência impura e purificadora” (GIRARD, 1990, p. 67). A crise sacrificial é uma crise das diferenças, um momento de deslegitimação das diferenças e as diferenças culturais são a base da organização, paz e fecundidade humana e cultural.⁵³

A crise sacrificial é sinalizada como uma crise religiosa, como a decomposição do sagrado, que ameaça a ordem cultural de um grupo, desestrutura as instituições e corrompe os valores. No momento em que os sacrifícios sofrem algum tipo de descrédito, a harmonia comunitária está ameaçada e como referência disso, temos, por exemplo, *O livro dos ritos*⁵⁴, da antiga China. É um processo que tem a ver com a quebra de hierarquias, de desautorização de uma estrutura. Mais próximo a nós em proporção histórica temos Shakespeare, citado e utilizado por Girard para refletir sobre a hierarquia e outros valores:

Quando a hierarquia, que serve de escada para todos os altos propósitos, é abalada, vê-se padecer o empreendimento humano. Como as comunidades, os graus nas escolas, as fraternidades nas cidades, o tráfico pacífico das margens separadas, os direitos de primogenitura e de nascença, as prerrogativas da idade, as coroas, os cetros, os lauréis conservariam seus títulos autênticos sem a hierarquia? Suprimi a hierarquia, desafinai somente esta corda e escutai que dissonância! (GIRARD, 1990, p. 70).

A dissolução do aspecto diferencial do sacrifício e dos elementos culturais de um povo faz com que desapareçam a noção do justo e injusto, colocando as pessoas em situação limite de convivência, desperta-se para a reconciliação ou

revela que Édipo tem pais adotivos. Então, ele descobre que é filho de sua esposa Jocasta e que matou Laico, seu pai, em uma de suas viagens (SÓFOCLES, 2010, p.143).

⁵³ A *crise sacrificial* deve ser definida como uma *crise das diferenças*, ou seja, da ordem cultural em seu conjunto. De fato, esta ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças; são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua ‘identidade’, permitindo que eles se situem uns em relação aos outros (GIRARD, 1990, p. 67).

⁵⁴ *Li ji* (O livro dos ritos) é um dos Cinco Clássicos do cânone confuciano, que teve influência significativa sobre a história e a cultura da China. Este livro foi reescrito e editado pelos discípulos de Confúcio e seus estudantes após a ‘Queima dos livros’, ocorrida durante o reinado de Qin Shi Huang, o primeiro imperador da China, por volta de 213 a.C. A obra descreve as formas sociais, o sistema governamental e os ritos cerimoniais da dinastia Zhou (de 1046 a 256 a.C). *Li* significa literalmente ‘ritos’, mas também pode ser usado para se referir ao ‘cerimonial’ ou às ‘regras de condutas’, formas tradicionais que ofereciam um padrão de conduta. As ideias de *Li* se tornaram intimamente associadas à natureza humana, à ética e à ordem social, na medida em que as pessoas integraram essas ideias em suas vidas (Biblioteca Digital Mundial, 2015, n.p).

para a punição mútua e, no caso da última, para o contágio mimético e a rivalidade.

Entre tantos exemplos da escalada da violência e da crise sacrificial, é interessante notar uma experiência descrita no *Povo da Floresta*, de Jules Henry⁵⁵, fruto de contato do autor com o grupo nativo de Caingangues no Estado de Santa Catarina. Jules é etnólogo e viveu com os nativos, quando eles passaram a residir em um novo território, percebendo os traços da crise sacrificial: O *blood feud*, que se refere aos conflitos e a vinganças entre familiares, entre as pessoas do mesmo clã. Havia a todo momento a “*vendetta*”⁵⁶, a sina de vingança e derramamento de sangue.

Segundo o pesquisador eram expressões do conflito violento, sob a perspectiva de um conjunto mais amplo: os inimigos externos, que no caso eram identificados com aqueles que se diferenciam do grupo nos usos e costumes, os membros de outras tribos, os não nativos (os brasileiros em geral) e os seres míticos e espíritos malignos. A crise sacrificial está justamente na desregulação de como lidar com as ameaças reais ou imaginárias e voltar a tensão para dentro dos próprios clãs, de tal forma que as estruturas de ordem social, via ritos e todos os acervos culturais e sacros, já não conseguem gerenciar o jogo violento das relações.

Conforme Jules Henry, em um contexto carente dos elementos sociais de aparato jurídico para a racionalização dos conflitos, a vulnerabilidade e a violência são notórias. Desse modo, é compreensível o pavor da insegurança, seja ela expressa em forma de paranóia ou lucidez, na compreensão da realidade. Nesse sentido, é que os Caingangues são próximos à tragédia grega e seus personagens, ambos são reféns de um ciclo natural das relações sociais, que é o jogo da violência recíproca, o qual uma vez despertado e levado a um efeito vingativo coloca em dúvida as possibilidades de regulação.

A perda de diferenças significa a dissolução de categorias e que algo terrível pode sobrevir ao grupo, realidade essa muito presente nos grupos

⁵⁵ Jules Henry (1904-1969), antropólogo estadunidense, que a partir de 1937 iniciou experiências de observação junto a grupos nativos da América do Sul, resultando em várias produções literárias sobre esses grupos, dentre eles, os índios caingangues no Brasil.

⁵⁶ Vendetta são ações e reações sequenciais de vingança durante um longo período de tempo, cujos autores insistem na busca de justiça e reparo por danos e prejuízos provocados por outras pessoas ou grupos.

primitivos. Outro exemplo disso é a perspectiva de interpretação do nascimento de gêmeos. A questão que se coloca é: como lidar com um fato que destoa daquilo que é o normal: um bebê apenas era esperado⁵⁷.

Ligado à crise sacrificial temos também um tema mítico presente em diferentes literaturas: os *conflitos fraternos*, guerras entre irmãos, na literatura de diferentes povos o *fratricídio*; aquilo que se imagina ser uma relação afetuosa e respeitosa no seu todo. Os relatos míticos e também bíblicos denotam a rivalidade. Segundo Girard, isso é a demonstração da crise sacrificial nas diferentes estruturas sociais de vários grupos da antiguidade, e sobre isso é interessante observar exemplos, como “Caim e Abel, Esaú e Jacó, Etéocles e Polinice, Rômulo e Remo, Ricardo Coração de Leão e João sem Terra, etc.” (GIRARD, 1990, p. 83).

Girard, no capítulo 3 de *A Violência e o Sagrado* sobre Édipo e a Vítima Expiatória, faz uma análise importante sobre a crise sacrificial. Édipo é acusado pelos males da cidade, devido ao seu parricídio e incesto. O parricídio, o assassinato do pai, é a representação da violência instalada entre pai e filho, a *reciprocidade violenta* explicitada na tragédia, o incesto é o sinal da conclusão de um processo de indiferenciação violenta⁵⁸.

A praga ou a peste que se alastra sobre a cidade tem relação com a perda das diferenças. Na história do rei Édipo, suas atitudes desencadeiam um processo de violência que toma conta da atmosfera social. A peste é o símbolo da crise sacrificial, assim como o incesto e o parricídio são a marca da dissolução das diferenças, a peste tem caráter e impacto coletivo, é um contágio. Sob a perspectiva da cosmovisão grega expressa no mito de Édipo, ele é responsável pelo que está ocorrendo na cidade e deve fazer algo, nele está concentrada toda tensão, é o delineamento do bode expiatório, a união de todos contra um, ao

⁵⁷ Em muitas sociedades primitivas, os gêmeos inspiram um temor extraordinário. Por vezes, um deles é morto, ou ainda, com mais frequência, ambos são suprimidos. Existe aqui um enigma que desafia há muito tempo a sagacidade dos etnólogos [...] eles evocam e parecem anunciar o perigo maior de qualquer sociedade primitiva, a violência indiferenciada (GIRARD, 1990, p. 77).

⁵⁸ Várias religiões primitivas tratam o parricídio e o incesto exatamente da mesma forma que os gêmeos. Os crimes de Édipo significam a dissolução de toda diferença; mas justamente por serem atribuídos a um indivíduo particular, transformam-se em uma nova diferença, a monstruosidade de Édipo (GIRARD, 1990, p. 101).

mesmo tempo em que Édipo é de quem espera-se uma solução, ele também é o objeto de fúria.

Para Girard, é mais um exemplo da *unanimidade violenta*, um dado essencial das religiões primitivas, obscurecido pelas diferentes formas de interpretar o mundo antigo, decorrendo disso a necessidade de aprofundar a compreensão sobre os mitos e os rituais, na cosmovisão das sociedades primitivas, uma tarefa constante.

2.3 A ORIGEM DOS MITOS E RITOS

A abordagem sobre os mitos e rituais primitivos é uma reflexão sobre o religioso primitivo, os rituais remetem ao mito, este ao ritual, a tragédia e outras formas culturais, principalmente se observamos a civilização grega. Para Hubert e Mauss (GIRARD, 1990), o sacrifício é a origem da divindade e carrega uma compreensão a partir de si mesmo “o sacrifício é uma história de homens, e é em termos humanos que ele deve ser interpretado” (GIRARD, 1990, p. 118); eles são uma base comum, uma técnica geral presente em todas as culturas. Nesse sentido, a linguagem religiosa é viva pelos séculos e milênios, não é morta como previu e anunciou a ciência e a filosofia na contemporaneidade, e pela linguagem religiosa é possível um mergulho bem próximo da compreensão do que é a humanidade.

No tocante ao que fundamenta os rituais de sacrifício, Girard parte dos pensamentos míticos, que retomam uma primeira experiência⁵⁹, uma experiência fundante, uma origem nobre do sistema cultural, lembrado sempre por meio de mitos e ritos, que o mistério que está por trás dos inúmeros rituais que prescrevem uma morte remete à suposição de que os acontecimentos originais estão marcados por um assassinato fundador.

A presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas é indubitável e fundamental. De todas as instituições sociais, o religioso é a única à qual a ciência nunca conseguiu atribuir um objeto real, uma verdadeira função. Afirmamos, portanto, que o religioso possui como

⁵⁹ Aquilo que se passou *na primeira vez*, ao ato criador, considerando corretamente que é ele quem traz, sobre um fato determinado, o mais vivido testemunho [...] Se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual) é preciso que ele tenha um lugar particularmente importante (no momento fundador). (GIRARD, 1990, p. 120).

objeto o mecanismo da *vítima* expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade (GIRARD, 1990, p. 121).

A violência fundadora significa a origem de algo importante para a humanidade, assim como relatam os *mitos de origem*, os ritos por sua vez são a repetição do linchamento primeiro, do assassinato fundador, e a reunificação da comunidade, como no *pharmakós*⁶⁰ grego. A vítima atrai sobre si toda violência, considerada ruim, maléfica e essa mesma violência, através da imolação da vítima torna-se benéfica, traz a paz e a fecundidade ao grupo e, no caso grego, o termo *pharmakós* refere-se tanto ao veneno como ao seu antídoto.

Diferente da substituição animal, a substituição humana nos ritos sacrificiais demonstram com mais clareza o efeito imitativo da violência, que de início é recíproca e passa a uma unilateralidade, um direcionamento sobre uma vítima. Tanto o animal quanto o ser humano, como vítima, passam pela mesma etapa de humilhação e exaltação, antes de ser imolada a vítima é desprezada e tratada de forma cruel, após recebe homenagens e é respeitada pelo grupo. “Este respeito coincide com a serenidade, com certeza catártica, que resulta do sacrifício” (GIRARD, 1990, p. 128). Como em Édipo, cuja presença era o foco da maldição, mas sua partida torna-se benção para a cidade.

Os sacrifícios estruturam-se como a repetição e imitação da violência coletiva e espontânea e, no fundamento do pensamento ritual, temos o controle e a liberação da violência. Todo ímpeto violento espalhado nas razões de cada um para agir com violência é reunido e estocado sobre a égide dos mitos e ritos, como se todos em um grupo depositassem seu potencial violento para um administrador, e esse pelo viés religioso, permitisse a cada um, na ação ritual exercer sua agressividade dentro de um controle institucional.

A unanimidade, nos sacrifícios, ressalta o caráter coletivo “todos juntos”, no apaziguamento da violência, e o grupo participa da imolação das vítimas; essa participação é comprovada nos exemplos de ritos sacrificiais de determinados povos: pisotear o animal entre os Dinkas, Ulisses com os companheiros que cravam a estaca no olho do ciclope e os *ngadju-dayak*, de

⁶⁰ É por essa razão que o *pharmakós* era levado por toda parte, a fim de drenar as impurezas e de reuni-las sobre sua cabeça; após o que era expulso ou morto, em uma cerimônia da qual participava toda a população.

Bornéu, que pisoteiam a tumba do escravo sacrificado. Os ritos sacrificiais mantêm seus efeitos se conseguirem direcionar as tensões comunitárias de modo que o desejo de vingança seja satisfeito, e o grupo não se prejudique com uma violência recíproca⁶¹.

O ponto central do significado dos mitos e dos ritos está na violência fundadora, e as diferentes construções das histórias míticas e rituais têm por fundamento um tema de importância para o grupo social: incesto, fertilidade, cura, casamentos, morte, vingança, etc. A violência presente nos ritos sacrificiais que, a princípio, tem uma característica ruim, maléfica e cruel transforma-se num valor importante, um bem supremo nas palavras do próprio Girard, expresso no restabelecimento da ordem e da paz, em um processo imediato após a imolação da vítima. “É no interior de uma breve e aterrorizante ‘união dos contrários’ que a comunidade torna-se novamente unânime” (GIRARD, 1990, p. 147).

No contexto do pensamento ritual, identificamos uma compreensão mais apurada em relação ao bem e ao mal, que são duas expressões de uma mesma coisa. Os ritos elegem uma violência, identificada como “boa” e, a princípio, necessária para que a comunidade permaneça unida. Sob o aspecto da união comunitária, é importante destacar as festas rituais, como as *Bacantes de Eurípedes*.

2.3.1 Dionísio e as Bacantes

Segundo Girard, as festas rituais primitivas conservam um caráter fundamental sob o ponto de vista da dissolução das diferenças, no sentido de que, durante os eventos, ações diferentes das normais são aceitáveis e estimuladas em jogos e competições. As festas rituais são a forma de

⁶¹ Um pouco de violência real persiste no rito; sem dúvida, é necessário que o sacrifício fascine um pouco para que sua eficácia seja conservada, mas ele se orienta essencialmente para a ordem e a paz. Mesmo os ritos mais violentos visam realmente expulsar a violência. [...] O rito é certamente violento, mas ele é sempre uma violência menor, que funciona como uma barreira contra uma violência pior (GIRARD, 1990, p. 128).

compreender a violência em seu jogo social e de que forma o sacrifício tem seu efeito sobre o ordenamento social. As festas rituais são a tentativa de acomodar as crises sacrificiais.⁶²

Nesse aspecto é que temos como exemplo *As Bacantes*⁶³, de Eurípedes. Girard, a partir da literatura grega, analisa a figura de *Dionísio*⁶⁴. As Bacantes são um rito de bacanal, o qual homens e mulheres são atraídos ao culto de Dionísio, um ritual marcado pelo abandono das diferenças entre homens e deuses, velhos e jovens, riqueza e pobreza e papéis sexuais, etc.

A marca principal é a dissolução das diferenças, a finalidade primeira do bacanal é fraternidade, abolir aquilo que separa e inferioriza, mas o mito mostra que o que está por fundamento é a crise sacrificial. “As mulheres dirigem-se para as mais violentas atividades dos homens, a caça e a guerra; elas fazem com que os homens envergonhem-se de sua moleza, de sua feminilidade” (GIRARD, 1990, p. 163). As Bacantes têm o sentido da festa que não termina bem, tem simetria com *Édipo Rei*: os valores míticos estão diluídos na violência entre todos, perde-se as diferenças, ser humano ou ser um deus é apenas uma questão de jogo e disputa.

A figura de Dionísio sintetiza a violência que se abomina, ele é admirável e vergonhoso, é venerado e temido, traz a libertação e o aprisionamento, permite toda desordem sob o prisma de uma libertação, produz a discórdia pelo encantamento, e gera a desordem, a dissolução das diferenças a quebra de hierarquia, a mudança dos padrões. As Bacantes são a demonstração da

⁶² A função da festa não é diferente da dos outros ritos sacrificiais. Como Durkheim já havia compreendido, trata-se de vivificar e renovar a ordem cultural, repetindo a experiência fundadora, reproduzindo uma origem que é considerada a fonte de toda vitalidade e de toda fecundidade: de fato, é exatamente no momento em que a unidade da comunidade é a mais completa que o temor de recair na violência interminável é também o mais intenso (GIRARD, 1990, p. 155).

⁶³ Uma das importantes tragédias gregas escritas por Eurípedes foi representada em 405. a.C, é uma excelente produção artística e um relato fundamental sobre o Menadismo, religião grega desde o período micênico. A tragédia é localizada em Tebas, onde o povo juntamente com seu Rei Penteu, não aceitam os cultos a Dionísio, este sentindo-se insultado dirige-se a Tebas para punir a rebeldia dela.

⁶⁴ Dionísio vai até a cidade de Tebas, cidade de sua mãe, para impor o seu culto. O rei Penteu é contrário, Tirésias e Cadmo são favoráveis; Dionísio então provoca nas mulheres de Tebas um delírio, incluindo Agave, sua tia e as irmãs dela, as mulheres vão ao monte Cíteron acompanhadas das mônades. Dionísio é preso por Penteu, mas foge logo em seguida e consegue levar Penteu para assistir os rituais das mônades, mas disfarçado. No momento do ritual, o rei Penteu é reconhecido, assassinado e esquartejado pelas mulheres em transe e Agave leva sua cabeça para a cidade, crendo ter matado um leão novo.

literatura mítica da violência em explosão, do pavor da reciprocidade violenta sobre o grupo.

O religioso é determinante na condução da violência, manipula-a para poder controlar. Nesse sentido, a utilidade dele é evidente no tocante ao sacrifício e à escolha de uma vítima⁶⁵. Em as Bacantes, temos um estudo de caso importante para compreender o conceito do desejo mimético e o duplo monstruoso.

2.4 DESEJO MIMÉTICO E DUPLO MONSTRUOSO

Na análise das Bacantes, Girard identifica o esquema da rivalidade mimética na ordem do desejo que gera o conflito, e o conflito que valoriza o objeto. Para tanto, é suficiente rever no mito as disputas entre Dionísio, Penteus e as mulheres, na expressão de Girard “é a violência que valoriza os objetos do violento” (GIRARD, 1990, p. 182). A violência tem a primazia sobre o desejo, está sempre misturada a ele e isso explica a necessidade social, antropológica e religiosa de lidar com a violência recíproca, por meio dos rituais.

A violência é ao mesmo tempo o instrumento, o objeto e o sujeito universal de todos os desejos. É sem dúvida por esta razão que qualquer existência social seria impossível onde não houvesse vítima expiatória [...]. O círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destrutiva, é então substituído pelo círculo vicioso da violência ritual, criativa e protetora (GIRARD, 1990, p. 183).

Girard faz críticas a outros autores, como, por exemplo, a Sigmund Freud, no tocante à assimilação do significado da violência e do desejo. Freud, ao dizer que a violência no ser humano é instinto, está apenas tirando a responsabilidade de cada um sobre a violência, está arrumando uma desculpa bem fundamentada. É necessário encarar a violência, ou seja, o desejo de duas ou mais pessoas sobre um objeto não é espontâneo, simplesmente acontece, mas

⁶⁵ A elaboração mítica é um processo não consciente fundado sobre a vítima expiatória e que tem como preço a verdade da violência; esta verdade não é ‘recalcada’, mas desligada do homem e divinizada (GIRARD, 1990, p. 173).

“o sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja” (GIRARD, 1990, p. 184).

Desejar, então, é parte do ser, o homem e a mulher desejam sempre, pela constância de uma busca: a de seu próprio ser. O desejo é imitativo na sua essência, imitamos de modo particular um desejo modelo. Elege-se o objeto de um outro desejo, e a convergência dos desejos sobre um mesmo objeto produz os obstáculos, a impossibilidade de se alcançar o que eu quero e pertence ao outro. Somos discípulos, seguimos desejos modelos, esse discipular é fundamentalmente nossa condição antropológica, nossa situação humana fundamental (GIRARD, 1990) marcada por uma contradição na pulsão e execução de nossos desejos, o *Double Bind*, formado por dois termos que assim são gramaticalmente traduzidos, *Double*: “dobro, duplo, dobrar, dose dupla, duplas, duplicar, dobrar algo em dois, fazer as vezes de algo”, e *Bind*: “atar alguém/algo, unir, ligar a e b, obrigar alguém, apuro, dificuldade” (Oxford, 1999, p. 369 e 441).

2.4.1 *Double Bind* (duplo vínculo)

A imitação é envolta pela contradição nas formas de comportamento e de aprovação social, a qual as pessoas, em geral, estão sob um imperativo de imitar e não imitar. O desejo impele a imitar, a seguir e desejar um modelo, mas as convenções sociais reprimem. De acordo com o autor:

O homem não pode obedecer ao imperativo ‘imite-me’, que ressoa por toda parte, sem se ver quase imediatamente remetido a um “não me imite” inexplicável, que vai mergulhá-lo no desespero e fazer dele o escravo de um carrasco na maioria das vezes involuntário (GIRARD, 1990, p. 186).

O ser humano e seus desejos estão constituídos de forma que, ao mesmo tempo em que há a vontade de algo, há também o aviso de perigo de que essa mesma vontade possa ter resultados ruins, essa contradição de imitar e não imitar é o que Girard destaca como o *Double Bind*, “o duplo imperativo contraditório, ou melhor, a rede de imperativos contraditórios, na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente” (GIRARD, 1990, p. 186). Essa

dinâmica está na base das relações humanas: querer algo, mas não poder ter. Nesse sentido, é que o desejo sendo livre e pela sua natureza imitativa está sempre sob o dilema do *Double Bind*.

A violência sob esse prisma constitui-se a forma prática e explícita do adiantamento daquilo que é desejado, acontecendo sob a forma de ação e ruptura. Violentar é atualizar e trazer imediatamente à posse um objeto de um querer absoluto, em que quebram-se as regras convencionais para fazer valer uma realidade profundamente querida e necessária para uma ou mais pessoas. Isso acontece e é plausível de se entender, sob a ótica de que desejar em última instância é buscar o próprio ser.⁶⁶

A violência unânime (todos contra um) é diferente da violência recíproca (todos contra todos), é a violência entendida como a fundação da cultura, é a violência fundadora que carrega as significações e diferenças da convivência. Essa violência unânime (fundante) é permanentemente desafiada por uma outra violência desagregadora e subversiva, que é a violência recíproca, um exemplo desse desafio é claro nas *Bacantes*: um deus no centro de rivalidades, injetando relações destrutivas por onde passa. É uma relação forte entre os conceitos de violência, do desejo e do divino.

Em *Homero*⁶⁷, aparecem termos que identificam essa relação, o *Kydos*⁶⁸, (fascinação exercida pela violência), um favor divino, uma escolha mística relacionada com as vitórias militares. O divino na cosmovisão grega possui essa característica de violência em perspectiva absoluta, e o *kydos* é o majestoso, o triunfante entre os deuses, somente possuído por eles. A fascinação majestosa que advém da violência, entre os homens é vivida de forma breve e temporal, consumindo a vida dos próprios seres humanos.

O *kydos* é o objeto pelo qual os homens disputam, uma disputa suprema travada entre as pessoas e grupos, uma tentativa perpétua de apossar-se pelo outro do que é do outro. Essa dinâmica exige a transcendência do jogo, por onde

⁶⁶ O desejo liga-se à violência triunfante; ele se esforça desesperadamente para dominar e encarnar esta violência irresistível. E se o desejo segue a violência como sua sombra, é porque ela significa o ser e a divindade (GIRARD, 1990, p. 186).

⁶⁷ Poeta mítico a quem se atribui a *Ilíada* e a *Odisseia*, primeiros monumentos da literatura grega. 'Homero' significa 'o cego' ou 'o refém'. De acordo com Heródoto, o mais antigo de seus biógrafos, Homero teria nascido perto de Esmirna, no século IX. a.C (Robert, 2016, p. 60).

⁶⁸ Em *Le vocabulaire des institutions indo-européens*, Benveniste traduz *kydos* por talismã de supremacia. O *kydos* é a fascinação exercida pela violência. Onde quer que se mostre, ela seduz e atemoriza os homens; nunca é simples instrumento, mas epifania (GIRARD, 1990, p. 191).

a paz é possível. O *kydos* estabelece uma relação oscilante, nem subjetiva, nem objetiva, em alternância “ela é relação de dominante e dominado, que nunca deixa de se inverter” (GIRARD, 1990, p. 193). Nisso é possível perceber que a ideia do *kydos* remete, na verdade, a uma significação vazia, o que há no processo mimético e violento é imediatamente uma ilusão, um vencer temporário e uma suposta vantagem.

Contudo a rivalidade, a luta o jogo mimético é presente e real, e sobre isso outro termo grego *Thymós*, que significa alma, espírito, *cólera*, contribui para uma maior compreensão (GIRARD, 1990). “O *Thymós* vem de *thyein*, que significa fazer fumaça, sacrificar e, também, agir com violência, perder o controle” (GIRARD, 1990, p. 194). Na psiquiatria, o *thymós* é chamado de *Ciclotimia*⁶⁹, a disputa permanente, a alternância de objetos desejados, que demonstra a busca de algo mais profundo: o próprio ser.

A disputa, a alternância no jogo mimético da violência tem muito de dionisíaco⁷⁰, nas rivalidades e disputas não é apenas lado A e B de um conflito, isso seria racionalmente fácil de lidar. Temos, na verdade, a mistura, o entorpecimento que a violência provoca. Para isso, basta analisarmos os casos de conflitos longos de diferentes tipos: familiares, políticos, econômicos, religiosos, etc. Em um dado momento, é preciso parar e retomar o ponto pelo qual está se desenvolvendo toda uma escalada de violência, para, ao menos, compreender o real motivo do conflito e do prolongamento dele.

Em relação ao *Double Bind*, Girard argumenta que o duplo nas relações conflituosas é também o monstruoso, o alucinatório, aquilo que desvia do essencial, que é a *mimésis* do desejo violento, bem apresentada nas potencializações das histórias mitológicas. O monstruoso a que Girard refere-se é a ampla visão alucinada da variação das diferenças, da quebra dos paradigmas da inversão de valores e comportamentos, tudo o que os mitos fazem, diz ele, é sacralizar e desacralizar, conforme oportuna é a escalada da violência. Autores

⁶⁹ Toda *ciclotimia* individual é somente a metade de uma relação com o outro: a relação da diferença oscilante. Não há *ciclotimia* sem um jogo de gangorra em que um dos elementos está no alto, enquanto o outro está embaixo, e reciprocamente (GIRARD, 1990, p. 194).

⁷⁰ A vertigem ‘dionisíaca’ pode se comunicar e se comunica, como vimos, a todas as diferenças: familiares, culturais, biológicas e naturais. A realidade é inteiramente tomada pelo jogo, produzindo uma entidade alucinatória que não é síntese, mas mistura disforme, monstruosa, de seres normalmente separados (GIRARD, 1990, p. 200).

contemporâneos também explicitam esse dado, como Dostoiévski, por exemplo⁷¹.

O duplo monstruoso faz com que as diferenças fiquem confusas, embaraçadas, é ele que torna possível o equívoco fundamental para o rito sacrificial, para haver uma vítima substitutiva à violência pulverizada no grupo. Compreender o duplo monstruoso é abrir o horizonte mínimo de compreensão da experiência religiosa primeira, carregada de terror e alucinação, experiência carregada de mistério, toda dimensão coletiva do sacrifício é carregada do furor violento que resulta depois em pacificação. Nisso, reside um dado fundamental do sagrado.

Nas *Bacantes*, o duplo monstruoso aparece em todos os momentos e em todas as descrições. No começo do relato, há variações entre ser humano, divino e animal, confundem-se as percepções: deuses e homens são vistos como animais, e animais como homens e deuses.

Conforme o próprio Girard, o duplo monstruoso não é um dado exato e verificável, mas uma percepção do que está subjacente aos esquemas do religioso primevo, é uma formulação racional da pesquisa sobre os mecanismos sacrificiais e sobre as vítimas expiatórias. Duplo monstruoso “todos os fenômenos de alucinação provocados pela reciprocidade desconhecida, no paroxismo da crise” (GIRARD, 1990, p. 206). A importância dessa visualização do religioso primitivo permite construir uma forma de entender, por exemplo, sob o prisma antropológico, a possessão⁷² e as máscaras⁷³ rituais.

Sobre as discussões que envolvem a teoria do desejo mimético, Girard estabelece em várias páginas da segunda obra um diálogo com Sigmund Freud,

⁷¹ Que eu saiba, somente Dostoiévski identificou realmente os elementos de reciprocidade concreta por detrás da proliferação dos monstros, inicialmente em *O Duplo*, em seguida, nas grandes obras da maturidade (GIRARD, 1990, p. 201).

⁷² Os fenômenos ditos de possessão são apenas uma interpretação particular do duplo monstruoso. Não é de surpreender que a experiência da possessão apresente-se, frequentemente, como uma mimése histórica. O sujeito parece obedecer a uma força vinda de fora; ele tem os movimentos mecânicos de uma marionete (GIRARD, 1990, p. 207).

⁷³ As cerimônias que exigem uso da máscara repetem a experiência original. É, muitas vezes, no momento do paroxismo, exatamente antes do sacrifício que os participantes colocam suas máscaras, ao menos aquelas que desempenham um papel essencial na cerimônia. Os ritos fazem com que esses participantes revivam todos os papéis que seus ancestrais desempenharam sucessivamente no decorrer da crise original [...]. A máscara situa-se na fronteira equívoca entre o humano e o 'divino', entre a ordem diferenciada que está se desagregando e seu além diferenciado que é também o reservatório de toda diferença, a totalidade monstruosa, de onde sairá uma ordem renovada (GIRARD, 1990, p. 209-210).

desenvolvendo críticas sob a forma de direcionamento dos conceitos sobre o desejo.

2.4.2 Mimésis e Freud

Para Girard, o ser humano em si é desejo, contudo, um desejo com uma marca única: desejo mimético, imitativo, que tem a necessidade de outro, e que precisa de outro ser humano, que também desejará o mesmo que eu. O desejo é uma vivência dramática da existência, um jogo com três participantes: eu, objeto-modelo e o outro, e daqui derivam as tensões e rivalidades. Contudo, para Freud, o desejo de algo, de um objeto ou pessoa, está ligado diretamente ao desejo pela mãe, é um desejo inerente, não é dependente de outro desejo (GIRARD, 1990, p. 8). Nisso, reside a diferenciação entre Girard e Freud na compreensão sobre o desejo, uma vez que o polo de discussão entre os dois é o entendimento sobre o desejo.

A inclinação do desejo mimético faz dele a reprodução de outro desejo e o direciona obrigatoriamente ao conflito, essa determinação é que situa o desejo em cima da violência do outro. Girard defende que a natureza mimética é uma intuição forte e presente no pensamento freudiano, contudo, não assumida, mas sim relativizada no ulterior desenvolvimento da psicanálise, o mimetismo é constante em Freud, mas nunca triunfa. No tocante ao complexo de Édipo⁷⁴, segundo Girard a identificação do menino com o pai é desejo mimético: escolha de um modelo, a identificação do menino é em ter e ser como o pai, pois imitá-lo é ser como ele⁷⁵.

⁷⁴ A obra de Sófocles (Édipo Rei) influenciou o campo da psicanálise, por meio de Freud, que tornou Édipo Rei uma das colunas da psicanálise clássica. Com base na tragédia grega, o psicanalista definiu o Complexo de Édipo, que ocorre quando as crianças atingem, durante a segunda infância, o período fálico e percebem a diferença entre os sexos, tendendo a fixar a libido em pessoas do sexo contrário, geralmente as mais próximas, no ambiente familiar. A ligação da teoria de Freud com a obra remete a uma carta que ele enviou para Wilhelm Fliess, médico alemão, na qual discorre sobre as relações de saber e poder em um drama construído por filho, pai e mãe (SÓFOCLES, 2010, p. 143).

⁷⁵ O complexo de Édipo é ocidental e moderno, assim como são ocidentais a neutralização e a esterilização relativas de um desejo mimético sempre mais liberado de seus entraves, mas sempre centrado no pai, e susceptível, enquanto tal, de recair em certas formas de equilíbrio e de estabilidade (GIRARD, 1990, p. 234).

O discípulo faz um movimento na direção de seu modelo, especificamente para os objetos dele. Na perspectiva freudiana, o pai é o *Double Bind*, a oscilação do poder e não poder fazer algo, ou melhor, querer e não poder. No relato mítico de Édipo, temos a realidade do parricídio e do incesto, em que o personagem Édipo vive as situações, mas o discernimento delas é posterior.

Para Girard, Freud se desfaz com muita rapidez dos desejos edipianos para recorrer às ideias de inconsciente e recalque, e o ponto de discórdia de Girard é exatamente essa tendência de obscurecer o mimetismo do desejo. Desvia-se a significação primeira do desejo, como substituir o pai, pelos mais diferentes motivos culturais e não se considerar os elementos fundamentais das relações humanas, que surgem desde a mais tenra idade e remetem à estrutura do desejo-discípulo-modelo. Para Girard, é inaceitável em Freud a tentativa de obscurecer o mimetismo do desejo, por meio das ideias de inconsciente e recalque.

Na visão do autor, é importante não negar o mimetismo de nossos desejos, em nenhum momento da vida. Nas definições de Ego, Id e Superego, está presente a proximidade de Freud com o *Double Bind*, isso fica explícito pelo uso constante do termo ambivalência (como em *Psicologia das Massas e Ego e o Id*), que traduz a conjuntura do modelo, discípulo e objeto, que marca aquilo que é difícil de assumir e gerenciar: o conflito, o elemento comum dos desejos e não a harmonia. Girard reconhece em Freud, por intermédio do termo ambivalência usado por ele, a proximidade com o conceito do *Double Bind*, isso é uma indicação de semelhança de ideias entre os dois autores.

Isso significa que não se pode desconsiderar na apreciação dos relacionamentos e na base das relações sociais, que é nossa marca enquanto pessoas, e pessoas que desejam significa para a conjuntura das relações o conflito e não a harmonia. A presença explícita do conflito, como marca dos relacionamentos, é um dado fundamental para Girard. Nisso, ele se aproxima e reconhece em Freud aquilo que remete a identificar o conflito como característica das relações humanas.

A ambivalência em Freud é um refúgio ao que de mais contraditório traz a noção do desejo mimético. A dificuldade freudiana, sob o prisma de Girard, é não conseguir administrar a transformação da admiração e veneração por alguém em desespero e culpa por não poder ser como a pessoa, com o modelo

“não conseguindo reconhecer claramente no modelo da identificação um modelo do próprio desejo e, portanto, um obstáculo potencial” (GIRARD, 1990, p. 226).

A preocupação freudiana na forma de entender o desejo ainda é focalizada sobre o indivíduo como *locus* principal do desejo. Para Girard, o desejo é coletivo em sua dinâmica social e não individual. A ambivalência encarna, desenha um mito do indivíduo voltado ao objeto unicamente, não há modelo, não há discípulo, o mimetismo, o desejar por imitação é um detalhe, e isso para Girard é o essencial⁷⁶. Ele argumenta que o fundamental é administrar a rivalidade mimética, libertar o desejo das amarras do recalque. O desejo não é prisioneiro do inconsciente⁷⁷. Segundo Girard:

[...] Freud tentou inicialmente desenvolver o complexo de Édipo na base de um desejo semi-objetal, semimimético. Daí a estranha dualidade da identificação com o pai e da tendência libidinal para mãe, na primeira e mesmo na segunda versão do Édipo. É o fracasso deste compromisso que leva Freud a fundar o Édipo em um desejo puramente objetal, reservando os efeitos miméticos para uma outra formação psíquica, o Superego (GIRARD, 1990, p. 224).

A importância de lidar com desejo, sob as vias do inconsciente, é entendida de certo modo por Girard, mas não assumida, no tocante à vida diária e às influências sociais. Na contemporaneidade, a mimésis do desejo, sob o impulso do consumo, é cada vez mais acelerada na onda de modismos. A humanidade tem cada vez mais dificuldades de assumir que busca modelos e estes se tornam obstáculos. Essa negativa expõe a tendência a camuflar e a nominar os desejos como algo que se autoexplica ou tem uma raiz individual e não coletiva, e relegar ao nosso inconsciente aquilo que deveria ser explícito: desejamos, elegemos modelos, buscamos-nos, frustramos-nos, geramos e vivemos os conflitos.

Para Girard, o complexo de Édipo é a tentativa ainda próxima a nós de manter o patriarcalismo, é um pensamento mítico, pois é fechado, exige uma marca inconsciente, o conflito quando existe é a não resolução do que há entre pai e filho, é tomado sempre como problema a ser expurgado, um mal

⁷⁶ A ambivalência responsabiliza um sujeito isolado, o sujeito filosófico tradicional, por uma contradição situada na relação: o *Double Bind* inapreensível (GIRARD, 1990, p. 226).

⁷⁷ Em última análise, o que censuramos em Freud é o fato de que ele permanece ligado de forma indefectível, apesar das aparências, a uma filosofia da consciência (GIRARD, 1990, p. 220).

necessário. Enquanto que, para Girard, o conflito é realidade fundante, é fenômeno da existência.

Girard procura uma forma etnológica de interpretar os conceitos freudianos, deixando de certa maneira o Freud psicanalista de lado. É assim que abordará, por exemplo, o conteúdo de *Totem e tabu*. Nesta obra, temos o triângulo de rivalidades: mulher, amante e rival ou mãe, filho e pai são a expressão do desejo mimético. O desejo pela mãe: o objeto materno em Freud é inerente, não está vinculado a outro desejo, o pai é para o filho um modelo de identificação. O complexo de Édipo é uma explicação para conflitos triangulares iguais em todos os povos e em todos os tempos. Para Girard, isso permanece no meio do caminho da compreensão da gênese da cultura.⁷⁸

A teoria mimética não firma o desejo sobre o objeto, indica o que está além, o complexo edipiano firma a gênese do desejo sobre a mãe, o objeto materno; a teoria mimética exclui consciência e desejo factual de um parricídio e de um incesto, e os conceitos de Freud estão totalmente alicerçados sobre isso, centralizar o desejo apenas sobre o objeto é forma tradicional de entendimento.

A percepção freudiana do desejo mimético sempre se obscurece, mas nunca desaparece. “No Édipo, o pai é rival infame; assim, é impossível fazer dele um modelo venerado. Reciprocamente, no Superego, o pai é um modelo venerado, sendo impossível fazer dele um rival infame” (GIRARD, 1990, p. 229).

Na configuração dos diálogos com outros autores, Girard faz interlocução com Claude Lévi-Strauss sobre as formas culturais nos aspectos estruturantes dos grupos primitivos, em referência a paradigmas sociais.

2.4.3 René Girard e o Estruturalismo

Girard faz uma importante interlocução com Claude Lévi-Strauss, um dos antropólogos franceses do século XX, que se contrapôs às categorias de determinação cultural utilizadas em referência aos diferentes povos, como

⁷⁸ É preciso renunciar à expressão ‘Complexo de Édipo’ para assumir que a mimése conflitual é o fio condutor do *socius*, a passagem da natureza à cultura, como sugere Girard nas entrelinhas de seu texto (GIRARD, 1990, p. 8).

civilizado e selvagem, superiores e inferiores. Os diálogos passam pelos temas sobre o parentesco, o incesto e a exogamia, elementos fundamentais na estruturação social dos grupos primitivos, comparados, por exemplo, à modernidade, a qual o casamento não tem mais uma característica determinante, no sentido de trocas e garantias em círculos culturais limitados.

Isso tem relação direta com a importância que a religião tem na mediação social, uma vez que o religioso (com as amplas ligações ao sacrifício e aos ritos) não tem mais domínio absoluto sobre as interações sociais, a linguagem sobre o parentesco perde o caráter universal estruturante das relações humanas e da configuração pretensamente única das sociedades, outros conceitos de mediações são possíveis. Sob esse prisma, no contexto acadêmico que Girard encontrava-se, era para ele importante rever linguagens e termos da pesquisa antropológica.

Strauss foi um dos disseminadores da visão estruturalista das sociedades. O ponto de discussão está na interpretação dos mitos, os quais podem ser identificados os elementos fundantes do ciclo de violência, do mecanismo vitimário e de todo processo do rito sacrificial. Mas esses aspectos centrais ficam dissimulados sobre a prioridade da sincronia e oposições a que a visão estruturalista está submetida (GIRARD, 1990).

Para Girard, as investigações sobre os povos e as culturas (etnologia) durante o século XX excluíram o fenômeno religioso dos estudos e das pesquisas como um tema de base. Essa forma de pesquisar sobre a cultura em Lévi-Strauss, segundo Girard, propõe-se a formular uma teoria plena sobre as estruturas das relações humanas, possível de ser formalizada a partir dos símbolos que constituem uma sociedade. As trocas sociais são sintetizadas pelo pensamento simbólico, baseadas na linguagem e nas regras de parentesco, que classifica e diferencia o estruturalismo. Assim, a cultura em geral é diferenciadora, criadora e marcada pelo descontínuo. Os mitos, portanto, são a ordenação do modo de viver de um grupo, partindo do conceito de um caos primordial, uma família, por exemplo, é um ponto de chegada dessa ordenação e não de partida, é um grupo fundado sobre regras sociais.

Para Girard, o primordial nas culturas não está fundado, nem sobre as construções naturais, nem sobre o parentesco biológico, mas no dado universal

notório nas estruturas culturais: os interditos (incesto, por exemplo), são eles que diferenciam e tematizam o estudos das relações humanas. Existe uma anterioridade dos interditos, dado que, segundo Girard, não é assumido por Strauss.⁷⁹

Lévi-Strauss demonstrou que era necessário pensar a família elementar, a partir do sistema de parentesco. Esta inversão metodológica permanece válida se a prioridade for dada à interdição e não mais ao sistema (GIRARD, 1990, p. 297).

Para Girard, o estruturalismo está muito próximo de admitir a paridade dos mitos entre as culturas, o que não faz é direcionar-se à realidade do além texto, do que está por trás da produção mítica, perguntar e responder o que está na base das narrativas mitológicas, investigar o que está na essência da leitura mítica das relações humanas.

Girard rejeita em Strauss as abordagens que reduzem o mito a características apenas “significantes”. Para Girard, os mitos têm aspectos funcionais na sociedade, no contexto de um projeto coletivo, que tem a ver com as experiências do dia a dia de um grupo social e possui um poder muito além da simples significação cultural. Os mitos são mais que representações simbólicas e mentais, pois eles situam no esquema social as práticas rituais e os interditos, garantindo ordem contra o caos (RIBEIRO, 2015).

A contribuição de Strauss está na permanente objetivação e formalização presente em sua obra. A busca de desconstruir as evidências das narrativas míticas e apontar para aquilo que está além da impressão primeira, percebendo o ofuscamento que os mitos realizam sobre os problemas das relações humanas. Mas essa tarefa ainda recai na minimização da questão do mal, da violência, da religião, etc., na medida em que reduz-se a tentativa de explicar e manter apenas a constatação dos dados históricos e culturais.

O Estruturalismo, segundo Girard, possui algo fundamental: reconhecer aquilo que é regular na variedade das culturas e, a partir disso, é possível

⁷⁹ Lévi-Strauss e o estruturalismo, em geral, recusam considerar o problema da origem de uma maneira que não seja puramente formal (GIRARD, 1990, p. 289).

descobrir a realidade obscurecida nos mitos e nos ritos, levando-se em conta que o desenrolar da existência humana aparece nas estruturas, mas está diretamente ligada à origem dos sistemas sociais, de suas significações e de seus símbolos. Nesse sentido, Girard propõe uma dinamicidade ao estruturalismo⁸⁰, além da simples sincronia dos fatores culturais, mostrando que o que é tomado como verdadeiro e permanente nas culturas também tem, em sua origem, formas de fundação e processos de transformação (COSTA, 2012).

Analisando os aspectos estruturais das comunidades primitivas, Girard observa, como já destacado, a importância da figura dos deuses, da forma como os mortos são tratados e sua memória mantida sob a condição do sagrado. Ao analisar diferentes elementos culturais e religiosos (reis sagrados, seres míticos, deuses, cultos aos mortos, etc.), Girard destaca a determinação da violência unânime, aquela praticada por todos em uma concordância ritual.

A marca principal é o jogo da violência, em Édipo e nas Bacantes, a violência é benéfica e maléfica, os seres míticos têm nos mitos a metamorfose do bem e do mal como uma característica importante, ou seja, as divindades antigas sempre possuem dupla face. A partir da constatação do jogo integral da violência nos grupos primitivos, é possível entender a origem e a organização das figuras míticas e dos aspectos sobrenaturais das culturas.

O ser mítico ou divino no qual a violência parece se encarnar não se limita, como vimos, ao papel da vítima expiatória. É na metamorfose do maléfico em benéfico que constitui o essencial e o melhor de sua missão, e é esta metamorfose que o torna propriamente adorável [...]. A hipótese da violência, ora recíproca, ora unânime e fundadora, é a primeira realmente a explicar o caráter duplo de qualquer divindade primitiva, da união do maléfico e do benéfico que caracteriza todas as entidades mitológicas em todas as sociedades humanas (GIRARD, 1990, p. 314).

E junto a isso, temos o modo de compreender e utilizar a morte e seus significados, toda forma ritual de lidar com a morte é destacar que ela marca um momento e seu mistério é envolvido pela forma como se trata a vida. Nas

⁸⁰ O estruturalismo constitui um momento negativo, mas indispensável na descoberta do sagrado. Ele vai permitir que se escape à mistura inextricável de outrora. Graças a ele, torna-se possível articular a finitude do sentido, da estrutura, sobre o infinito do sagrado, reservatório inesgotável onde recaem e de onde provêm todas as diferenças (GIRARD, 1990, p. 304).

concepções primitivas sempre que se lida com a realidade da morte está se tratando de todo um jogo de relações que envolvem a vida, que é sacralizada na crença da ancestralidade, o cultivo permanente da vida daqueles que estiveram presentes no grupo e remetem gradativamente às gerações anteriores, tendo como ponto de partida a gênese daquele grupo, ou daquela forma de viver, daquela cultura.

Essa mesma sacralização é marca da cultura, o sagrado é o ponto de convergência que reúne os contrários, as tensões e lhe dá um direcionamento. Os ritos sacrificiais, por meio do uso de uma violência ritual, permitem a adoração a um modo de agir violento que, ao concentrar o grupo, lança o pensamento e o desejo a uma não violência⁸¹, a uma paz que advém de uma satisfação de culpabilizar e exterminar um substituto (a vítima), a violência recíproca e descontrolada, apaziguada no direcionamento do todos contra um.

2.4.4 Unanimidade Violenta

Sob o aspecto da unanimidade violenta é que Girard elabora o conceito da unidade dos ritos, sob o esquema do mecanismo da vítima expiatória, o meio de apaziguamento das tensões. A importância dos ritos, na configuração social dos grupos primitivos, expõe a necessidade de consolidação e permanência das formas e dos costumes da sociedade, a finalidade dos ritos é deixar e reforçar as coisas como elas são. A esse propósito, Girard definirá como “modelo de toda fixação e de toda estabilização cultural: a unanimidade violenta contra vítima expiatória e em torno dela” (GIRARD, 1990, p. 352).

O rito tem subcategorias importantes: ritos de fixidez e imobilidade, ritos de passagem. Este último assume uma particular importância, pois têm relação com as mudanças e com as alterações de formas, que para os primitivos toda mudança carrega um mistério e um pavor (como os gêmeos já citados), pois

⁸¹ A não violência aparece como um dom gratuito da violência, e esta aparência não é sem razão, pois os homens só são capazes de se reconciliar à custa de um terceiro. O que os homens podem fazer de melhor na ordem de não violência, é a unanimidade menos um da vítima expiatória (GIRARD, 1990, p. 323).

interfere no que está estabelecido e conhecido, toca nas marcas, nas diferenças que dão forma aos valores de convivência social.⁸²

Os ritos trazem, na concepção primitiva e moderna, também o destaque à necessidade de expulsar e expurgar algo ruim, são prevenções daquilo que pode provocar a desordem, o caos e a violência. Uma analogia ao aspecto sanitário dos últimos séculos é a intensificação e a importância que se dá à vacina, por exemplo. É uma ritualidade em diferente contexto, mas que permite vislumbrar a forma como pensavam os primitivos referente ao todo da organização de um grupo. Os ritos sacrificiais eram de certo modo as “vacinas” das sociedades primevas contra os contágios de violência que poderiam abater-se sobre a coletividade.

Os rituais religiosos são provenientes da vítima expiatória, as instituições que a humanidade criou, tanto as religiosas como as profanas têm sua gênese nos ritos, fundamentando a linha central das argumentações anteriores da relação intrínseca entre a violência e o sagrado.

2.4.5 Sintetizando a Teoria Mimética

Nesse item, temos a apresentação conceitual e panorâmica do desejo mimético e as implicações desse conceito nas formas do relacionamento humano, o ponto principal é de que o desejo humano é imitativo, desejamos de forma coletiva, o desejo humano não é autônomo e individual. Isto é o fundamento para compreender a crise mimética, o ciclo da violência, o sacrifício e a vítima expiatória.

A teoria mimética do desejo humano é o ponto central no pensamento girardiano sobre a constituição das relações humanas em sociedade e na determinação do modo como os seres humanos, entre si, definem os tipos de relacionamentos e como os praticam. Para Girard, o desejo humano é coletivo e a pessoa não deseja por si só, mas com o outro, pelo outro, e por causa do outro.

⁸² Ação ritual tem apenas um objetivo, a imobilidade completa ou na sua ausência, o mínimo de mobilidade. Acolher a mudança sempre significa entreabrir a porta atrás da qual vagueiam a violência e o caos (GIRARD, 1990, p. 357).

O desejo humano é imitativo, mimético, nós somos influenciados pelo o que o outro tem e deseja.

Duas pessoas estabelecem seu modo de conviver como seguidor e modelo e, na relação da convivência, um quer ser como o outro ou ter o que o outro tem, o primeiro deseja o ter/ser do segundo. No entanto, para a consumação do desejo existem barreiras: aquilo que uma pessoa deseja pertence ao outro, o primeiro não está de posse do que pertence ao segundo, este, por sua vez, preservará do primeiro aquilo que lhe pertence. A esse ponto temos a elaboração do modelo, da disputa por algo e a afirmação de que os desejos geram o conflito.

A permanência dos desejos de posse e preservação gera desconforto, raiva e ódio e, em decorrência disso, nascem os oponentes, o desejo da posse do outro pela preservação (medo). É um jogo “assimétrico” e imitativo, o dinamismo desse jogo é a sugestão e o impedimento: um não tem aquilo que quer, porque está com o outro, e o outro não entrega, pois é seu o que o outro quer. A tensão dessa relação é a base para o conflito e a violência, um investe na busca e outro na ofensiva e os dois passam a confundir-se.

Girard define esse jogo como crise mimética: um objeto em si na disputa tem uma perda de centralidade, o foco se orienta para o desejo que cada um tem (possuir ou garantir), para as atitudes de busca e de preservação. O objeto disputado, o desejo sobre ele e os sujeitos envolvem-se de tal forma que se tornam uma coisa só, é o momento da indiferenciação; o indiferenciado é que motiva a violência. Desse modo, deduz-se que a estrutura do desejo é uma estruturação violenta.

As coisas são desejadas por alguém, por meio da percepção de que são desejadas por outro, este é o momento da competitividade do desejo. A realidade do desejo, portanto, é o desejo mimético, o modelo é o que decide para onde o desejo de cada um se direciona. A imitação cria o conflito, na busca pelo mesmo objeto, desejar a mesma coisa que o outro cria o modelo, que é o símbolo daquilo que se quer. Quando o alcance daquilo que desejamos não é possível ou exige muitos desdobramentos, a primeira experiência é a angústia. Para que algo seja modelo precisa ser desejado por mais de um indivíduo, cada um passa a desejar e competir para alcançar, é o ciclo infernal do desejo-conflito.

A violência analisada, sob a perspectiva de Girard, apresenta o desejo mimético como base na qual se desenvolve o mecanismo vitimário, ou seja, a crise mimética. Isto quer dizer que, dentre as capacidades humanas, a mais evidente é a imitação, a observação e a reprodução daquilo que foi percebido. A imitação origina a cultura, a linguagem e a violência. No desejo há essencialmente imitação, imita-se aquilo que se deseja e isso se torna modelo e objeto desejado, quando há dois desejos para um mesmo objeto aparece um obstáculo, a tensão e a rivalidade.

Nessa perspectiva, os seres humanos são direcionados pela mimésis (imitação) do desejo, o ser humano deseja imitando, e suas atitudes têm por base apropriar-se das coisas por imitação do que os outros desejam. Apropriar-se mimeticamente é o que gera os conflitos, e a violência seria, então, parte integrante da organização social, que precisa ser constantemente regulada, por meio dos sacrifícios de vítimas expiatórias. O sacrifício afasta a violência, acalmando os que estão carregados de ações violentas, satisfazendo seu ímpeto violento e impedindo que os conflitos tomem proporções destruidoras de um grupo social.

A violência é produzida a partir da crise de rivalidade, na qual os rivais assumem o papel de objetos da disputa, enquanto a mimésis surge das coisas e das posições e se transfere para os indivíduos, produzindo a necessidade de uma vazão para as tensões. A necessidade de uma vazão da tensão coletiva é a condução para a eleição de uma vítima expiatória, algo ou alguém pelo qual será apaziguado o conflito. A vítima do sacrifício torna-se o objeto simbólico, sobre o qual recai a violência. O sacrifício e todo conjunto ritual nas sociedades primitivas, e com menos distância entre as classes sociais, assume o papel daquilo que hoje conhecemos por sistema judiciário.

A violência propiciatória, para Girard, em sua segunda e terceira obra⁸³, amolda-se ao desejo mimético, é o “efeito da vítima propiciatória”⁸⁴. O homem e a mulher são seres que desejam, e desejar, querer algo, tem uma natureza muito

⁸³ *A Violência e o Sagrado* (1972) e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978).

⁸⁴ Com o aumento das crises, os rivais passam a ser os próprios objetos da atenção mimética, o que, para Girard, acaba por produzir os ‘efeitos da vítima propiciatória’. Por um mecanismo estranho e dilacerador, a boa vítima passa a ser o alvo predileto da violência, com uma força simbólica tão ampla que nenhum contra-ataque é mais possível de ser exercitado (GIRARD, 1972/1990, p. 8).

peculiar, não desejamos sozinhos, não é algo apenas individual, mas coletivo. O desejo, na existência humana, é algo difícil de ser gerido, é dramático no cotidiano de cada um, é o meio por onde inicia a violência entre as pessoas⁸⁵. Esse drama, principalmente no contexto dos grupos sociais primitivos, é administrado nos sistemas culturais pelo sagrado, característica social e antropológica que se estende também pelas antigas e modernas civilizações, em suas formas e estruturas.

A violência de todos contra todos é substituída pela violência do todos contra um, na medida em que os membros da turba se imitam na direção da violência. Um indivíduo arremete contra a vítima porque a coletividade também o faz (ANDRADE, 2011, p. 332).

Nesse sentido, é importante aproximar a compreensão das relações entre a violência e o sagrado, presentes na obra *A Violência e o Sagrado*. Nela, o autor apresenta um longo e detalhado ensaio sobre as amplas e profundas dimensões que o sagrado assume nas relações humanas e na configuração dos ordenamentos sociais. A obra *A Violência e o Sagrado* enfatiza a rivalidade mimética presente nos grupos sociais primitivos, destacando o mecanismo do bode expiatório.

2.5 GIRARD E A VIOLÊNCIA

No livro *A Violência e o Sagrado*, René Girard utiliza diferentes materiais da etnologia e da antropologia e os situa em uma interpretação única na direção de um mesmo sentido. Toda reflexão neste ensaio sobre os mitos e ritos formam uma base para sistematizar uma teoria sobre a religião primitiva, na qual o sagrado é a base fundamental das culturas, e no interior do sagrado está o sacrifício (MAULEON, 2015). O autor discorre sob o espectro religioso, o “acontecimento fundador” (GIRARD, 1990) sobre o qual não há acesso direto para ser verificado, mas há conclusões sobre o mesmo, por meio da conjuntura de diversos elementos do religioso primitivo: os documentos, as tradições e a

⁸⁵ Mas a instigante hipótese girardiana reside em que a mola deflagadora da violência é o desejo. O homem é desejo, mas um desejo de natureza muito especial, mimético, que precisa experimentar a ameaça de um outro. Esse outro, porém só desejará o que eu desejo e vice-versa. Afinal de contas, o desejo é um drama existencial original que se joga a três (GIRARD, 1990, p. 8).

oralidade, pelos quais é possível construir uma hipótese via método comparativo. Um exemplo para isto são os mitos e os rituais sob a perspectiva da tragédia grega, que comprova a unanimidade da violência e da vítima expiatória.

Para Girard, pesquisar sobre o religioso é essencialmente trabalhar com a interpretação da interpretação (GIRARD, 1990). No tocante à religião, na cosmovisão primitiva, a violência é afirmada, mesmo que camuflada, mas as interpretações da atualidade sobre o religioso tentam sempre negar a presença da violência. O empenho de Girard é tratar a violência sem os espasmos da obscuridade, mas de forma inteiramente racional, admitindo que é preciso tratar da violência porque ela existe desde os primórdios da humanidade.

Os ritos sacrificiais são um adiantamento do resultado da violência, que, para gerenciar seus efeitos, pressionam o sagrado a se manifestar e dar uma resolução ao perigo da escalada da violência, regulando-a. Nisso, reconhece-se que ela governa as relações sociais, e o religioso procura administrar seus resultados, utilizando-se de todo arcabouço simbólico do sagrado.

Sobre o sacrifício hoje na perspectiva girardiana, *Xabier Mauleon*⁸⁶, a partir dos direitos humanos, define a prática sacrificial como barbárie, como nos casos em que há mortes provocadas por alguém em nome de Deus, movidos pela crença de estar agradando e conseguindo seu favor. Na perspectiva secular é o mesmo sistema de perversidade, quando se mata por nacionalismo ou por referência a outro ser humano, que autoriza tal ato como liderança suprema e, da mesma forma, todos os massacres e expulsões de povos em nome de purezas raciais. O terrorismo, no atual contexto mundial, baseia-se na legitimidade de sacrificar o outro por estar sacrificando-se a si mesmo, “arriscar a vida ou inclusive entregá-la no atentado por meio do qual matamos; porém, nunca o sacrifício da própria vida justifica sacrificar a vida dos outros” (MAULEON, 2015, p. 48).

Entre as práticas de fundo sacrificial, inerentes ao funcionamento das sociedades modernas e que no coletivo são aceitas inconscientemente, está o pensamento utilitarista, que almeja o benefício de uma maioria em detrimento de

⁸⁶ Xabier Etxeberria Mauleoné, espanhol, professor emérito da Universidad de Deusto – Espanha e doutor em Filosofia pela mesma universidade. Entre suas publicações, estão *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas* (Madri: Ed. Catarata, 2013) e *La construcción de la memoria social: el lugar de las víctimas* (Santiago de Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013). (IHU online, 2015, p. 43).

uma minoria, esta minoria configura-se como bodes expiatórios. Outro exemplo é o próprio mercado global, um deus que precisa do sacrifício de vidas humanas para continuar a existir. O ritual é a pobreza e a fome, partes integrantes da dinâmica, e as crises econômicas nunca apontam seus criadores, mas sim quem deve pagar as contas, sacrificar-se, renunciar a direitos fundamentais. São as supostas leis do mercado financeiro que adquirem aspectos sagrados, mesmo que criados pelos grupos econômicos que objetivam cada vez mais lucros, e exigem da grande massa e suas instituições a participação na resolução das crises financeiras nacionais. É uma prática sacrificial que exige ser evidenciada, denunciada sob o aspecto da violência contra os direitos da maioria dependente do sistema capitalista (MAULEON, 2015)⁸⁷.

Em 1978, Girard publica *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, uma obra sistemática sobre o desejo mimético e, a partir dela, temos a formulação e uso da expressão teoria mimética para definir os estudos de René Girard sobre a mimésis do desejo. Nessa obra, ele faz as análises do ciclo mimético da violência nas escrituras judaico-cristãs (livro II), dedicando uma parte do primeiro capítulo a personagens e temas específicos do Antigo Testamento: Caim, José, a lei e os profetas, e os demais capítulos II, III e IV à análise de temas e textos do Novo Testamento, sob a perspectiva do ciclo mimético da violência.

⁸⁷ Sobre a relação Mercado e Religião verificar *Desejo, mercado e religião* (1998), de autoria de Jung Mo Sung. Apresenta a religião tanto como oposição ao mercado como colaboradora dele, destaca o fenômeno da busca do serviço religioso como um bem de consumo. O livro reflete também sobre a função da religião, em especial, o Cristianismo, no cuidado com os desfavorecidos da sociedade.

3 CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA: MITOLOGIA E TEXTOS BÍBLICOS

Nesse terceiro capítulo, a pesquisa contempla a análise de René Girard referente à mitologia e aos textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, com destaque à narrativa do livro de Gênesis, capítulos 37 a 50, sobre José do Egito, que, junto às demais referências bíblicas, evidencia e denuncia o ciclo mimético da violência. Os dados fundamentais para análise estão presentes no terceiro livro: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978) e *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

O texto que segue retoma, num primeiro momento, os conceitos fundamentais sobre o desejo mimético e a vivência na atualidade. Em seguida, é apresentado o livro base da pesquisa *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, para visualizar, de maneira pontual, os temas tratados nele, uma vez que a obra é a produção de maior proximidade teológica sistematizada por Girard.

Em dois subitens apresenta-se a visão girardiana sobre os mitos e os textos bíblicos, a partir dos quais, no terceiro item do capítulo, o ciclo mimético da violência é identificado e sistematizado, com os textos sobre Caim e Abel, Sacrifício de Isaac, José do Egito, A saída dos hebreus do Egito, o Decálogo, O bode expiatório e Amor ao próximo, em Levíticos, A injustiça sobre a vítima, A oposição dos profetas frente aos sacrifícios, A condenação de Jesus, A mulher adúltera, Ação de Satanás sobre as relações humanas e A expiação na carta aos Hebreus.

A história de José do Egito é analisada sob a perspectiva da teoria mimética, com os detalhes que perpassam a sequência dos principais acontecimentos entre os capítulos 37 a 50, de Gênesis. Os últimos itens abordam sobre o ciclo mimético nos escritos do Novo Testamento, principalmente sobre a condenação de Jesus e sobre Satanás, e o capítulo termina com os destaques sobre o Cristianismo e o ciclo mimético da violência na contemporaneidade.

3.1 DESEJO MIMÉTICO E CONTEMPORANEIDADE

A teoria mimética é o ponto central das pesquisas, reflexões e produções literárias de René Girard. Na terceira obra “*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*” (1978), temos nos diálogos com Oughourlian e Lefort uma ampla sistematização dos elementos fundamentais para reflexão sobre o desejo mimético. O livro II da obra é dedicado exclusivamente à pesquisa dos elementos bíblicos de exemplificação da teoria mimética e tem por título *A Escritura Judaico-Cristã*.

Para a abordagem do desejo na perspectiva do mimetismo, é necessário situar a reflexão em um ponto importante: a imitação pelo desejo precisa ser identificada além do simples apetite, ou mesmo instinto que é característico dos animais. É preciso situar as interferências do mimetismo no contexto das ações humanas alteradas no processo de hominização, marcado pelo mimetismo e pelos símbolos.

Ao falar de desejo mimético, é preciso levar em conta que a análise tem estreita ligação com o ordenamento e desordenamento que o mimetismo das ações e a compreensão da realidade determinam no todo das relações. Isso quer dizer que refletir sobre a questão do desejo, na perspectiva de Girard, significa abordar o conceito, sob o prisma daquilo que é o próprio desejo na complexidade de cada ser humano e das suas ações, pesquisar sobre o desejo é estudar o ser humano.

Desse modo, evidencia-se o fator de tendência conflitiva, competitiva e subversiva que a dinâmica do desejo apresenta em nossa sociedade moderna. Para Girard, satisfazer os desejos não é apenas remover o que os impede de serem realizados, mas compreender a razão da necessidade de remover os obstáculos e a forma espantosa de como os obstáculos se fazem presentes, mesmo na conquista e na superação deles. O imaginário cultural moderno elege como ápice da realização dos desejos o momento em que as barreiras para eles se realizarem são superadas, os tabus e interditos relativizados, e mesmo os sistemas judiciários serem menos punitivos. Para o autor, idealizar o desejo

ilimitado, ao derrubar os muros do impedimento, é a maior, senão, a pior das ingenuidades modernas.⁸⁸

Na medida em que as utopias sobre a forma de se viver o desejo são colocadas em prática, melhor se desenvolve um universo de disputa entre as pessoas, as quais tornam-se obstáculos umas às outras e produzem a rivalidade estrutural das relações. Alcançar o ideal de que o desejo moderno tanto anseia, atender à reclamação da autonomia utópica do indivíduo e poder fazer tudo o que se quer é, para Girard, um grande castigo. A condição que o indivíduo moderno deseja para si é ser atendido em todas as suas reclamações, receber sempre o que pede, mesmo sem saber o que vai fazer com o seu objeto conquistado. Para o pensamento girardiano, o indivíduo contemporâneo não desenvolve a consciência da dinâmica coletiva, que envolve a realização do desejo e do ciclo mimético que o caracteriza.⁸⁹

Para Girard, o desejo carrega consigo a crise mimética e desejar é estar em crise. Vive-se o conflito dos interesses pessoais: do sexo à profissão, da opinião ao conhecimento, em uma dinâmica de ausência de autoanálise e necessidade de dissolução dos outros. Vive-se um interesse constante para saber o que fazem e pensam os outros, demais para cada indivíduo medir se é ou tem aquilo que considera a realização de seus desejos. Esta é a armadilha do romantismo: a suprema espontaneidade do desejo.

A estrutura de interferência do desejo mimético, para Girard, fica mais clara, ao analisar os grupos primitivos no horizonte cultural que dá primazia ao coletivo, ao ordenamento social. Contudo fica difícil conceituar, de forma amplamente compreensível, essa perspectiva aos modernos. O autor ilustra essa estrutura nas suas análises dos romances modernos, na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1962). O importante, na percepção dos contextos primitivos e modernos, é de que a marca do mimetismo não abandona os desejos e as ações humanas.⁹⁰ E, nesse sentido, coloca-se a importância de

⁸⁸ À medida que o desejo elimina os obstáculos exteriores, sabiamente dispostos pela sociedade tradicional para prevenir os contágios do desejo, o obstáculo vivo do modelo imediatamente metamorfoseado em rival substitui vantajosamente, ou melhor, desvantajosamente, o lugar do interdito derrotado (GIRARD, 1978/2008, p. 335-336).

⁸⁹ Todo pensamento moderno é falseado por uma mística da transgressão, na qual ele recai mesmo quando quer escapar dela (GIRARD, 2008, p. 337).

⁹⁰ Ninguém pode dispensar o hipermetetismo humano se quiser adquirir os comportamentos culturais para se inserir corretamente na cultura que é sua [...]. É sobre o mimetismo que se funda tudo o que chamamos de aprendizagem, educação, iniciação.

saber se situar no jogo das relações humanas, para se encontrar o processo de conflito e violência e identificar o duplo vínculo (*Double Bind*) da convivência entre o discípulo e o modelo.

A marca do individualismo contemporâneo é o sinal mais evidente de uma luta obstinada em eliminar qualquer impedimento ao desejo, é o árduo trabalho de lapidação de uma joia pretensamente encontrada, a de um indivíduo autônomo e totalmente capaz de si, quando os demais são apenas mais um elemento na configuração da realidade. A característica da pessoa na sociedade atual é a incapacidade de identificar o duplo vínculo diante do outro: imite-me (modelo), não me imite (rival) (GIRARD, 2008).

3.1.1 Objeto e Desejo

A ampla reflexão girardiana em torno da mimesis do desejo tem seu ponto de partida para um entendimento sistemático no seguinte elemento: o objeto, aquilo que é desejado, ocupa a posição de objeto disputado e, por isso, desperta, além do interesse, rivalidades. O valor do objeto aumenta na medida da resistência que o desejo de adquirir o encontra e o modelo a ser seguido também aumenta sua importância. O valor do objeto e do modelo são dependentes no processo de valorização, enquanto a rivalidade advém dos interditos da possibilidade de realização do desejo⁹¹.

Ao contrário de Freud, Girard destaca que o objeto desejado, mediante os fatores da convivência, torna-se um objeto proibido de se obter e tem sua interdição não na lei, mas no padrão estabelecido que proíbe isso e permite aquilo, mas tem sua proibição naquele que define o objeto como desejável, ao mesmo tempo em que outro o deseja. É a interdição que não encontra respaldo em normas jurídicas, mas nos determinantes da convivência, é a proibição sem legalidade que, segundo Girard, é a que realmente traumatiza e possibilita a explosão da violência.

⁹¹ O caráter maquinal da imitação primária predispõe o sujeito a desconhecer o caráter automático da rivalidade que o opõe ao modelo. O sujeito interroga-se sobre essa oposição e tende a conferir-lhe significações que ela não possui. Aliás, deve-se ligar a essa tendência todas as explicações que se consideram científicas, incluindo as de Freud. Longe de dissimular algum segredo, como Freud imagina, o triângulo da rivalidade dissimula apenas seu caráter mimético (GIRARD, 2008, p. 345).

As proibições da lei são dirigidas de maneira universal à massa de pessoas e, sob seu princípio lógico de que todos devem cumprí-las, não possuem o caráter de interiorização da pessoa. Contudo a proibição (interdição) não legal da rivalidade mimética é do indivíduo para o todo social, e cada pessoa na direção dos demais é que interpreta como uma proibição a si, na conjunção de fatores que a cercam.

Nessa dinâmica do desejo é que está situado o ciclo mimético da violência. Esse conceito, como já acenamos anteriormente, está presente na obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999). Um livro de imenso valor na retomada dos tópicos principais apresentados nos três primeiros livros. Dentre todas as obras de René Girard, é a que se apresenta como a mais teológica, na reflexão dos temas apresentados, nos seus quatorze capítulos.

3.2 EU VIA SATANÁS CAIR COMO UM RELÂMPAGO

Uma obra significativa na produção de Girard, no sentido de ser publicada em um momento em que o autor retoma tópicos importantes, principalmente na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978). Os estudos sobre a teoria mimética são realizados sob um prisma antropológico, partindo dos textos bíblicos, com ênfase a temas teológicos do Novo Testamento. Nessa obra, o autor retoma os seguintes temas: desejo mimético, sacrifícios, mitos, vítima expiatória, mecanismo vitimário e o que diferencia texto bíblico e mitologia.

Na introdução da obra, o autor argumenta sobre a importância do conhecimento, que advém da religião, para retomar o significado de viver e buscar a verdade em profundidade, bem como os valores que fundamentam a reverência e o cuidado com os seres humanos e com o planeta. Ele usa do método comparativo para demonstrar a importância do conhecimento religioso e marcar os diferenciais dos mitos e dos textos bíblicos, aplicando os tópicos centrais da teoria mimética: desejo, imitação, apropriação, rivalidade, crise, violência coletiva, indiferenciação, violência unânime, vítima e sacrifício, na análise dos textos.

A obra é estruturada em três partes, com quatorze capítulos. A primeira parte *O saber bíblico sobre a violência* tem três capítulos. O primeiro apresenta o tema do *escândalo*, o segundo *o ciclo da violência mimética* e o terceiro é sobre

Satanás. Sobre o escândalo, o autor mostra como a mimésis do desejo aparece nos mitos e na Bíblia, fazendo brotar as rivalidades e/ou os escândalos, a rivalidade é a aproximação a um modelo desejado, que gera conflito, pela impossibilidade daquele que imita possuir o objeto como o seu modelo e assim desenvolve-se a rivalidade, a partir de uma impossibilidade de ser e ter algo, a pessoa tem um tropeço, um obstáculo que a faz entrar em um processo de luta, de conflito, e a resolução para o ciclo de violência é o desenvolvimento do mecanismo vitimário.

A segunda parte *O enigma dos mitos resolvido* tem cinco capítulos e desenvolve comparações entre os textos bíblicos e os mitológicos, mostrando a proximidade literária de relatos bíblicos e mitológicos, apontando para um horizonte que está além dos textos: o mecanismo de violência que se resolve com o sacrifício de uma vítima⁹².

Em seguida, Girard indica o que é singular nas escrituras da tradição judaica e cristã, descrevendo o processo de escalada da violência no texto do capítulo quatro sobre *O horrível milagre de Apolônio de Tiana*,⁹³ ligando a descrição do sacrifício ao assassinato fundador e às potestades e aos principados. Sobre a *Mitologia*, no capítulo cinco, o autor utiliza a tragédia de Édipo e os cultos a Dionísio, demonstrando a concepção mítica do mecanismo vitimário,⁹⁴ e, no capítulo seis, sobre os *Sacrifícios* mostra o papel de regulador social destes.

No capítulo sete, Girard procura elementos no relato bíblico do assassinato de Abel, para demonstrar que comprovam o assassinato fundador e, sob este prisma, apresenta que o mecanismo vitimário não está somente

⁹² Tento mostrar que, por trás de todas as aproximações e comparações, há algo de sólido, existe uma realidade extratextual. Existe um 'referente', como dizem os linguistas, e é sempre quase o mesmo: o mesmo processo coletivo, um fenômeno de massa específico, uma onda de violência mimética, unânime, que deve se produzir nas comunidades arcaicas no paroxismo de certo tipo de crise social. Se for realmente unânime, essa violência sempre colocará fim à crise que a precede, reconciliando a comunidade contra uma vítima única, não pertinente, o tipo de vítima que costumamos chamar de 'bode expiatório' (GIRARD, 2012, p. 16-17).

⁹³ O texto é do século II sobre um sacerdote pagão que faz um milagre em sua comunidade. Em Éfeso, esse milagre foi usado para combater o Cristianismo e reavivar o paganismo. Conforme Girard é uma literatura mítica tardia, com significado já enfraquecido, mas que demonstra todo o processo de acusação, demonização e divinização da vítima (GIRARD, 2012).

⁹⁴ Em suma, é sempre um 'mecanismo vitimário' eficaz que serve de modelo aos sacrifícios e que é considerado divino por ter realmente posto fim a uma crise mimética, a uma epidemia de vinganças em cadeia que não se conseguia controlar (GIRARD, 2012, p. 121).

presente nos ritos religiosos, mas nas instituições sociais, na própria noção de Estado, como os sistemas de controle, de justiça, etc., apresentado no capítulo oito sobre *As forças e principados*.⁹⁵

A cruz é o eixo de reflexão da terceira parte do livro *O Triunfo da Cruz*, junto à apresentação das especificidades dos textos bíblicos, analisando-os sob a perspectiva da teoria mimética, remetendo a figura do bode expiatório e as vítimas e seu cuidado em perspectivas conceituais e práticas próximas à contemporaneidade. Girard demonstra a diferença fundamental entre os textos bíblicos e míticos. A Bíblia se opõe ao mecanismo vitimário, defende a vítima e aponta para a violência, e os mitos fundamentam o mecanismo vitimário, culpabilizam a vítima e escondem a violência.

Na história de José do Egito, mesmo ele sendo vendido pelos irmãos, acusado pela mulher de Potifar e preso, há sempre um toque do texto bíblico em sua inocência e no favorecimento de Deus em salvar sua vida e destacar suas aptidões. No Decálogo, temos o esforço do autor do texto em regular e proibir práticas e desejos que podem levar ao conflito e à violência. A tradição judaico-cristã coloca luz sobre a crise, a violência, a demonização da vítima e a sacralização dela (epifania religiosa).

O mito e a história bíblica opõem-se quanto à questão decisiva colocada pela violência coletiva, a de sua boa fundamentação, de sua legitimidade. No mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico elas nunca são. A violência coletiva é injustificável (GIRARD, 2012, p.162).

A Escritura denuncia a injustiça sobre as vítimas, em diferentes relatos, com vários personagens como vítimas no Antigo e no Novo Testamento, com um personagem apenas: Jesus. No capítulo nono sobre *A singularidade da Bíblia*, temos comparações importantes entre a história de José do Egito (Gn 37 a 50) e o mito de Édipo, ambos são expulsos de suas famílias, vivem como estrangeiros, decifram sonhos, têm experiências ligadas ao incesto e ao parricídio. Édipo sofre uma nova expulsão, José perdoa os irmãos, não se torna

⁹⁵ Se examinarmos os textos evangélicos e neotestamentários em que se trata das potestades, constataremos que, implícita ou explicitamente, estas são associadas ao tipo de violência coletiva às quais me refiro todo tempo, e é muito compreensível se minha tese for exata: essa violência é o mecanismo fundador dos Estados soberanos (GIRARD, 2012, p. 145).

uma divindade como nos mitos, a história dele termina com o perdão e a acolhida dos irmãos. O fecho da saga de José do Egito é uma ilustração importante para refletir sobre o tema da misericórdia.

Nos Evangelhos, Jesus é a vítima que Deus ressuscita e diviniza, e na cruz temos a denúncia explícita da violência, os homens são libertados do mecanismo vitimário, a violência de todos contra um é exposta e não se torna epifania, a cruz ilumina o ciclo mimético da violência escondida nos mitos e Satanás é revelado (capítulos dez e onze sobre *Singularidade dos evangelhos e Triunfo da cruz*). A cruz é a exposição da violência de Satanás e a defesa da vítima: Jesus Cristo, e nele todas as vítimas de todos os tempos, isso está bem apresentado no capítulo doze sobre *O bode expiatório*, que se liga com o capítulo treze *A preocupação moderna com as vítimas*.

A revelação que a Escritura faz sobre a vítima, defendendo-a e não a culpando é a característica que deve marcar a cultura ocidental sobre as bases cristãs. Um desafio, portanto, a reflexão teológica e a práxis cristã, realidade que já é possível de ser verificada, na medida em que houve e que há o esforço em denunciar e desmontar os mecanismos de vitimização e exclusão, durante a história da humanidade e na vida das sociedades atualmente. Isto é, para Girard, a luta contra Satanás e o próprio ciclo mimético de violência.

O capítulo quatorze é sobre *A dupla herança de Nietzsche*, o qual Girard destaca a ofensiva contra o Cristianismo, a religião da cruz. Esse movimento é a tentativa de retorno à mitologia, não aceitar a defesa da vítima e tentar novamente obscurecer a violência.

Girard escreve que o resultado de seu livro é uma defesa (apologia) ao Cristianismo, uma defesa pela antropologia, que não se ocupará com os embates sobre a existência de Deus, por exemplo, ou sobre a questão de crer ou não crer, mas quer demonstrar que o Cristianismo, a religião da cruz, ao contrário de muitas teses é atual no seu todo, é um bem incalculável, que nos liberta de nossas ilusões ao conquistá-lo, mas, para isso, exige muito de nós (GIRARD, 2012). Girard extrai da análise dos textos o processo que está na base da humanidade, na fundação da cultura: o rito sacrificial e o bode expiatório, que é a vítima que assume a violência coletiva, esse mecanismo instituído é o fundamento da existência do Estado.

O objetivo do livro é evidenciar, de forma sistemática, as marcas únicas da fé cristã, no tocante à forma de tratamento das vítimas. Para tal, utiliza-se dos contextos literários bíblicos, mostrando, a partir da Sagrada Escritura, como se estruturam os ciclos violentos e como a Bíblia toma a parte da vítima. Por isso, não obscurece a violência, como o fazem os mitos, mas a denúncia, e nisso estão possibilidades de superação da rivalidade mimética.

É sob esse prisma que se desenvolve a leitura de Girard sobre os textos bíblicos, ele parte de características antropológicas e culturais para indicar como está presente o ciclo mimético da violência nas Escrituras, com o intuito de destacar a vítima inocente sobre a qual é dirigida a violência do grupo em contextos de crises. Para o autor, são os textos bíblicos, especialmente o Evangelho, que evidenciam a natureza do desejo, na sua integralidade e no seu ordenamento social, institucional, cultural e político.

Girard desenvolveu uma importante análise da figura de Satanás (nos evangelhos Sinóticos), Diabo (evangelho de João), transformado nas figuras da sedução e do adversário, a expulsão de Satanás por Satanás (Satanás expulsa Satanás), o escândalo e Satanás, e um tópico de magnitude: Satanás derrotado pela Paixão de Jesus Cristo.

Os temas relativos a Satanás são desenvolvidos pelo autor na perspectiva de seu significado dentro do ciclo mimético da violência que perturba os grupos. Satanás é um mecanismo de acusação, que promove a divisão nas comunidades, potencializa as rivalidades, desfocaliza os objetos disputados para a própria disputa, acusa, persegue, escandaliza e direciona um agrupamento contra uma vítima. Ele é um tema importante na tradição cristã, no tocante aos conflitos. A função satânica, para Girard, é parte da mitologia. Seu objetivo é inverter a compreensão das coisas, principalmente o ponto central: condenar vítimas e inocentar perseguidores.

Os mitos invertem sistematicamente a verdade. Eles inocentam os perseguidores e condenam as vítimas. São sempre enganosos, pois eles próprios estão enganados e, diferentemente dos discípulos de Emaús, após a Ressurreição, nada nem ninguém vem esclarecê-los (GIRARD, 2012, p. 20).

A semelhança fundamental entre os textos bíblicos e os mitos, segundo Girard, é a existência do ciclo de violência, o qual está presente nas Escrituras,

com especial relevância no Novo Testamento, como o julgamento e a condenação de Jesus. Este episódio se remete à forma de linchamento provocada por uma multidão histórica. Ou seja, a estrutura do relato da paixão de Jesus, para o autor, tem como finalização uma lapidação (apedrejamento) de Jesus, o que não aconteceu, pois ele foi condenado por vias legais (crucificação). Nisso tudo, está exemplificado o conflito universal entre os seres humanos, a rivalidade mimética, denominada por Jesus de escândalos (GIRARD, 2012).

3.3 MITOLOGIA E TEXTOS BÍBLICOS

Para Girard, os textos da Escritura Judaico-Cristã não podem ser lidos superficialmente, como se lê algumas vezes os mitos, não é simplesmente classificar a literatura do Antigo e Novo Testamento como mitos hebreus e cristãos, há muito mais que isso nas páginas da Bíblia, há o diferencial do Cristianismo. Ele desenvolve um longo trabalho de comparação de textos: os textos da Sagrada Escritura, os textos das tragédias gregas, os romances contemporâneos, mitos de fundação, entre outros, procurando neles os elementos que compõem o ciclo mimético de violência, com o intuito de delimitar a forma como as rivalidades miméticas são apresentadas nos mitos e nos textos sagrados do Cristianismo.

A semelhança entre os textos bíblicos e os mitos é uma questão bastante debatida dentro do método comparativo, que não é abandonado pelo autor, mas utilizado de forma mais ampla, com isso, ele avança de uma forma ultrapassada de aplicação comparativa. Segundo Girard, os etnólogos utilizavam o método comparativo, partindo de pressupostos de contraposição ao fenômeno religioso, estagnavam a análise quando atingiam o objetivo de relativizar as diferentes crenças como simples variantes mitológicas e não avançavam em um segundo momento: indagar se havia algo de peculiar no significado dos textos bíblicos.

Outro dado fundamental é que o autor parte dos textos bíblicos para compará-los aos mitos, fazendo o caminho contrário da etnologia.

Segundo ele, essa dinâmica favorece a busca de diferenciação e precisão⁹⁶ e, a partir dessa prática de investigação, é que se lança um novo desafio: a percepção contemporânea sobre o fenômeno religioso. Essa nova percepção sobre a religião, em particular sobre a tradição cristã, traz consequências importantes para as sociedades hoje.

Temos, portanto, com Girard, uma nova forma de interpretação dos textos do Antigo e do Novo Testamento bíblico e, junto a isso, uma importante atualização de sua mensagem. Dentre as novas contribuições, está justamente o tópico fundamental da teoria mimética, que é a violência, pesquisada em níveis não só individuais, mas como ação isolada de uma pessoa que incide sobre a outra, a partir da coletividade, da estrutura social, do viés histórico e das esferas culturais e religiosas.

A religião, sob a perspectiva girardiana, ganha uma nova atenção por parte da Antropologia, a qual revela a importância que o fator religioso possui sobre a cultura e vice-versa. A própria origem da cultura está diretamente ligada à religião, no tocante ao surgimento das instituições que gerenciam a violência nos grupos humanos. Os ciclos de violência possuem, desde os primórdios da humanidade, uma ritualística de controle e disseminação e, por conseguinte, é a atmosfera religiosa que prescreve as regras de convivência e uso da vingança e do ressentimento, da própria força na direção de algo ou alguém, elementos explicitados na obra *A Violência e o Sagrado*.

Segundo Girard, o próprio texto bíblico quando traz mandamentos, parábolas e todas as reflexões ético-normativas, que aparecem no Antigo e Novo Testamento, são formas de estabelecer controle sobre a violência ou de oporem-se a ela. O fundamental para o autor é o reconhecimento de que a rivalidade, a escalada da violência, o ciclo mimético, no seu conjunto, são uma realidade presente nos mitos, nos textos bíblicos e nos modernos romances, mas que somente nas Escrituras a vítima tem sua inocência destacada, a violência não é obscurecida, ao contrário, é explicitada.

⁹⁶ Para começar, é preciso fazer as pazes, se não com o velho método comparativo, ao menos com a ideia de comparação. Os fracassos passados provaram a impotência não do princípio comparatista, mas do uso em mão única que dele fizeram os velhos etnólogos antirreligiosos na virada dos séculos XIX e XX (GIRARD, 1999/2012, p.15-16).

Nos estudos de Girard sobre os mitos e os textos bíblicos, os rituais primitivos das sociedades iniciais não perdem sua legitimidade, o que está explícito é que a violência recíproca e todo o seu contágio está naquele contexto sob a sacralização, a divinização, no formato da violência unânime dos sacrifícios, que fazem retornar à paz, mesmo que, temporariamente, após a imolação da vítima.

3.3.1 Mitologia

Na perspectiva de análise de Girard, os textos dos mitos são, de maneira geral, demasiadamente fantasiosos, a estruturação de suas histórias e a forma como o enredo de cada relato se desenvolvem ocultam o processo intenso de violência, um ciclo que leva à escolha de uma vítima expiatória, toda a lógica presente na rivalidade mimética, assim como o contágio e arrebatamento que a violência provoca sobre a coletividade são camuflados nos mitos. A produção dos mitos é a forma cultural e religiosa das comunidades, em permanente ciclo de violência, de convencer os seus de que há um culpado pelos problemas do grupo, esse culpado é que deve ser responsabilizado, o bode expiatório, ele é o ponto de vazão das tensões e o elemento simbólico de reunificação e harmonização do grupo.

Essa reunificação reconcilia as pessoas em torno da vítima, e a mesma recebe um significado sagrado, é divinizada, pois, com sua imolação, restabeleceu o entendimento social, gerou a paz novamente. O que, segundo Girard, não é percebido pelos estudiosos em geral, ao tratar da estrutura das narrações míticas, é que essa paz, esse entendimento que surge na pós-imolação e divinização da vítima, não é a resolução do conflito, mas é camuflar a violência, é deixá-la latente, menos perceptível, pois a vítima, na verdade, não restabeleceu nada, mas serviu apenas de meio para frear temporariamente a violência contida em cada um, e que se volta para o grupo sem direção, para onde e sobre quem seria descarregada⁹⁷. A acusação e imolação da vítima por

⁹⁷ É porque as comunidades míticas não compreendem o que lhes acontece que seus relatos parecem indecifráveis. De fato, os etnólogos nunca conseguiram decifrá-los, pois nunca identificaram a ilusão suscitada pela unanimidade violenta, por nunca terem percebido, para começar, o fenômeno de massa por detrás da violência mítica (GIRARD, 2012, p. 19).

uma decisão de massas não é a resolução de um conflito, mas o acordo irracional, movido por um desejo incontrolável de agredir e derramar sangue, para que alguém seja responsabilizado pelo desequilíbrio das relações.

Em outras palavras, a vítima foi o símbolo eleito para aliviar o resultado das rivalidades entre as pessoas, a partir da tensão e do ressentimento gerados pelo não cumprimento dos desejos imitativos, passando pela mediação interna. A partir desse conceito, é possível perceber que os mitos sempre apresentam as vítimas como culpadas. Nisso, reside todo caráter de falsidade, ilusão e mentira, nas palavras de Girard.

3.3.2 Textos Bíblicos

Em René Girard, encontramos, como já foi destacado, uma intuição antropológica fundamental para a leitura dos textos bíblicos. Ele situa-se, enquanto pesquisador, em um contexto imediato do pós-guerra, isso é um elemento importante na tentativa de responder aos motivos que levam os homens a mais brutal violência uns contra os outros. Para interpretação dos textos bíblicos, a chave de leitura é o mecanismo vitimário.

O ciclo mimético da violência é marcado por um conjunto de fenômenos que se repetem nos grupos primitivos e podem ser identificados também no Antigo e Novo Testamento da Bíblia. Mas o ciclo mimético inteiro, segundo Girard, fica explícito nos textos dos Evangelhos, os quais o terceiro momento da divinização da vítima é mais claro. Apenas nos relatos evangélicos é que o ciclo mimético está apresentado de forma completa e evidente e sua natureza pode ser compreendida. O autor mostra que os Evangelhos apresentam a vítima com maior clareza, no tocante ao ciclo mimético. São textos que primam pela exatidão, confiabilidade e verdade (GIRARD, 2012).

Os textos bíblicos são peculiares, conforme a perspectiva girardiana, na forma de redação: os escritores bíblicos majoritariamente perceberam e foram além da *méconnaissance*, da ilusão, do desconhecimento, que compõem a crença na culpabilidade de uma vítima a ser expiada (sacrificada). Os autores

bíblicos também reproduzem na literatura o ciclo mimético da violência, mas percebem esse ciclo e posicionam a vítima em outro horizonte, ou seja, mesmo contagiados pelo mimetismo, percebem o erro a que o contágio violento conduz, e isso os faz apontar para aquilo que é obscurecido nos mitos: a inocência da vítima, e vão além do engano da culpabilidade.⁹⁸

O fator determinante nos evangelhos no tratamento dado à vítima está na forma como a violência é tratada. Ela não é obscurecida, mas apontada, a multidão que insurge contra a vítima é identificada como violenta, como desejosa do derramamento de sangue e, ainda mais, os conclamadores da coletividade para a violência são identificados (Sinédrio, Romanos, etc.).

Esse modo de colocar a violência à luz do entendimento desvaloriza seu aspecto religioso que a mitologia traz. Explicitar a violência é, para o autor, enfraquecer seu caráter ilusório de sagrado pelo horror que ela provoca, um horror provocado pelo humano, sem a aquiescência do sagrado. Desnudar o ciclo mimético da violência é ver a culpa da coletividade e não o louvor a uma ação compensatória sobre o ímpeto vingativo, isso esvazia o sentido de uma suposta violência purificadora. Nos Evangelhos, segundo Girard, a violência perde sua nobreza, deixa de ser sagrada, é humana, consequência do absurdo histórico, não apazigua, mas denuncia-se a si mesma.

As Escrituras são singulares, no tocante à forma de tratamento da vítima e na demonstração da violência, elas são explícitas, não dissimulam aquilo que o ser humano é e faz, a literatura bíblica é antropológicamente clara. Os capítulos IX a XIV, que compõem a terceira parte do livro, especificam a peculiaridade da tradição cristã, justamente porque sua estrutura literária tem similaridade com os mitos, mas evita seus monstruosos enganos. Isso aparece na violência sofrida por Jesus, a qual não é obscurecida, mas colocada à mostra pelas palavras dele próprio e de seu assassinato consentido, o que torna mais evidente sua

⁹⁸ Apenas os textos bíblicos e evangélicos permitem superar essa ilusão, porque seus autores a superaram. Eles fornecem, para fenômenos de massa bastante análogos aos dos mitos, tanto na Bíblia hebraica quanto na Paixão, representações exatas quanto ao essencial. Inicialmente seduzidos e enganados pelo contágio mimético, como os autores dos mitos, os autores bíblicos e evangélicos finalmente perceberam o erro. Essa experiência única tornou-os capazes de identificar, por trás do contágio mimético que os enganou, com o resto da massa, a inocência da vítima. Para que tudo isso se torne manifesto, basta comparar com atenção um mito como o de Édipo a um relato bíblico como a história de José (capítulo IX) ou os relatos da Paixão (capítulo X) (GIRARD, 2012, p.19).

inocência, ele não precisava ter morrido, mas deixou-se matar. Expor a violência é vencê-la.

A cultura que se estabelece, a partir da mitologia, e as formas de fundamentação dessa cultura, por meio das diferentes áreas do conhecimento, procuram dar elementos de justificação ao assassinato fundador, e obscurecê-lo na compreensão da realidade dos seres humanos, fazendo com que ao mesmo tempo em que ele exista não seja levado em conta, ou seja, é apenas um mal necessário ao estabelecimento das culturas e instituições. E nisso está toda a potência do ciclo mimético da violência.

Nas Escrituras Judaico-Cristãs, há dinâmica inversa àquelas presentes na literatura mítica. Os textos da Sagrada Escritura não escondem as origens das relações humanas, mas, ao contrário, explicitam a origem e as formas que o ordenamento social determina na vida das pessoas. Caim, por exemplo, é culpabilizado pelo assassinato de Abel, Deus condena o assassinato, mas dialoga com o assassino, marca-o na frente e esse constrói uma cidade, disso resulta uma cultura, os cainitas (Gn 4, 15-17). Se verificarmos, contudo, o mito de fundação de Roma, não há destaque para a culpa de Rômulo, pois o assassinato de Remo é justificado na estrutura do mito.

O ciclo mimético da violência recebe um destaque fundamental nos escritos do Antigo Testamento, mas é encontrado de forma parcial no tocante às suas etapas. Temos em evidência a crise mimética e a morte coletiva da vítima, a primeira e a segunda etapa apenas. A terceira etapa, que é a epifania religiosa, a divinização da vítima, aparece nos escritos do Novo Testamento. Nele, é que iremos identificar com clareza o terceiro momento do ciclo mimético da violência (GIRARD, 2012).⁹⁹ A divindade bíblica não é inventada a partir do mecanismo vitimário, como é possível identificar, segundo Girard, nos mitos politeístas.

3.4 CICLO MIMÉTICO E ANTIGO TESTAMENTO

Os destaques à identificação e à defesa da vítima estão presentes nos textos bíblicos do Antigo Testamento. E como já destacamos é importante

⁹⁹ Repito: apenas os dois primeiros momentos do ciclo estão presentes na Bíblia hebraica. É bastante evidente que nela as vítimas nunca ressuscitam. Nunca existe Deus vitimizado nem vítima divinizada (GIRARD, 2012, p.160).

perceber a chave de leitura girardiana, a partir da figura da vítima, bem como todo processo de violência no qual ela está envolvida: culpabilização e desculpabilização, como deixam claras as construções redacionais dos autores bíblicos, que apontam a violência como algo distinto da compressão sobre Deus.

Exemplo disso está no início da Bíblia no livro de Gênesis, no capítulo 22, que apresenta Abraão levando o filho Isaac a ser sacrificado, o sacrifício dele não acontece, segundo o texto. Mesmo não acontecendo a imolação de Isaac (v. 12), mas sim do carneiro provido por Deus (v. 13), percebemos os passos fundamentais do rito de sacrifícios humanos nas religiões primitivas (v. 2 a 10). O destaque à interrupção da ação sacrificial já perto de sua realização integral é a mensagem de que Deus não compactua e aceita essa forma de sacrifício, a imolação de pessoas.

Isaac é substituído pelo cordeiro. Temos presente uma alusão à substituição vitimária. O texto situa-se no contexto dos sacrifícios de crianças no Oriente Antigo. No Antigo Testamento havia ainda a oferta de sacrifícios de animais, mesmo que sob fortes críticas, principalmente dos profetas, e no Novo Testamento, a partir de Jesus, somente o único e permanente sacrifício dele mesmo por todas as vítimas, é a expiação única e completa.

Sob o prisma da leitura sacrificial das relações sociais na antiguidade, Girard aponta nos textos sobre Caim e Abel (Gênesis 4) a estrutura do assassinato fundador.

3.4.1 Caim e Abel

Girard faz a leitura do assassinato de Abel, sob o prisma do ciclo mimético. O assassinato fundador está presente na Bíblia, nos textos da Escritura, e não são os mitos do assassinato fundador que se sobressaem, mas a interpretação deles, apresentando os aspectos sangrentos dos primórdios culturais (GIRARD, 2012). Na forma como o autor lê e analisa os textos bíblicos, utilizando da busca de semelhanças, permite que ele identifique a dinâmica dos ciclos de violência. Essa dinâmica é própria dos primeiros agrupamentos humanos, com seus rituais e sacrifícios, passando pela antiguidade e pelos tempos modernos, e aparecem

em importantes escritos contemporâneos, como os escritos de Clausewitz¹⁰⁰, no século XIX.

O assassinato de Abel, está em Gênesis 4, 8-16. Após Caim tê-lo matado e sido indagado por Deus, ele expressa que por ter feito isso quem o encontrar também o matará, evidenciando o efeito comunitário de seu ato (v. 14), mas Deus proíbe a vingança do assassinato, dizendo que quem o matar será vingado sete vezes. Um detalhe importante para destacar a dissociação entre a divindade e a violência é o sangue de Abel, que grita da terra. Deus torna maldito Caim, que admite o erro e tem consciência da maldição pelo assassinato (v. 13 e 14). Na sequência do texto (v.15), a resolução da violência é pelo sinal colocado sobre Caim, não pela vingança, mas pela proibição do retorno da violência com outro assassinato.

Desde que o mundo tem sua existência, a cultura humana está baseada na violência, acontecem assassinatos, movidos pelas rivalidades dentro do ciclo mimético da violência, no seio dos agrupamentos humanos. No texto do assassinato de Abel, há uma interdição de Deus no prosseguimento das vinganças que, segundo Girard, remete à cultura, pois a vingança está baseada na repetição, em semelhança do primeiro assassínio, e confirma o mecanismo vitimário presente nos sacrifícios, pois é uma violência ritualizada, repetida nos moldes culturais primitivos.

3.4.2 José do Egito: Gênesis 37 a 50

O livro de Gênesis (do grego “princípio”, “origem”) é o primeiro escrito bíblico e o primeiro dos cinco livros do pentateuco. O texto está organizado nos seguintes assuntos: História primitiva (1, 1-11, 26), com criação, paraíso e queda, Caim e Abel e os Cainitas, os Patriarcas que precederam o Dilúvio, os Gigantes, o Dilúvio, Noé, Lista das nações, Torre de Babel e a Genealogia semita. História Patriarcal (12-50), Abraão e a chegada a Canaã, Isaac, Jacó e José do Egito. A história de José começa no capítulo 37, quando é vendido pelos

¹⁰⁰ Em 1819, o general prussiano Carl Von Clausewitz (1780-1831) principiou a escrita de um tratado sobre a guerra, no qual buscava refletir tanto sobre sua experiência em algumas das mais importantes batalhas da era moderna quanto acerca do sentido mais geral do fenômeno da guerra (GIRARD, 2007/2011 p.11).

irmãos como escravo. Entre os capítulos 39 e 43 está registrada a história de José no Egito, a partir do capítulo 44 o reencontro de José com os irmãos e com Jacó no Egito e a morte de José, no capítulo 50.

Os textos do livro de Gênesis são produções de três tradições distintas: Javista, Eloísta e Sacerdotal. O agrupamento dos textos dessas tradições introduz a história do povo de Israel, com os temas da criação do mundo, alienação do homem e sua degeneração. O tema da promessa é apresentado com a história de Abraão, e a relação de Deus com os patriarcas é descrita em forma de pacto, o vínculo entre Deus e Israel (McKENZIE, 2013).

3.4.2.1 José do Egito no Livro de Gênesis e o Ciclo Mimético

Girard estabelece comparações importantes entre a história de José do Egito e o mito de Édipo, ambos são expulsos de suas famílias, vivem como estrangeiros, decifram sonhos, têm experiências ligadas ao incesto e ao parricídio. José, no hebraico *yôsef*¹⁰¹, filho de Jacó e de Raquel (Gênesis 30, 24; 35,24; 1Cr 2,2), foi vendido pelos irmãos aos comerciantes de escravos e levado por eles para o Egito (Gênesis 37). Rubén e Judá aparecem no texto bíblico como os irmãos de José que tentam salvar sua vida. No Egito, José é comprado por Potifar, e a mulher dele tenta seduzi-lo. José resiste e é acusado por ela de tentar violentá-la. Dessa forma, é colocado na prisão (Gênesis 39).

Na prisão, José, além de prestativo e cuidadoso com todos, interpretava os sonhos dos soldados (Gênesis 40). O faraó do Egito, segundo o texto bíblico, uma noite sonha com sete vacas gordas, que são devoradas por sete vacas magras, e sete espigas de trigos grandes e cheias, devoradas por sete espigas pequenas ralas. Por meio dos soldados, chega ao faraó a informação da existência de um prisioneiro hebreu, que interpretava sonhos. Levado à presença do faraó, José interpreta seu sonho: sete anos de abundância e depois sete anos de miséria e falta de comida. Esse fato deixou o faraó admirado

¹⁰¹ ('que ele [deus] acrescente'; segundo alguns estudiosos, a forma original teria sido *y'ôsef*, 'que ele reúna'). Nome pessoal e tribal (McKENZIE, 2013, p. 463).

(Gênesis 41) e nomeou José como seu imediato na administração do reino (Gênesis 42).

Em Canaã, na época em que José administrava o Egito, houve fome, por isso, Jacó mandou seus filhos ao Egito para comprarem trigo. Eles, ao chegarem, foram levados à presença de José, sendo acusados de espionagem. Simeão, um dos irmãos, foi mantido como refém e ordenou que na próxima vinda ao Egito trouxessem junto Benjamim (Gênesis 43).

Os irmãos de José retornam uma segunda vez ao Egito, trazendo Benjamim e são colocados à prova com a acusação de terem roubado uma taça, que foi encontrada nas coisas de Benjamim. Para salvar o irmão, Judá ofereceu-se para ser punido no lugar dele e, a partir disso, José revela quem é e pede que eles tragam ao Egito toda sua família (Gênesis 44-45), e Jacó se estabelece no Egito (Gênesis 46, 1-47, 12).

Do ponto de vista da construção do texto da história de José existem muitas discussões acerca da autenticidade do relato. O cruzamento de tradições orais e escritas e, principalmente, sobre o caráter lendário dos acontecimentos e do próprio personagem central. Apesar das questões exegéticas, levando em conta o caráter edificante que os capítulos 37 a 50 de Gênesis apresentam, temos o seguinte: “José é apresentado como um ideal, um homem que, com sua generosidade e disposição para o perdão, mantém a unidade familiar e impede que a família se destrua em disputas” (McKIENZE, 2013, p. 463).

A marca coletiva da violência, que tem um aspecto menos visível no relato de Caim, é explicitada na história de José. Ele juntamente com Benjamim eram os filhos da velhice de Jacó, e ressalta o texto bíblico que eram mais amados que os demais pelo seu velho pai, que inclusive mandava tecer roupas diferentes para eles (Gênesis 37,3). Os demais irmãos vendo o pai tendo maior apreço por José tinham ódio dele e não conversavam amistosamente com o ele (Gênesis 37, 4). Por isso, venderam-no aos mercadores, porém, sem o conhecimento de um dos irmãos, Rubén (Gênesis 37, 27-29). Argumentaram a Jacó que José havia sido devorado por uma fera, isso após terem mergulhado a túnica de José no sangue de um bode e entregue ao pai (Gênesis 37, 31-33). “O bode que fornece o sangue, no qual é mergulhada a túnica de José, para provar a seu pai Jacó a certeza de sua morte, deve, antes da Bíblia, ter desempenhado um papel mais diretamente sacrificial” (GIRARD, 2008, p. 194).

Conforme Girard, o texto acerca de José constitui, na tradição bíblica, uma adequação dos mitos anteriores que relatam as rivalidades entre irmãos. Sob o olhar da mitologia, os irmãos que vendem José são, primeiramente, os algozes que agem com crueldade sobre a vítima indefesa e no final do relato são beneficiados por um herói, acolhidos no Egito e salvos da fome. José é motivo de rivalidade e desordem pela preferência de Jacó e pelos sonhos que contava, por isso, os irmãos iriam ser seus servos (Gênesis 37, 5-10).

A apresentação que o texto bíblico faz dos irmãos de José como seus algozes, em ação coletiva de violência, aponta também interceptações em defesa da vítima, em dois momentos importantes: quando os irmãos tramam matar José (Gênesis 37, 20- 4), Rúben impede tentando ganhar tempo e sugere colocá-lo na cisterna (para depois levá-lo a Jacó), ele é despido e lançado nela (Gênesis 37, 23-24). O outro momento, no Egito, é quando José em condição de administrador ordena que Benjamim, que foi acusado de roubo, seja seu servo (Gênesis 44, 14-34) e Judá oferece-se para ficar no lugar dele. Judá foi o irmão que sugeriu a venda de José aos mercadores que rumavam para o Egito (Gênesis 37, 26).

José, conforme descreve o relato bíblico, foi comprado por Potifar, oficial do faraó e comandante de sua guarda (Gênesis 39, 1), e pela dedicação e serviço ganha a confiança do dono a ponto de administrar toda a casa (Gênesis. 39, 2-6), crescendo em consideração, a ponto de ter um reconhecimento paterno (Girard, 2008). Por isso, quando José é acusado pela esposa de Potifar de ter tentado deitar-se com ela (Gênesis 39,14), o peso da acusação é similar a um incesto.

Contudo, o próprio texto de Gênesis procura destacar a falsidade da acusação, destacando a ofensiva da mulher sobre José, antes de acusá-lo (Gênesis 39, 7-12), principalmente ao relatar que a mulher insistia para que José se deitasse com ela, e ele se recusava. Quando é mandado à prisão, o texto evidencia que Deus não abandonaria José. “O Senhor, porém, era com José e lhe foi benigno, e lhe deu mercê perante o carcereiro” (Gênesis 39, 21), o Deus bíblico está ao lado da vítima, daquele que é acusado.

Para Girard, o texto bíblico está construído de forma que evidencia a defesa da vítima, ao invés de condenar José pela desordem que ele provoca entre os irmãos e pelo suposto assédio à mulher de Potifar, o que é destacado

várias vezes é o motivo da acusação. Na prisão, José é reconhecido pela sua dedicação e novamente ganha destaque nas tarefas, mostrando a falsidade e injustiça da acusação e prisão. Segue-se, assim, um rumo inverso à literatura mítica sobre Édipo, por exemplo (GIRARD, 2008). Na comparação com esse mito, Girard entende que na falsa acusação da mulher de Potifar contra José há uma identificação de incesto, pois, para o autor, a consideração que Potifar tem por José a ponto de lhe confiar a plena administração da casa (Gênesis 39, 4) é a confiança de um pai sobre um filho. Uma vez que há uma suposta tentativa de ter relações sexuais com a mulher (sua “mãe”) de seu “pai”, há um incesto¹⁰².

3.4.2.2 José do Egito e o Mito de Édipo

Girard aponta para o texto bíblico sobre José do Egito e para o relato do mito de Édipo, como dois exemplos do primeiro e segundo momento do ciclo mimético. Neles, encontramos a crise e a violência coletiva. Tanto a história de José como a história de Édipo partem da infância dos personagens, com duas marcas fundamentais: primeiro há **conflitos** no ambiente familiar, depois a **expulsão** do meio familiar como forma de resolver a crise, observando que são expulsões violentas, quando os personagens-heróis são crianças. Para Édipo é decretada a morte, mas salvo por um pastor, e José que sofreria a morte pelos irmãos é jogado na cisterna e depois vendido. Importante observar que ambos escapam por pouco da morte.

Nos dois relatos, já no início temos claramente a crise mimética e o mecanismo vitimário, a família representando o primeiro grupo social, a primeira comunidade (Laio e Jocasta para Édipo, os irmãos para José), uma vez atingida por uma espécie de caos devido a um oráculo ou um sonho, eles agrupam-se

¹⁰² Dado que o senhor egípcio de José comportou-se em relação a ele como seu pai, a acusação que sua esposa faz pesar contra ele tem um caráter quase incestuoso. Em vez de confirmar a acusação, como fazem tantos mitos, e em primeiro lugar, é claro, o de Édipo, a história de José declara que ela é falsa! (GIRARD, 2008, p. 194).

em unanimidade na direção de um dos membros e o expulsam de forma violenta de seu meio (GIRARD, 2012).¹⁰³

A expulsão é uma marca central do ciclo de violência, pois nos dois relatos aparecem novas crises e novas expulsões. Édipo responde corretamente ao enigma que a esfinge apresenta e assim consegue escapar do monstro, salvando toda a cidade, que o declara seu rei. Tempos depois, conforme a previsão de um oráculo, ele mata o pai e se casa com a mãe (parricídio e incesto), o que provoca a peste na cidade, a qual expulsa Édipo, seu rei.

José, no Egito, torna-se conhecido na prisão por interpretar sonhos, primeiro dos oficiais e depois do próprio faraó (sonho das sete vacas gordas e sete magras). É sua capacidade de entender os enigmas (sonhos) que o tira da prisão. Girard compara esse fato também a uma expulsão, em sentido inverso, não para condenação, mas para libertação (GIRARD, 2012). José, pelos seus talentos, torna-se o administrador de todo Egito, e assim como Édipo tem uma ascensão social importante.

A expulsão inicial de Édipo e José é marcada pela condição de estrangeiros, que carregam as suspeitas dos que estão próximos, suas vidas são um misto de sucesso e insucesso, são integrados e expulsos. Édipo é sentenciado à morte e sobrevive. É desafiado pela esfinge e a vence, luta com um homem (seu pai) e o vence, torna-se rei de Tebas e é expulso. José tem o amor de Jacó, mas é odiado pelos irmãos, Rubén o livra da morte, mas é vendido aos comerciantes, comprado como escravo por Potifar e considerado em alta estima pelo seu dono e depois expulso e condenado por ele. Na prisão, destaca-se até ser retirado dela e promovido a um alto posto pelo faraó.

Essa alternância é para Girard o dado comum aos mitos e à Bíblia, exemplos claros das crises miméticas e das violentas expulsões e banimentos presentes na mitologia e na tradição judaico-cristã. A partir desse ponto é que percebemos a singularidade da Bíblia. Todo o esforço girardiano de aproximação das diferentes literaturas é justamente para, na maior proximidade, identificar a

¹⁰³ O relato bíblico acusa os dez irmãos de odiar José sem razão válida, de ter inveja dele, em razão de sua superioridade intrínseca e dos favores que esta lhe garante da parte de Jacó, o pai de todos. A verdadeira causa da expulsão é a rivalidade mimética (GIRARD, 2012, p.166).

singularidade de cada uma, são os dados comuns que explicitam a divergência, e o amplo fosso entre um e outro (GIRARD, 2012).

O mito e a história bíblica opõem-se quanto à questão decisiva colocada pela violência coletiva, a de sua boa fundamentação, de sua legitimidade. No mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico elas nunca são. A violência coletiva é injustificável (GIRARD, 2012, p.162).

Os mitos são claros na culpabilidade da vítima: Édipo precisava ser morto, pois iria matar o pai e casar-se com a mãe. Tebas tinha motivos para expulsar o seu rei Édipo, que praticou os crimes preditos pelo oráculo e ainda fez a peste cair sobre a cidade. A Bíblia, ao contrário, é a defensora da vítima, é o processo inverso dos mitos. José é descrito como alguém que atrai a ira dos irmãos e mesmo em perigo de morte o texto de Gênesis mostra a tentativa de alguém (Rubén) salvar sua vida, para marcar que ele não tinha culpa e não deveria ser morto. No Egito, José é amplamente defendido pelo texto bíblico, o qual mostra sua inocência, por exemplo, na insistência da mulher de Potifar em deitar-se com ele e, mais ainda, pelo trato filial que Potifar tinha para com José quando ele era seu escravo. A Bíblia, na história de José, vai mostrando que a vítima tem razão e é inocente, e os textos esforçam-se em desculpabilizar a vítima.

Essa é uma convergência adicional entre os dois relatos e, como por toda parte, desemboca na mesma divergência radical. Os universos míticos e o universo moderno que os prolonga (a psicanálise, por exemplo) consideram legítimo as acusações míticas. A nossos olhos todo mundo é sempre mais ou menos culpado de parricídio e incesto, nem que seja no nível do desejo (GIRARD, 2012, p. 163).

A Bíblia questiona e relativiza as acusações contra as vítimas, apontando para a forma obsessiva que marca a histeria coletiva dos agrupamentos humanos contra alguém, que, por importantes ou ínfimos motivos, são apontados como culpados e transformados em vítimas, como é o caso de José, por exemplo. O texto sobre José faz uma defesa contundente do personagem: ele não se deitou com a mulher de Potifar e, ainda, resistiu aos seus assédios. A mulher é a culpada e não José. Com isso, temos um contexto social a destacar na perspectiva de Girard. A mulher de Potifar, sob a interpretação do mecanismo vitimário, é o símbolo da multidão egípcia, que mimeticamente acusa e concorda com a expulsão dos imigrantes, dos estrangeiros, quando estes não têm mais

utilidade e são apontados como problemas para a sociedade local. José é um símbolo da exploração egípcia sobre os hebreus que compunham uma casta inferior na sociedade e que, em dado momento da configuração dela, passam a causar problemas.

Tanto no mito de Édipo como na história de José do Egito temos as crises que sobrevêm aos seus países. A peste e a fome são relatos convergentes com fechos divergentes, no tocante à situação dos personagens. Édipo recebe a culpa sobre o surgimento da peste, em Tebas, e não tem como fazer a epidemia desaparecer, a única coisa que pode fazer é deixar-se expulsar da cidade. José, ao contrário do que mostra a Bíblia, não tem responsabilidade sobre a fome, mas prevê que ela vai acontecer, na interpretação do sonho do faraó, e administra por nomeação deste a falta de comida, protegendo o Egito dos prejuízos.

É sempre a mesma questão que se coloca por toda parte. O herói merece ser expulso? O mito responde: 'sim', e o relato bíblico responde: 'não', 'não' e 'não'. A carreira de Édipo termina com uma expulsão, cujo caráter definitivo confirma sua culpa. A de José termina com um triunfo, cujo caráter definitivo confirma sua inocência (GIRARD, 2012, p.164).

Conforme Girard, os mitos e a Bíblia possuem sistematicamente uma natureza de oposição, a literatura bíblica tem em seus fundamentos uma inspiração antimitológica (GIRARD, 2012). Os mitos retêm na obscuridade a permanente condenação da vítima, justificando, para tal, a identificação do isolamento e a opressão sobre ela, diferenciando-a do grupo.

A violência justificada nos mitos surge do contágio mimético das multidões em ódio coletivo, sem a capacidade de discernimento da inclinação própria à expulsão e ao massacre de criaturas vulneráveis. Os bodes expiatórios, culpabilizados pelas infrações padrão: atos maléficos que se repetem no interior de um grupo, fornicação, incestos e parricídios, são atos criminosos generalistas, aplicados a alguém, sem discernir exatamente sua veracidade.

O ciclo mimético da violência mostra que a condenação e imolação de uma vítima são muito mais a necessidade objetual de uma multidão histórica do que o fato em si: de realmente alguém ter de pagar por uma culpa, mais do que o crime em si de alguém, é a necessidade de ter alguém para ser criminalizado.

A conclusão da história de José do Egito mostra que a Bíblia é opositora da violência unânime presente nos mitos. O encontro dos irmãos de José com

ele, apesar das suspeitas, prisões e acusações, tende para um entendimento pacífico. O tempo da fome previsto por José, na interpretação do sonho do faraó, atingiu também a Canaã, e os irmãos de José dirigem-se ao Egito para comprar comida, porém, não o reconhecem, mas ele os reconhece e os questiona sobre quem são e se tinham mais irmãos, com a intenção de saber sobre Benjamim.

Os irmãos de José conseguem o trigo necessário e são avisados que, se precisarem voltar, deverão trazer o irmão mais jovem, do contrário, não terão trigo novamente. A fome continuou e eles tiveram que voltar ao Egito, levando Benjamim. Eles conseguem novamente o trigo, mas por ordem de José uma taça de valor é escondida na bolsa de Benjamim e o rapaz é acusado de roubo e sua prisão é ordenada, deixando que os outros voltem. Um teste, uma “prova de fogo”, diante do comportamento dos irmãos no passado, que o maltrataram e o venderam como escravo. Judá sai na defesa do irmão jovem e se oferece para ser preso, percebendo um sinal de mudança e arrependimento pelo que fizeram no passado. José revela quem é, perdoa-os e manda buscar o pai Jacó.

Os sinais de início de um ciclo de violência estão presentes no final do episódio de Gênesis 45: interrogação, suspeita, imposição de condições, acusação de roubo, ordem de aprisionamento, mas o resultado é o contrário do que os mitos apresentam, não temos o sacrifício de uma vítima. A história de José do Egito mais do que aparenta não é apenas um “final feliz”, mas um novo cenário diante da violência e da expulsão. O relato mostra que o perdão toma o lugar da vingança, a força de condução do ciclo de violência.

Perdoar é a forma de interceptar, quebrar o ciclo de violência, interrompendo em definitivo as represálias, não apenas apaziguando por meio dos ritos sacrificiais. Ainda mais importante é que a quebra do ciclo de violência pode começar com um sinal simples, porém, significativo: Judá apenas se manifesta para substituir o irmão Benjamim, os demais nada fazem, mas são beneficiados pela atitude de Judá. O arrependimento de um traz perdão para todos, um reconhece a violência do passado e beneficia os demais.

Para Girard, a história de José é um sinal bíblico do repúdio às expulsões valorizadas pelos textos míticos. Não apenas o mito de Édipo é criticado face à literatura bíblica, mas às estruturas míticas de formalização e consolidação da violência presentes também em Édipo. “O relato bíblico condena a tendência

generalizada dos mitos de justificar as violências coletivas, a natureza acusadora, vingativa, da mitologia” (GIRARD, 2012, p. 167).

As expulsões de pessoas apontadas como causadoras de males para os grupos é presente na Bíblia e nos mitos, com destaque na diferença que está na criticidade que a literatura bíblica tem sobre as expulsões, ausente nos relatos míticos. Os textos bíblicos colocam um ponto de interrogação nas expulsões coletivas, desnaturaliza uma ação natural nos mitos. Os mitos e a Bíblia não são equivalentes, são convergentes na apresentação do ciclo de violência e fortes em destacar as expulsões violentas. Eles convergem no relato e divergem profundamente no tratamento dos personagens e na postura face às expulsões.¹⁰⁴ A Bíblia apresenta-se com a capacidade de questionar as expulsões violentas.

Sob a análise que Girard realiza, a história bíblica de José e o mito de Édipo são fundamentalmente diferentes, no tocante ao tratamento dado à violência e à vítima. Para ele, são duas perspectivas: no mito de Édipo a violência é vitoriosa, na construção do texto a violência é obscurecida, como é a característica dos mitos. Na história de José, a violência é denunciada, desautorizada, ao invés da realização do sacrifício daqueles que são apontados como culpados, no final do relato é o perdão que triunfa.

Os personagens míticos são contagiados pelos arrebatamentos miméticos e os bíblicos resistem a eles. A Bíblia é contundente em rejeitar o processo de demonização e divinização das vítimas: a multidão enfurecida recebe um contraponto, quando os relatos defendem o condenado.

Entre os irmãos de José é possível perceber a tendência à demonização e divinização da vítima. Temos primeiro a expulsão do irmão do grupo familiar, prevendo entre os irmãos a morte dele, e depois o reencontro deles com José, muito próximo ao faraó, uma figura divina. Mas o texto destaca aquilo que é próprio da tradição judaica: não se diviniza as criaturas, mas seu criador. A saga de José literariamente pontua sua humanidade, é o intermeio entre a

¹⁰⁴ Essa verdade transcende a questão da referencialidade do relato, da realidade e da não realidade dos acontecimentos que nos são contados. O que faz a verdade desse relato não é a correspondência possível com um dado extratextual, mas sua crítica das expulsões míticas, necessariamente pertinente, pois as expulsões são sempre tributárias de contágios miméticos e, conseqüentemente, não podem ser fruto de julgamentos racionais, imparciais (GIRARD, 2012, p.168).

demonização dos irmãos e a possibilidade de divinização pela proximidade ao faraó.

O autor do texto sobre José do Egito joga luzes sobre uma figura humana. José não é demônio, nem deus, ele é uma pessoa. De objeto comprado por Potifar a “filho” considerado pelo seu dono. Condenado injustamente torna-se querido pela dedicação e atenção que dava aos colegas de prisão, que tinham por ele admiração pelas suas habilidades, como interpretar sonhos que ajudavam as pessoas a se libertar de suas dúvidas, administrar o Egito para que não houvesse fome, o que agrediria a vida das pessoas. Tudo sendo humano e não deus.¹⁰⁵

No fechamento da história, há o encontro com os irmãos, o qual José investiga quem eles são e os coloca à prova, para saber de seu irmão Benjamim e do pai Jacó. Depois, dá acesso ao trigo, para que não haja fome entre os irmãos que o venderam, exige a presença do irmão Benjamim que, ao vir para o Egito, é incriminado. Outro irmão, Judá, se oferece para a punição e por fim revela quem é, tornando o reencontro com os irmãos não um ritual de sacrifício, mas um reencontro entre pessoas. José de posição próxima à divindade (faraó) aproxima-se da humanidade (seus irmãos), não leva os violentos para algum tipo de vingança, mas provoca o arrependimento para se reconciliar com eles.

A Bíblia fundamentalmente rejeita os deuses ligados à violência e ao sagrado, criticando a violência coletiva e a rivalidade mimética. A tradição judaica questiona a formulação do aspecto divino das sociedades primitivas, mostrando que a violência recíproca e depois unânime é uma aberração dos seres humanos, justificada à custa do próprio ser humano.

A Bíblia é o registro de uma descoberta peculiar na relação dos seres humanos com Deus, de uma novidade no meio do turbilhão sagrado da mitologia. “A Bíblia é, antes de tudo, descoberta de um divino que não é mais aquele dos ídolos coletivos da violência” (GIRARD, 2012, p.175). Iahweh é a divindade liberta do ciclo da violência, não é controlado pelos homens, não é

¹⁰⁵ A recusa de divinizar as vítimas é inseparável de outro aspecto da revelação bíblica, o mais importante de todos: o divino não é mais vitimizado. Pela primeira vez na história humana, o divino e a violência coletiva afastam-se um do outro (GIRARD, 2012, p.175).

dependente do ser humano, mas mesmo assim é preocupado com o ser humano¹⁰⁶.

Essa resistência ao contágio violento na história de José é, para Girard, a oposição bíblica à alucinação pagã e uma verdade do ser humano: o poder de resistir à ilusão que leva à violência, não aceitar a lógica da exclusão e vitimização. Não se trata de uma questão de construção do texto bíblico, nem daquilo que se deva crer, de história, cultura ou linguagem.

A separação da divindade e da violência na literatura bíblica, assinalada por Girard, é a resistência ao contágio mimético das rivalidades, e é isso que ele percebe na história de José. Nesse sentido, intui-se que o ser humano é capaz de resistir aos contágios das rivalidades que levam à violência, a pessoa não precisa aceitar as lógicas de exclusão. O ciclo mimético da violência camuflada nos textos mitológicos é para ele uma alucinação, para não enfrentar o caráter violento presente nas relações humanas.

Mesmo sob a crítica de que os relatos bíblicos favoreçam aos personagens, produzindo uma literatura de comiseração pelos sofrimentos próprios, é preciso levar em conta a múltipla experiência que os judeus tiveram de massacre por outros povos, estando no papel de vítimas imoladas pelos interesses dos invasores.

Para Girard, a tradição literária judaica traz à tona a verdade sobre o ciclo mimético da violência, os mitos são mentiras e enganos. Isso não quer dizer que, nos relatos bíblicos, todas as vítimas aparecem vitoriosas face à violência. José é um relato elucidativo para compreender o contraponto à mitologia.

A especificidade da Bíblia não consiste em pintar a realidade em cores alegres e minimizar a força do mal, mas consiste em interpretar objetivamente os todos contra um miméticos, em identificar o papel desempenhado pelo contágio nas estruturas de um universo onde só existem mitos (GIRARD, 2012, p.170).

A violência praticada nos mitos e nos relatos bíblicos não tem natureza diferente, os personagens bíblicos e dos mitos são violentos, os mecanismos

¹⁰⁶ O Deus único é aquele que censura aos homens sua violência e que se apieda de suas vítimas, aquele que substitui o sacrifício dos primogênitos pela imolação dos animais, e mais tarde critica até mesmo os sacrifícios animais (GIRARD, 2012, p.176).

vitimários são iguais. A diferença fundamental é o tratamento e a forma como é interpretado o ciclo de violência.

3.4.2.3 Comparativo

SEMELHANÇAS	José do Egito	Édipo
1. Primeiro e segundo momento do ciclo mimético: crise e violência coletiva.	José é causa de ciúme e ameaça aos irmãos. O irmãos unem-se para matá-lo.	Segundo o oráculo, mataria o pai e se casaria com a mãe: parricídio e incesto. Sua morte é decretada.
2. Infância dos personagens: conflitos seguidos de violência.	José é um dos mais jovens dos doze.	Ainda bebê é destinado a morrer.
3. Os dois personagens são salvos da morte.	Rubén não deixa que matem José, colocando-o em uma cisterna.	Édipo é salvo por um pastor.
4. Crise mimética e mecanismo vitimário , a partir do primeiro grupo social: família.	Os irmãos de José.	Laio e Jocasta.
5. Interpretação de enigmas.	José interpreta sonhos na prisão e os sonhos do faraó.	Édipo responde corretamente aos enigmas da esfinge.
6. Sucesso em resolver problemas sociais.	José administra o Egito, fazendo reserva de comida para evitar a fome.	Édipo salva a cidade do monstro, ao responder o enigma da esfinge, e é declarado rei.
7. Expulsão como dinâmica das relações.	José é expulso pelos irmãos, por ciúme deles e por Potifar, injustiçado pela acusação da mulher.	Édipo é expulso da família quando bebê e da cidade quando adulto. É culpado pela peste que sobreveio por ele ter matado o pai e se casado com a mãe.
8. A vida dos personagens é marcada pelo sucesso e insucesso.	José tem o amor de Jacó e o ódio dos irmãos, livra-se da morte, mas é vendido, ganha estima do dono,	Édipo é sentenciado à morte e sobrevive, é desafiado pela esfinge e vence, luta com um homem: seu pai (e

	mas é expulso por ele, vai para a prisão e é liberto dela.	vence-o) e torna-se rei de Tebas, onde é expulso.
DIFERENÇAS		
Culpa da vítima.	A Bíblia constantemente indica a inocência de José: salvo por Rubén, tinha afeição de Potifar, mas a mulher deste o assediava.	O enredo do mito de Édipo está construído de forma que a ele é atribuída a culpa e por isso justifica-se a violência.
Responsabilidade nos acontecimentos.	José não tem responsabilidade sobre a fome, mas a resolve.	Édipo recebe a culpa pelo surgimento da peste em Tebas e se deixa expulsar.
Desfechos das histórias.	O desfecho da história de José é de perdão e não de violência, não houve condenação dos seus irmãos, mas misericórdia da parte de José.	O mito de Édipo tem o desfecho oficial: a vítima carrega a culpa.
Lugar da violência.	A violência é denunciada e desautorizada, os irmãos de José (culpados) são perdoados.	A violência é vitoriosa, Édipo é culpado e expulso da cidade.

Autor: Ellton Luis Sbardella.

3.4.3 Ciclo Mimético no Êxodo

No livro do Êxodo, temos a saída dos hebreus do Egito (Ex 6 a 15), por exemplo, a qual o povo hebreu, sob a escravidão do faraó, é identificado pelos autores bíblicos como vítimas, explorados e perseguidos dentro da sociedade egípcia. Moisés, que insiste por mandado divino para a saída dos hebreus do Egito, é depois, juntamente com o povo, expulso pelo faraó quando provoca, por meio da ira de Deus, as pragas. Segundo Girard, é o símbolo da crise sacrificial dos deuses egípcios. Nisso, se reconhece o papel de vítima expiatória atribuída a Moisés e ao povo, pois sua saída com o povo requereu ainda um sacrifício,

eles são perseguidos mesmo tendo sido “permitida” a sua saída. Nas sequências dos textos bíblicos do Antigo Testamento o que vem após a passagem do Mar Vermelho é a busca da terra prometida, e a conseqüente gestação do povo israelita, a fundação do Judaísmo.

Tendo ele próprio causado a crise sacrificial que devasta o Egito (as dez pragas), Moisés certamente assume o aspecto de vítima expiatória, e com ele a comunidade judaica que o rodeia. Há assim algo de completamente extraordinário na fundação do Judaísmo (GIRARD, 2008, p. 195-196).

Para Girard, é possível ler os acontecimentos da saída do povo hebreu do Egito, sob a ótica dos egípcios, como um de seus mitos. O relato destaca uma crise sacrificial que se resolveu com o banimento, com a expulsão daqueles que a causavam, acompanhada dos desarranjos sociais (as dez pragas) e anunciada pelo líder do desordenamento social, Moisés. A Bíblia eleva a função de Moisés à vítima expiatória representativa de todo o povo, que não o apoio e autoridade de Deus e será o fundador de uma nova cultura, o líder dos primórdios do Judaísmo. “A Moisés que se queixa que os egípcios não deixam os hebreus partirem, lahweh responde que logo os egípcios não somente deixarão os hebreus partir como os expulsarão” (GIRARD, 2008, p.195).

O Êxodo é, sob essa perspectiva, um relato de estrutura mítica subvertida, em direção contrária, mantém as marcas do mito projetadas em outra direção: da vítima. Uma vez que a história da saída dos hebreus do Egito seja lida na perspectiva da mitologia egípcia, a mensagem central seria o relato da resolução de uma crise sacrificial, pelo banimento do autor dos desarranjos sociais: Moisés e seu grupo. A leitura judaica, no reverso dos aspectos mitológicos, é a própria “expulsão” do povo do Egito, com seu líder, que destaca o favorecimento por parte de Deus sobre as vítimas, ou a vítima representada em Moisés, que é humanizada em vez de condenada e se torna com o povo semente de uma nova sociedade, de um grupo, não rejeitado ou sacrificado para uma divindade, mas escolhido por ela como seu povo eleito, enviado para um novo lar, a terra prometida (GIRARD, 2008).

3.4.3.1 O Decálogo

O saber bíblico sobre a violência é desenvolvido por Girard na primeira parte do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, e o tema é o nome da primeira parte do livro. A primeira reflexão apresenta a importância de se retomar a percepção esquecida sobre os desejos e os conflitos. Segundo Girard, é possível verificar isso em textos como o da Queda (Gênesis 3, 1-24), ou no texto sobre o Decálogo (Êxodo 20, 1-17), especialmente no tocante aos versículos 13 a 17, do sexto ao décimo mandamento. Do sexto ao nono mandamento há uma diretiva importante sobre as proibições da violência: “Não matarás, não cometerá adultério, não roubarás, não levantarás falso testemunho contra o próximo”.

Esses mandamentos têm uma estruturação própria, são breves e com uma mensagem simples e de fácil apreensão: matar, adulterar, roubar e mentir são comportamentos proibidos, pois interferem diretamente na condição do outro, por isso, não podem ser realizados. As proibições estão listadas pelo peso de sua incidência: privar da vida, da relação conjugal, da propriedade e da imagem pública. Mas o versículo 17 contém o décimo mandamento: “Não cobiçaras a casa de teu próximo, não desejarás a sua mulher, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo”, pelo tamanho de seu texto e pela finalidade diferencia-se dos quatro anteriores, os mandamentos seis, sete, oito e nove proíbem uma ação, o décimo proíbe um desejo, amplia as considerações face ao relacionamento com o outro.

O verbo cobiçar, no sentido que está apresentado, segundo Girard, é o uso hebraico para designar o desejo, não um desejo diferente, extraordinário, mas aquilo comum a todos, não é o desejo absurdo que somente pessoas desprezíveis o teriam, mas dos seres humanos em geral. Dessa forma, a proibição é para todos, não para um grupo específico e nem proíbe algo extra, mas algo central na convivência das pessoas, o desejo presente em todos os seres humanos e prescreve como comportar-se face à propriedade alheia.

O autor destaca a importância do que está contido no décimo mandamento que longe das impressões contemporâneas de ódio a liberdade é mais fundamental e significa evitar o outro cenário, o qual o desejo mais comum a todos, que é desejar o que é alheio não estivesse controlado, sintetizado na

seguinte indagação: como seria o relacionamento humano, a convivência social se a cobiça fosse encorajada, ou nem sequer controlada, através de proibições? A resposta imediata de Girard é “a luta de todos contra todos” (GIRARD, 2012, p. 27). Não haveria ordenamento social mínimo que permitisse o desenvolvimento de cada um na sociedade.¹⁰⁷

O pensamento contemporâneo, sob algumas perspectivas, tem rejeição pelas proibições culturais que regulam o comportamento de forma prescritiva: “faz isto, não faz aquilo”, é uma consequência da visão radical e individualista, uma suposta e ideal autonomia completa do indivíduo, significa dizer que o ser humano não deseja naturalmente o que é do próximo. Aquilo que se intui no décimo mandamento é para o pensamento girardiano a expressão mais evidente e realista da condição humana.

Sob essa ótica, da tendência natural em se desejar o que é de posse dos outros, ou mesmo desejar o que o outro deseja, é possível entender que nos diferentes grupos humanos, no interior de sua organização, a presença de conflitos surgidos da rivalidade mimética é um fenômeno cultural notório. A isso é indispensável um contraditório, uma força de equilíbrio que administre a inclinação aos conflitos, que faça frente às ameaças e ao entendimento mútuo e garanta possibilidades de existência às comunidades humanas. Os desejos, sob a condução da rivalidade mimética, são terríveis à sobrevivência de um grupo, devido ao crescimento da tensão, que se reforça reciprocamente, um deseja e se incompatibiliza com o outro, em escala cada vez maior¹⁰⁸.

Isso fundamenta o caráter legislativo e cultural do décimo mandamento do Decálogo, pois o conflito pela posse de bens pode resultar na extinção de um grupo, desagregação ou desaparecimento sempre marcado pela violência. Na relação sujeito e seu modelo, o desejo e a rivalidade sempre passam pelos

¹⁰⁷ A guerra seria perpétua no seio de todos os grupos humanos, de todos os subgrupos, de todas as famílias. A porta estaria escancarada para o famoso pesadelo de Thomas Hobbes, a luta de todos contra todos.

¹⁰⁸ Os desejos rivalitários são ainda mais temíveis por tenderem a se reforçar reciprocamente. É o princípio da escalada, da progressão ascendente que dirige tal tipo de conflito. Esse é um fenômeno tão banal, tão conhecido nosso, tão contrário à ideia que fazemos de nós próprios e, por conseguinte tão humilhante, que preferimos afastá-lo de nossa consciência e fingir que ele não existe, mesmo sabendo que isso não é verdade. Essa indiferença com relação ao real é um luxo que as pequenas sociedades arcaicas não podiam se oferecer (GIRARD, 2012, p.28).

objetos que o modelo possui. As tensões e os conflitos repetidos e multiplicados na convivência social são o perigo da violência recíproca, resolvida pelo sacrifício da vítima. Nesse sentido, é possível intuir que por trás do Decálogo está a tentativa de superação da necessidade de uma vítima expiatória para apaziguar os ânimos sociais.

No caso do texto bíblico do capítulo 20, 17, de Êxodo, o escritor, sob o aspecto legislativo, ao determinar que não se deseje os bens do próximo, procura dar uma solução para o problema fundamental de todas as comunidades humanas: a violência interna (GIRARD, 2012). Isso se comprova na particularização do autor em referir-se aos objetos de posse do outro naquele contexto histórico: casa, mulher, escravo/escrava, boi, jumento e qualquer coisa que pertença ao próximo. Os objetos do outro despertam as rivalidades, o outro é o ponto a partir do qual os objetos ganham valor, não está em questão se é objetivo ou subjetivo o desejo, mas este funciona na relação com o outro, com o próximo.

Um dado interessante a ser observado na composição do texto do décimo mandamento é de que, na enumeração de objetos, o autor remete-se ao um horizonte mais amplo: “nem coisa alguma que pertença ao teu próximo”, o que faz perceber que a possibilidade de direcionar o desejo para aquilo que é do outro é uma possibilidade infinita, há muitas coisas que pertencem ao próximo e que se tornam objetos de desejo.

O objetivo de toda fundamentação do último mandamento do Decálogo é a superação de uma compreensão limitada do desejo, ele não é só meu, e eu tenho que ver o que faço com ele. Desejar é uma questão comum, coletiva, é uma ação conjunta, fundamenta-se no outro, o valorizador do objeto, o próximo faz que o objeto seja desejável, “o próximo é o modelo de nossos desejos. É isso que chamo de desejo mimético” (GIRARD, 2012, p. 29). Para Girard:

Nem sempre o desejo mimético é conflituoso, mas com frequência é, isso por razões que o décimo mandamento torna evidentes. O objeto que desejo a exemplo de meu próximo será exatamente aquele que o próximo, por sua vez, desejará conservar, reservar para uso próprio, não permitindo que ninguém o prive dele sem luta. Meu desejo será contrariado, mas em vez de resignar-se e deslocar-se para outro objeto, em 90% das vezes irá emperrar, fortalecer-se, imitando mais do que nunca o desejo de seu modelo (GIRARD, 2012, p. 29).

O fechamento das ordens do Decálogo com o décimo mandamento tenta barrar a explosão do ciclo mimético da violência, no sentido que ele toma nas comunidades primitivas, quando elege uma vítima para o sacrifício. Por isso, proíbe desejar aquilo que é do outro. Nisso, Girard quer apontar para a origem da violência entre os seres humanos: a rivalidade mimética, indo além do conceito de que o agir violento é instinto ou pulsão. A rivalidade é que leva a injúria ao roubo, o roubo ao desrespeito e, por fim, ao assassinato.

Nos mitos, o ciclo mimético da violência aparece sob os seguintes passos: crise inicial, violência coletiva e epifania divina. Nos textos do Antigo Testamento, o ciclo mimético aparece de forma parcial, justamente pela desconstrução do sentido da violência unânime sobre a vítima. Nos mitos, toda violência aparece justificada, enquanto que na Bíblia não, ali a violência é algo injustificável.

Textos, como os de José do Egito, salmos e profetas, evidenciam crises miméticas. Segundo Girard, elas estão presente quando a Bíblia destaca a violência sofrida por alguém, quando uma pessoa ou um grupo sofre uma ação coletiva de agressão, quando um personagem é apontado como culpado e deve morrer. Nas Escrituras Judaico-Cristãs, há um repúdio em sacralizar as vítimas, divinizá-las como as responsáveis por resolverem uma tensão, após serem sacrificadas e antes do sacrifício recebiam toda a culpa pelos problemas dentro de um grupo. A fusão entre a violência e o divino característico dos mitos na Bíblia é recusada, um afasta-se do outro. A divindade bíblica situa-se fora da idolatria coletiva da violência.

3.4.4 A Lei e os Profetas

Na continuidade da perspectiva de Girard sobre a permanente defesa da vítima nos textos bíblicos, o livro de Gênesis e Êxodo são exemplos iniciais e fortes dessa verdade, que permeia a literatura sagrada. Os demais escritos do Antigo e do Novo Testamento também o fazem com maiores evidências, como é o caso dos textos legislativos e proféticos. Os detalhes das leis e prescrições do livro do Levítico, por exemplo, remetem com força à tendência das religiões primitivas, em estabelecer diferenciações que ajudam a controlar o comportamento e o jogo das relações humanas em uma comunidade.

No Levítico, encontramos, no capítulo 16, 1ss, o ritual do dia das expiações e a figura do bode expiatório, dois bodes eram levados à porta da tenda e a sorte era lançada sobre eles, um deles era sacrificado a lahweh e outro seria o bode emissário (Lv 16, 7-8). Esse era o bode de Azazel (demônio do deserto). “Depois, o sacerdote punha as mãos sobre o bode destinado a Azazel, confessando os pecados de Israel: simbolicamente carregado com as culpas do povo, o bode é expulso para o deserto” (McKENZIE, 2013, p. 302).

São fórmulas importantes que, na sua base, transmitem uma mensagem única: evitar as disputas entre membros de um mesmo grupo, ou de uma mesma família. É a profunda intuição que, em escritos notoriamente legislativos, como é o caso de Levítico 19,18, com o imperativo *Amarás teu próximo como a ti mesmo*, os profetas são aqueles que, opondo-se à frivolidade dos sacrifícios, entre outras coisas, procuram destacar a inspiração da lei e não apenas o preceito duro e, mais que isso, são contrários aos sacrifícios, mesmo como princípio para o ordenamento social.

A oposição ao sacrifício está marcada literalmente nos textos de Isaías 1, 11-16, Jeremias 6, 20, Oséias 6, 6; 9, 4, Amós 5, 21-25 e Miquéias 6, 7-8. Esses profetas não apenas são contrários aos sacrifícios, como fundamentam historicamente a decadência dessa prática. Eles são mestres em remeter a aliança do povo com Deus, pela relações de Javé com seu povo, lembrando que houve momentos, como na travessia do deserto, que pela própria condição de manutenção do rebanho, os sacrifícios eram menos importantes ou nem sequer realizados (Amós 6, 25; Oséias 2,16-17; 9,10; Jeremias 2, 2-3).

A recusa dos profetas aos sacrifícios tem relação histórica com a percepção sobre a escalada de ritos sacrificiais, a necessidade de imolações, e o aumento de aplicação dos ritos de sacrifício, o que fica explícito no capítulo 6 de Miquéias, quando este cita tanto o sacrifício de animais como de crianças.

Com que me apresentarei ao Senhor, e me inclinarei diante do Deus altíssimo? Apresentar-me-ei diante dele com holocaustos, com bezeros de um ano? Agradar-se-á o Senhor de milhares de carneiros, ou de dez mil ribeiros de azeite? Darei o meu primogênito pela minha transgressão, o fruto do meu ventre pelo pecado da minha alma? Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benignidade, e andes humildemente com o teu Deus? (MIQUÉIAS 6, 6-8).

Para Girard, a intuição profética dos excessos sacrificiais é a violência recíproca em plena atividade (GIRARD, 2008), mesmo porque a exortação profética é de que Deus pede justiça, bondade e humildade, e não sacrifícios. O profetismo faz com que o sentido da lei retome sua essência, que é amar ao próximo. Outra característica fundamental é que a literatura profética tem pouca estrutura mítica ou lendária, mas é intensamente centralizada no anúncio e denúncia, remetendo ao futuro e, por isso, carregada de exortações e recomendações sobre a forma de pensar e agir para o povo.

As ações proféticas são a construção de respostas a uma profunda crise, na qual viviam os hebreus, que tinha sua causa nas ameaças e destruições provocadas pelos impérios vizinhos, os babilônios e assírios. Essa crise de atmosfera política, contudo, tinha suas causas culturais e religiosas, principalmente no esgotamento do sistema sacrificial e na desestruturação do ordenamento social dos reinos de Judá e Israel.

A atribuição dos profetas a questões religiosas como explicação da crise cultural e política, confirma, na perspectiva de Girard, o formato comum às sociedades de remeter a fatores religiosos os problemas de ordem social, não por reducionismo de interpretação, mas pela importância fundamental do sagrado, nas realidades culturais e sociais das sociedades antigas. É por isso que os profetas remetiam-se à experiência anterior do povo, descrita nos livros do Pentateuco, para refletir, avaliar e indicar saídas para as crises.

Nos textos proféticos, o mecanismo fundador das culturas, o primeiro assassinato é explicitado no jogo da violência. Os profetas são os arautos do anúncio e da denúncia, a violência em seus discursos é desnudada, trazida a luz, desmascarada. Entre outros textos proféticos, temos o mais excelente para ilustrar essa percepção, *Os Cantos do Servidor de Iahweh* (GIRARD, 2008), presentes no segundo bloco do livro de Isaías, entre os capítulos 40 a 66 (McKENZIE, 1983).

O servo de Javé, nos textos de Isaías, aparece como aquele que concentra a violência sobre si, tem um caráter de substituto do grupo. “Todos nós, tal qual ovelhas, nos desviamos, cada um de nós se voltou para o seu próprio caminho; e o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós” (Isaías 53, 6). Temos nesse texto expressa a estrutura de um mecanismo vitimário, em que o servo é um bode expiatório.

O mesmo capítulo, nos versos 2-3, apresenta as características do servo: sem beleza, desprezado, abandonado, vulnerável às dores e sofrido, as pessoas não olhavam para ele, era ignorado por todos. Essas são características que lembram o *pharmakon* grego, sem o rito do sacrifício, mas com as marcas legais e coletivas de uma violência direcionada a alguém, para que seja, de alguma forma, sacrificado. “Ele foi oprimido e afligido, mas não abriu a sua boca como um cordeiro foi levado ao matadouro, e como a ovelha muda perante aos seus tosquiadores, assim ele não abriu a sua boca (Isaías 53, 7).

Os versos 8-9 são fundamentais sobre a inocência da vítima. Julgado, condenado e impedido de viver, pelos pecados do grupo é que o servo é machucado, é sepultado no meio dos ímpios e sua morte está identificada entre os que fazem o mal, mas ele mesmo não fez mal algum, nem mentiu: “embora nunca tenha praticado o mal e sua boca nunca tenha proferido uma mentira” (Isaías 53, 9). Ou seja, mesmo inocente foi condenado e sofreu a penalidade e, mais, há no próprio texto bíblico um destaque de que a responsabilidade pela condenação é dos homens e não de Deus. “E nós o tínhamos como castigado, ferido por Deus e humilhado” (Isaías 53, 4). Deus, portanto, não é responsável pela violência.

Os textos do Antigo Testamento são a expressão de uma desconstrução da imagem de Deus como autor de violência, desconstruindo a dinâmica mitológica e cultural das sociedades primevas, contudo, a desconstrução não é plena, ainda persiste na literatura bíblica, mesmo que parcialmente a atribuição da violência a Deus. “Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento” (Isaías 53,10). A percepção de violência sagrada permanece nos textos.

Essa marca ambígua dos textos relativos à divindade e à violência é justamente a expressão do esforço em romper a sacralização absoluta da violência, o fundamental, no tocante ao ciclo mimético da violência, é a demonstração pelos diferentes autores bíblicos da impossibilidade da violência sob o nome de Deus.

3.5 CICLO MIMÉTICO E NOVO TESTAMENTO

Nos mitos e nos Evangelhos, aparece o mesmo esquema do ciclo mimético: crise inicial, violência coletiva e epifania divina. Nos textos do Novo

Testamento, está presente o terceiro momento do ciclo mimético de violência: a divinização da vítima. No mesmo sentido e com maior evidência, os Evangelhos iluminam fortemente o caráter mimético das relações humanas. A vítima por excelência, no Novo Testamento, é Jesus, uma vítima coletiva apontada por uma multidão como culpada, e nele se reconhece o próprio Deus. Jesus é a vítima reabilitada, que denuncia os próprios perseguidores.

Jesus é inocente, no sentido contrário do mecanismo vitimário, que confirma a culpa da vítima ao sacrificá-la, o sacrifício de Jesus o inocenta, e os culpados são aqueles que o crucificaram. Do mesmo modo, João Batista é, segundo os escritos dos Evangelhos, inocente, e os que mandam cortar sua cabeça é que são os verdadeiros culpados.

Não existe em Jesus a demonização prévia, não há um problema estrutural ou um mal que Jesus provoque. Segundo os textos dos Evangelhos, existem, contudo, as atitudes e posturas de Jesus, que incomodam as autoridades e influenciam as pessoas. Da mesma forma, sua divinização, o reconhecimento de seu caráter divino, não é o resultado social do sacrifício, mas a insistência de um pequeno grupo.

Os relatos evangélicos são os únicos textos em que a ruptura da unanimidade violenta e da condenação ao sacrifício é produzida, de algum modo, sob nossos olhos. Essa ruptura faz parte do dado revelado e aparece após a fraqueza dos discípulos e a extrema potência do mimetismo violento. Para o Calvário, Jesus tem quem ajudar a carregar a cruz, tem as mulheres que choram, os ladrões que discutem e reconhecem a inocência de Jesus, sua mãe e João junto a ele, e o soldado que declara a filiação divina de Jesus, são todos destaques de que não há unanimidade nas acusações e nas condenações, haja vista a movimentação de Jesus entre Heródes, Caifás e Pilatos, e no caso do último, os rodeios até a entrega de Jesus para ser crucificado.

A ressurreição de Jesus traz à luz aquilo que fora dissimulado desde sempre: o assassinato fundador e a gênese da cultura humana. A ressurreição é a subversão da mitologia, no sentido de denunciar o mecanismo vitimário, que nos mitos é apaziguador da tensão social. A morte dele não encerra essa tensão social, mas produz uma nova atmosfera: aqueles que deveriam calar-se, perder a esperança, desaparecer, passam a anunciar que ele está vivo, a vítima calada, agora passa a gritar.

Essa vítima que deveria estar morta e ter apaziguado as tensões sofreu, no ciclo mimético de violência, o primeiro efeito esperado do sacrifício: superar a violência e reconciliar as partes. Referindo-se à prisão e à condenação de Jesus, Girard destaca do texto de Lucas: “e nesse mesmo dia Heródes e Pilatos tornaram-se amigos, pois antes eram inimigos” (Lucas 23,12). Esse é o símbolo da reconciliação pelo processo de violência coletiva.

O mecanismo vitimário, o arrebatamento contagioso é possível, porque escapa da observação dos participantes, ignora-se o que observo, para consentir ao que se está dizendo que existe. Essa é a inconsciência perseguidora, como em Lucas 23,34: “Pai, perdoa-lhes não sabem o que fazem”. Os perseguidores acreditam estar fazendo o bem, pensam estar agindo pela justiça e pela verdade, acham que estão salvando sua comunidade. Assim como em Atos 3,17: “entretanto, irmãos, sei que agistes por ignorância, da mesma forma que vossos chefes”. São duas indicações para Girard, do engano da multidão, seduzida pela violência coletiva, pelo ciclo mimético da violência, o próprio Satanás, ciclo que depende da escuridão das consciências, para não deixar ver, o que significa estar sob a ação do príncipe das trevas.

Os Evangelhos são a convergência do discurso da vítima injustamente condenada, ou condenada sem razão (Sl 35,19). A ressurreição de Jesus aparece como vontade de Deus e após um tempo (3 dias), quebrando a lógica da vítima, que resolve uma situação, ao contrário provoca experiências únicas, discussões, dúvidas, incômodo às autoridades religiosas. É o poder revelador, a vítima não está se vingando, mas também não resolve mais o problema, revela sim a falsa resolução que é o sacrifício, a figura do bode expiatório.

Por isso, a cruz é triunfo e a vítima importante. O significado da cruz, para Girard, faz diluir toda mitologia, falar e acreditar na religião da cruz, longe de ser um discurso ultrapassado, é uma necessidade urgente, diante do ciclo mimético da violência. Tudo o que somos e possuímos devemos colocar em sacrifício sob a luz da fé cristã. Os relatos da vida de Jesus nos quatro evangelhos apresentam as mesmas estruturas miméticas da mitologia, mas o fecho do ciclo é diferente: a vítima não é culpada, é inocente. Esse dado desautoriza a violência e põe na mão dos algozes a responsabilidade.

Um exemplo importante sobre a inocência da vítima no Novo Testamento é o relato de João 8, 1-11 “A mulher adúltera”. Nesse episódio, percebemos uma

evidente defesa da vítima, a própria construção do texto mostra o agrupamento acusatório e violento contra a mulher surpreendida em adultério. Uma vez colocada à frente de Jesus, há uma postura primeiro de silêncio dele, depois de questionamento, a primazia da culpa é relativizada por Jesus, no diálogo com os acusadores ele desmonta a unanimidade violenta, a centralização da culpa.

A culpa da mulher é devolvida aos acusadores, “quem dentre vós não tiver pecado, atire a primeira pedra”, eles se retiram, pois sob o ponto de vista do mecanismo vitimário o problema de culpa amplia-se, a histeria coletiva da acusação à mulher (amparada na lei de Moisés) dá lugar a outra pergunta na consciência dos acusadores: qual nossa responsabilidade nesse fato? É possível resolver uma violência (adultério) pelos padrões sociais (baseados na lei de Moisés) com outra violência? Apedrejamento no caso. Jesus quebra a lógica da exclusão e da violência pela culpabilização da vítima, tira o aspecto sacrificial da ação e direciona o julgamento do “crime” da mulher para a perspectiva da misericórdia.

A carta a Hebreus (9, 11-14) também é um texto pertinente à reflexão sobre o sentido da culpabilidade e do sacrifício. Jesus, ao contrário dos sacrifícios presentes no Antigo Testamento e dos sacrifícios dos demais povos, realiza um sacrifício com o seu sangue, não com o sacrifício dos outros, ele se fez vítima, não produziu outras, assumiu o pecado dos outros. Deus se sacrifica para o homem renunciar à violência e à inimizade (2 Cor 5,19; Rm 5,10), inverte a lógica do sacrifício para apaziguar a ira divina.

Jesus, portanto, faz dele mesmo o bode expiatório, não deixa que a violência defina seu destino, mas ele mesmo se sacrifica, interrompe o ciclo de violência, tomando por si a decisão de ser imolado.

3.5.1 Satanás

Principalmente os evangelistas foram insistentes na definição do mal, como o aproveitador da criação, como aquilo que oprime, o próprio ciclo de violência, o processo de culpabilização, a acusação contra a vítima. E essa é a forma de organização das estruturas da sociedade, esse mal que define as ações é o próprio Satanás, o que acusa, aponta e incita a violência.

Na ótica da teoria mimética, Girard apresenta a figura de Satanás (hebraico) ou Diabo (grego) como o mimetismo negativo, a personificação daquilo que é mais aterrador no ciclo mimético da violência, uma vez que Satanás é capaz de desagregar e reconciliar, para desagregar novamente. Ele motiva o caos, joga as pedras de tropeço (escândalos) e abruptamente interrompe a desordem, isso, em outra linguagem, é a expulsão e a condenação das vítimas, que corresponde à dinâmica de Satanás, na linguagem neotestamentária.

Ele é o condutor do mecanismo vitimário de todo ciclo de violência e rivalidade e, por isso, é o artífice das culturas, no tocante ao assassinato fundador delas. “Em última análise, é o diabo, ou, em outras palavras, o mau mimetismo, que se encontra na origem não somente da cultura cainita, mas de todas as culturas humanas” (GIRARD, 2012, p. 135).

Em Lucas 10,18, Jesus diz: “Eu vi Satanás cair como um relâmpago” (título da obra base desse capítulo). É o alerta de Jesus de que a ação do príncipe das trevas está acontecendo no mundo, ele está ativo, desde os primórdios e provoca um impacto nas relações humanas (como o relâmpago) sobre a terra. Jesus proclama que a mentira e o poder de Satanás estão chegando ao fim, a cruz é a luz sobre a escuridão, em que o ciclo violento acontece, a cruz é a “armadilha” de Deus para Satanás. Por isso, um pouco antes de ser preso, Jesus profere: “chegou a hora de Satanás” (Lucas 22, 53).

Jesus crucificado repete o mecanismo vitimário que irá satisfazer o ímpeto de violência próprio das culturas, expresso na literatura evangélica, pela mentira de Satã, proferida por Caifás: “Nem considerais que nos convém que um homem morra pelo povo, e que não pereça toda a nação” (João 11, 50), mas o apaziguamento não veio, pois o relato da paixão de Cristo mostra que a violência contra Jesus não é unânime. Um grupo minoritário se levanta contra a crucificação e anuncia que foi um erro, que Jesus permanece vivo, os apóstolos recusam a condição de acusadores.

Os mitos em torno de um drama existencial mostram pela ritualidade sacrificial a pretensa vontade dos deuses. Os evangelhos denunciam pela Paixão de Jesus o engano mitológico. Jesus na cruz é uma vítima (um bode expiatório) que direciona a atenção para o acusador: Satanás, a cruz não resolve

o problema da violência, ao contrário, produz outro problema aos acusadores: qual o motivo da imolação da vítima?

Uma vez que ela é inocente, sua culpa está em dúvida, pois a unanimidade não funcionou. Jesus ressuscita, continua vivo em meio àqueles que o seguiam, não tem culpa, ao contrário, era alguém que resolvia problemas (curava, acolhia, dava alimento, agregava as multidões). Não fazia nenhum mal, mas coisas que incomodavam, falava e agia contra o templo, o sagrado estabelecido, que respondeu com violência.

Jesus é modelo a ser seguido, mas seu seguimento requer renúncia e denúncia da violência, requer estar ao lado da vítima e não dos algozes e acusadores. Satanás também é um modelo de seguimento, quando o ser humano se inclina irracionalmente a todos os seus desejos, quando toda proibição é vista como um obstáculo para a plena realização de um desejo. Ele nunca mostra a razão dos obstáculos, mas diz que são ruins e nos prendem e devemos ignorá-los. Pede para fazermos aquilo que queremos sempre, mas ele mesmo vai colocando obstáculos, ele passa de sedutor a adversário rapidamente.

Na linguagem mimética, a “sedução de satã” é a inclinação a negarmos o caráter mimético de nosso desejo, e definirmos os objetos que desejamos como destinados única e exclusivamente ao eu e a mais ninguém. Satanás é o escândalo, o tropeço da minha existência, a permanente insistência em querer, não poder, não admitir que não pode continuar a querer e excluir a necessidade da superação da violência no jogo das relações humanas. No Evangelho, o próprio Jesus aponta o escândalo, o Satanás agindo em Pedro, quando ele lhe repreende por que caminhava para Jerusalém, a fim de ser crucificado. Pedro tenta direcionar Jesus para seu desejo e não para o desejo de Deus.

No Evangelho de Marcos, capítulo 3, temos a ideia de Satanás que expulsa a si mesmo. Segundo Girard, é o princípio mimético da violência que põem ordem e desordem. Satã promove uma ordem para desordená-la, para brincar com a dinâmica das relações humanas. Ele destrói e figurativamente se autodestrói (quando a vítima imolada apazigua a violência), faz uma pseudoproteção contra aquilo que ele mesmo acusou, restaura a ordem, para logo colocar a desordem novamente (efeito sacrificial). Por isso, ele é o príncipe

desse mundo. Satanás que expulsa Satanás define a eficácia do mecanismo vitimário.

Esse mecanismo é enganoso, baseado na condenação irreal da vítima, sob o efeito da ignorância, é uma mentira, a característica de Satanás “pai da mentira”, suas acusações que levam à violência se repetem na história, por meio dos assassinatos fundadores das culturas. A crucificação de Jesus é a repetição da fórmula sacrificial do assassinato fundador que define o ordenamento social, mas não promove a ordem esperada, porém, a desordem, ele não fica na cruz, volta para o meio dos seus.

Jesus é o contraditório do mecanismo vitimário, passando por dentro dele e revelando suas entranhas e o seu autor. É a vítima que não se cala, não permanece imolada, não apazigua as multidões e não restabelece a ordem. Nele, suas palavras e ações passam a ter mais efeito após a cruz, não é um morto, torna-se vivo para sempre, os seus seguidores não se acalmam, mas tornam-se mais agitadores ainda. Desse modo, a unanimidade da violência se quebra, o sacrifício dele é desautorizado, o ciclo mimético da violência não funciona mais.

3.6 CRISTIANISMO E O CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA

Para René Girard, a sociedade contemporânea é por excelência o tempo da história que clama pela defesa das vítimas. Historicamente, segundo ele, temos sobre os ombros um *mea culpa* a ser feito diante das guerras. Para tanto, é necessário mais do que justificativas, é preciso uma nova forma de agir da humanidade, mesmo diante dos inúmeros fracassos históricos na forma de tratar os seres humanos, vide os genocídios da era contemporânea¹⁰⁹. Independente dos níveis alarmantes de pobreza, injustiça e violência, é na atual conjuntura que

¹⁰⁹ Lembremos as guerras e massacres que dizimaram milhões de seres humanos no século XX, por exemplo: Alemanha 1933-45, Armênia 1915-17, Burundi 1972, Camboja 1975-79, Crimeia e Volga 1941, Curdistão 1919-99, Ex-Iugoslávia 1991-96, Hereros 1904, Indonésia 1965, Síria 2011 em andamento, Timor 1975-79, Ucrânia 1932/33, etc.

temos clara a preocupação com as vítimas, é o Cristianismo que traz a noção de humanismo.

A ética cristã é o amor ao próximo, como afirma Mateus 25, na descrição do Juízo Final. Jesus aponta para a violência, em Lucas, quando afirma:

Para que desta geração se peçam contas do sangue dos profetas, derramado desde a fundação do mundo; desde o sangue de Abel até o de Zacarias, que foi assassinado entre o altar e a casa de Deus. Sim, eu vos afirmo, contas serão pedidas a esta geração (LUCAS 11, 50-51).

Nos Evangelhos, Jesus defende os pobres e excluídos, que são vítimas da estrutura social. Nisso, a fé cristã tem sua base, para a preocupação com as vítimas e os injustiçados da história, indo além de uma solução para as rivalidades miméticas, mas propondo uma restauração das vidas destinadas ao sacrifício. Mesmo que a assimilação prática da própria comunidade dos cristãos tenha sido tardia, conforme argumenta Girard, e conta inclusive com os contrapontos de figuras como Nietzsche, o que é importante é a retomada do princípio fundamental e original: a centralidade da defesa da vítima.

A trajetória das instituições cristãs é o ambiente próprio de onde vem a autocensura, pela demora histórica em assumir o papel da vítima e inocentar os que estavam conduzindo o ciclo de violência. Todo o tempo gasto com a disputa dogmática, territorial e institucional que as igrejas empreenderam é o ponto para o *mea culpa* hoje, mas o que não pode ser deixado de lado agora é a preocupação com as vítimas, os bodes expiatórios da atualidade.

Assumir o cuidado com as vítimas não é atingir ao máximo a resolução de todos os conflitos, pois também nesse intuito podemos nos colocar de novo dentro do ciclo de violência, mas é começar por não se satisfazer com o passado de violências e engendrar meios para não repeti-lo: “A preocupação com as vítimas não é pautada em termos de estatísticas. Ela opera segundo o princípio evangélico da ovelha perdida. Por ela, se for preciso, o pastor abandonará todo seu rebanho” (GIRARD, 2012, p. 235).

Girard destaca os fatos históricos que corroboram para identificarmos a condução de uma forma de relações humanas e espirituais, voltadas para o cuidado moderno com as vítimas. A partir da Idade Média, temos o desenvolvimento do direito (privado e público), a formulação das leis penais com

a devida aplicação judiciária, as declarações de direitos e mais próximo a nosso contexto temos a supressão da escravatura, as legislações específicas de proteção à criança e à mulher, ao idoso e ao estrangeiro, os inúmeros organismos de combate à miséria, as organizações médicas internacionais, a conscientização sobre a pessoa deficiente e harmonização de suas vidas com a sociedade em geral, entre outras inúmeras iniciativas de promoção humana. Tudo isso, mesmo incompleto, é o processo e reabilitação da vítima, a iluminação daqueles que até a pouco figuravam como os bodes expiatórios da humanidade.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, declara também a percepção de algo essencial. Compreendeu-se, de forma universal, que pessoas ou um grupo de pessoas podem estar sujeitos a serem vítimas, via bode expiatório de suas próprias sociedades. “Colocar a ênfase nos direitos do homem é esforçar-se para evitar e controlar os arrebatamentos miméticos incontroláveis” (GIRARD, 2012, p. 238).

O ciclo mimético da violência obriga aos que positivamente desejam imitar a Cristo, o desafio milenar de universalizar a prática da compaixão e da misericórdia. Há para o homem contemporâneo um desafio: tenha ele confessado a Cristo, simpatizado ou apenas suportado sua figura histórica, temos ciclos de violência que não podem ficar obscurecidos, funcionando nas sombras. Ao cristão, é fundamental apontar para a violência e para além dela um outro horizonte: a misericórdia. Para a humanidade, é urgente frear as escaladas de violência.

A forma como lidamos com as rivalidades modernas exige uma intersecção da escalada da violência, ou realizamos “sacrifícios” de vítimas a exaustão até que não haja mais vítimas e algozes, ou reconhecemos e assumimos o caráter belicoso de nossas relações, antes que a guerra se instale. Para tanto, a mensagem cristã da misericórdia é o ponto teórico e prático que o Cristianismo nos oferece.

Por ocasião do ano Santo de 2016, o Papa Francisco, por intermédio da Bula *Misericordie Vultus*, proclamou o Jubileu Extraordinário da Misericórdia, destacando a necessidade de “contemplar o mistério da misericórdia”, é dela que temos paz, serenidade e alegria. A salvação é alcançada pela misericórdia, ela nos revela o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Deus vem até nós em um ato de

misericórdia, ela é princípio de vida em cada ser humano, quando este se comove diante do sofrimento e da necessidade do outro. “Misericórdia é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência, na perspectiva de René Girard, está diretamente ligada ao modo como o ser humano lida com seus desejos, e a teoria mimética elaborada por ele procura explicar a dinâmica pela qual o desejo humano é vivido nas relações sociais. Para Girard, o desejo é imitativo, desejamos coletivamente. O ser humano é mimético nos seus desejos, isto é, “deseja-se aquilo que o outro deseja”. Esse conceito desenvolvido pelo autor é contrário ao do romantismo, bem expresso em sua primeira obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961). O *locus* do desejo é o outro e não o indivíduo em si, a autonomia do desejo é uma ilusão: quanto mais duas pessoas ou mais desejam um mesmo objeto, mais valor e disputa esse objeto suscitará.

Em nossa pesquisa, vimos que Girard orienta sua produção na investigação dos aspectos elementares do desejo mimético e faz isso a partir de romances modernos. Enfatiza, nas atitudes de seus personagens, a estrutura triangular do desejo: Eu, o Objeto e o Outro. Os autores estudados por Girard possuem características básicas que ajudam a evidenciar a mimésis do desejo, por isso, eles são chamados por Girard de romanescos e não de românticos. Tais autores são Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski, definidos como expoentes de uma literatura que não mais obscurece o caráter coletivo do desejo humano, mas coloca em evidência que desejar é imitar e a imitação é, por sua vez, também um espaço para a tensão, para o conflito e para a violência.

Sob esses aspectos é que temos importantes interlocuções de Girard sobre o desejo, no prisma freudiano e na interpretação dos mitos em Lévi-Strauss, apresentadas no segundo capítulo da dissertação.

A violência surge e marca as relações humanas, devido aos impedimentos que cada sujeito encontra no seguimento de um modelo, na imitação daquele que possui ou é o que se deseja. A violência nas relações humanas é obscurecida sob a atmosfera do religioso, são as religiões com a sacralidade do discurso e das atitudes que, por meio de mitos e ritos, tentam apaziguar o ímpeto violento humano, mas sempre negando o caráter da violência recíproca, deslocando as ações e as crenças humanas para a unanimidade

violenta administrada pelos ritos sacrificiais. Esse dado é algo presente e evidente nos grupos sociais primitivos a que Girard dedicou o amplo ensaio *A Violência e o Sagrado* (1972), que tornou seus estudos conhecidos, despertando o interesse acadêmico.

As vítimas dos ritos e sistemas sacrificiais são o auge do ciclo da violência, da unanimidade em condenar alguém para a satisfação da vingança, para apaziguar a tensão e dar uma solução imediata à possibilidade de aniquilamento de um grupo. As estruturas de sacrifícios, antigas e modernas, existem sob as vítimas expiatórias. O processo de geração e repetição dos ciclos de violência está vinculado às rivalidades ou aos conflitos miméticos, que se ampliam demasiadamente e provocam as crises sociais, marcadas pela tensão na convivência. As crises políticas, econômicas, sociais, religiosas, etc., abrem espaço para a formulação de mecanismos simbólicos de adiamento ou transposição da violência.

Girard utiliza-se de conhecimentos antropológicos importantes que identificam, nos ritos primitivos, um acesso ao passado. Ele verifica as estruturas sacrificiais, as formas de apaziguar a violência e de punição aos transgressores das leis do grupo, as características de uma vítima para imolação e a divinização desta. Por meio desses tópicos de pesquisa, é possível reunir elementos que explicam a origem das culturas e dos símbolos que determinam a maneira como homens e mulheres viviam, ou seja, reunir elementos sobre o modo como os seres humanos se relacionam é um modo de explicar o que é o ser humano. Para Girard, o que identifica a cultura é o assassinato coletivo, a fundamentação cultural para a repetição dos atos sacrificiais. Toda cultura é fundada em um assassinato e historicamente refundada.

A forma como a religião, no contexto das sociedades primitivas, lidava com a violência é explícita, pois não havia problemas em afirmar que a violência existia e marcava o *modus operandis* da vida cotidiana, mesmo sendo camuflada nos ritos sacrificiais. Para a atualidade, o problema, segundo Girard, é relativizar a importância do fenômeno religioso e negar a existência da violência, dado este evidenciado no livro *A Violência e o Sagrado*: a violência não pode ser escondida, mas deve ser tratada sob a razão, é preciso aceitar que ela existe desde sempre na história da humanidade.

Desse modo, são redigidos, segundo Girard, os textos bíblicos, a vocação literária da Sagrada Escritura é para ele iluminar e apontar para toda violência escamoteada na mitologia. O Deus bíblico é o defensor das vítimas e distinto da violência, a divindade judaica e a violência não estão juntas, conforme foi possível perceber nas obras: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978) e, mais concretamente ainda, em *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978), temos a sistematização do pensamento girardiano em uma extensa parte da obra, o livro II, que trata do ciclo mimético da violência nos textos judaico-cristãos. Conteúdo retomado em *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), o qual Girard desenvolve uma importante e positiva argumentação sobre os textos do Antigo e do Novo Testamento, na perspectiva da teoria mimética, demonstrando sua peculiaridade e a importância da defesa da vítima como marca fundante do Cristianismo.

Nos capítulos apresentados nesta pesquisa, o eixo sobre o qual gira a reflexão é a investigação de como é possível compreender a dinâmica do desejo humano, explicada por Girard na teoria mimética e, a partir dela, compreender o sentido que é atribuído à violência e como ela está diretamente relacionada ao sagrado, presente inclusive na literatura judaico-cristã, como herança cultural primitiva. Todavia, essa reflexão recebe um enfoque diferente na redação dos textos bíblicos e essa diferença da literatura bíblica, no tocante à violência, é fundamental para reflexão cristã, no que tange à defesa das vítimas na atualidade. Girard empenha-se em analisar os textos da Escritura, sob a perspectiva do ciclo mimético, conforme estão apresentados não têm finalidade exegética.

Estudar sobre a violência na perspectiva de René Girard, no intuito de uma contribuição teológica, exige aprofundamento dos temas e da conclusão da pesquisa, considerando a forma como o autor analisa a temática da violência dentro da literatura judaico-cristã. Para tanto, recorre, como descrito, à utilização da literatura fundamental para aproximar-se do viés teológico: a Bíblia. Girard parte de sua atuação principal no âmbito acadêmico, que é a crítica literária, e reflete a partir da perspectiva interdisciplinar e, ao tratar da literatura bíblica, utiliza-se de uma antropologia cristã. Com base nesse resultado, é possível

considerar os pressupostos teóricos para uma reflexão teológica, como é possível verificar nos temas do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

A peculiaridade da Bíblia, para Girard, é a defesa da vítima. Isso é provado a partir da forma como é apresentado o ciclo mimético da violência, o qual tem a mesma estrutura nos mitos e nos textos bíblicos (crise mimética, morte coletiva da vítima, epifania religiosa), mas no último a diferença é que a violência não é obscurecida, mas denunciada, a vítima não é culpabilizada, mesmo sofrendo os ataques sua inocência é destacada, como na saga de José do Egito, comparada à estrutura do texto sobre Édipo na mitologia grega.

Girard aponta na estrutura de algumas narrativas bíblicas a forma como, nas relações humanas, o desejo é vivido, por exemplo, a forma como José e seus irmãos se relacionavam diante da preferência de Jacó, como eles, para resolver um conflito suscitado pela inveja, “sacrificaram” o irmão. Depois, como o desenrolar da história de José no Egito demonstra, com Potifar, com a prisão e ascensão a administrador do Egito, como o desejo nas relações pode gerar o conflito, mas ser resolvido também pela misericórdia, não apenas pelo sacrifício, como no desfecho da história, em que José opta pelo perdão e não pela violência. Esse aspecto é fundamental no tocante à violência. Conforme as Escrituras, a violência e o sacrifício não são absolutos, no máximo um mecanismo culturalmente construído, e não vêm de Deus, mas os homens atribuem a Ele.

Girard define que a atualidade, entendendo amplamente o que chamamos por Idade Contemporânea, é o tempo por excelência da história humana, na defesa incondicional das vítimas, mesmo que a humanidade tenha cometido atrocidades nunca vistas. Assim como podemos ser autores dos maiores massacres, também podemos e estamos engendrando as maiores iniciativas em favor da humanidade, baseado no ponto-chave da vocação cristã: a preocupação e a defesa das vítimas da história, a despeito de muitos prós e contras da história da cristandade, são os seguidores de Jesus, o Cristo, que trazem para o mundo a ideia e exigência de humanismo e da superação dos ciclos de violência que levam ao mecanismo vitimário.

O caráter violento das relações humanas está bem evidente na produção literária de Girard, uma violência que tem sua raiz no desejo mimético e, no

intuito de compreender e não obscurecer a dinâmica das relações humanas. O autor intensifica em seus escritos a identificação da forma coletiva de como se aprende a desejar de forma mimética, nossas vontades e nossos sonhos sempre têm a influência alheia, têm uma base comum. Esse é um dado fundamental, fortemente negado na contemporaneidade, como também em outras épocas. Nesse sentido, é que seu envolvimento literário com importantes romances de época mostra em âmbito acadêmico como, por meio da literatura, podemos tirar uma amostra da forma como as relações humanas são estabelecidas.

A violência, como um tema próprio das relações humanas, é por conseguinte um tema social, antropológico, filosófico e religioso, pois envolve o ser humano na sua vivência cotidiana, ou seja, a violência é uma realidade presente nas culturas, não apenas algo que o ser humano faz aqui e ali como ações isoladas, mas é uma marca das esferas culturais. Nesse sentido, é que refletir sobre a violência é analisar, com muitas limitações, as culturas em seus variados aspectos, e o mais fundamental, que é a religião, principalmente no tocante às estruturas sociais primitivas, as quais o sacro e o profano ao mesmo tempo em que estão bem delimitados estão também envolvidos na complexidade das relações humanas.

Ao procurar elaborar uma teoria geral das religiões, Girard está mapeando o funcionamento interno das formas sacrificiais de administração da violência, que permanece latente na convivência humana. Essa violência é a marca das relações humanas, com mais evidência nos momentos de crises miméticas, em que o sujeito, o objeto de desejo e o modelo (outro) que cada um e um grupo quer seguir confundem-se em processo recíproco de acusação, em termos técnicos, em um processo de indiferenciação pelo qual identificamos a crise mimética, o surgimento da rivalidade e a violência recíproca.

No contexto da literatura bíblica, Girard desenvolve, como explicitado, a identificação do ciclo mimético da violência presente, como nos mitos, mas é a partir da identificação do ciclo de violência nos textos da Sagrada Escritura que o autor traz uma contribuição fundamental para a reflexão bíblica. Por conseguinte, a teologia: identificar a peculiaridade do tratamento da violência e da vítima, bem expresso no relato sobre José do Egito, mas com características fundamentais desse conceito nos textos sobre o sacrifício de Isaac, Caim e Abel, na Saída dos Hebreus do Egito, no Decálogo, no Levítico, nos Profetas e nos

Salmos, bem como no Novo Testamento, na figura de Jesus, nos textos referentes à sua crucificação e ressurreição, no relato da mulher adúltera e na carta aos hebreus. Para Girard, o ciclo mimético, com os três momentos característicos: rivalidade, violência e imolação/divinização da vítima, está presente de forma clara nos Evangelhos.

Partindo dos textos bíblicos para a análise da conjuntura atual, sob a configuração do ciclo de violência, diversos elementos são evidentes e chamam à atenção. O atual cenário mundial de relações humanas, políticas, econômicas e religiosas, delinea-se como um processo de rivalidade mimética, e o topo do desenvolvimento da violência que consome vítimas, talvez pouco delimitadas, como nas estruturas sacrificiais primitivas, mas de forma assustadora, leva as multidões de bodes expiatórios ao holocausto. Assim como testemunham os textos bíblicos sobre o ciclo da violência, seres humanos hoje, também, são eleitos para algum tipo de sacrifício.

Hoje, temos o efeito terrível das guerras sobre a população de diversas nações (um exemplo mais próximo é o contexto sírio), a miséria que consome a vida de milhões de pessoas e as obrigam a migrar e arriscar a vida em travessias clandestinas, em busca de regiões e países onde possam garantir a dignidade mínima. Somado a isso, as perseguições locais das minorias, a dificuldade das sociedades, como a brasileira, por exemplo, em superar a desigualdade e o racismo, a investida dos detentores do capital, contra os pobres que buscam sua dignidade.

Girard demonstra na teoria mimética que, sob o ponto de vista da maneira como entendemos e vivemos os nossos desejos e as formas como lidamos com a violência, somos muito semelhantes à origem das culturas, de lá para cá conservamos os ciclos de violência na sua integralidade. Nossa marca permanente é a violência. “Tal relación intersubjetiva de conflicto surge del mecanismo antropológico del deseo mimético marcado por la rivalidad, a partir de la conformación de sociedades del ‘todos contra uno’.” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 33-34).

A organização das relações humanas, no atual momento histórico, está marcada e direcionada sob o pensamento e ação do capitalismo especulativo e globalizado, uma das faces mais cruéis de um sistema marcadamente exploratório: o modelo global de negócios, a derrubada das fronteiras culturais

pelo superdesenvolvimento da tecnologia da comunicação que desenhou o que chamamos de globalização. E, na esteira desse processo, intensifica-se a violência aterradora, que assim como nos mitos antigos fica obscurecida em um processo de agressão mais intenso a cada tempo.

A escalada da violência está evidente na situação de milhões de pessoas que estão imigrando do Oriente Médio para a Europa, devido às guerras e aos conflitos internos em seus países e outros processos de expulsão de povos de seus territórios, bem como aos massacres étnicos ainda fortes e presentes. Desde 2001, temos a guerra entre a cultura ocidental, representada em países como os Estados Unidos da América, a França e a Inglaterra, com os fundamentalismos religiosos e culturais do oriente. O modelo de produção capitalista é exploratório, por isso, violento, em uma dinâmica cada vez mais desrespeitosa, de adoecimento das relações e valores humanos, e busca, freneticamente, mais lucratividade. São as marcas do mercado econômico neoliberal que geram um processo de violência nas relações humanas e no equilíbrio do planeta. O próprio mercado financeiro é um deus que exige muitos sacrifícios.

A forma como o mercado econômico mundial estabelece seu modo de agir impacta diretamente no jeito de tratar o planeta, a urgência em se cuidar do equilíbrio do ecossistema é substituída pelas longas discussões da pertinência ou não de tal cuidado, face à neurose da produção, sob o modo capitalista de viver, tornando o planeta, os corpos e as mentes apenas locais de extração violenta de poder, riqueza e energia (MENDONZA-ÁLVAREZ, 2016). Toda ação violenta é diluída em um discurso que desvia a atenção para algo que possivelmente realize o desejo de todos: a produção de bens que beneficiará a todos, o convencimento coletivo para continuar a violentar o planeta e, se preciso for, os outros seres humanos. Para garantir a realização dos desejos de consumo, temos um ciclo de violência bastante amplo e com características econômicas, como seu texto sagrado.

Hoje, vive-se uma falência das instituições e estruturas sociais que garantem a soberania de uma nação, o que um povo tem por valores e formas de agir é relativizado, face à emergência de uma civilização da exploração, de tudo e de todos, tornando tudo mercadoria e, se preciso for, o próprio ser humano

entra na lista de negócios. Vive-se uma lógica baseada no narcopoder¹¹⁰, o qual o tráfico torna-se o fundamento econômico que passa gradativamente a se estabelecer. Há um jogo de ignorância para negar aquilo que já se sabe, com o intuito de não assumir o horror da exploração, assim como nos sacrifícios primitivos e nas etapas do ciclo de violência algo ou alguém precisa ser imolado para um suposto bem maior, um ou alguns precisam morrer por todos (a mentira de Satã).

A civilização da exploração não permite desenvolver a consciência sobre os limites de recursos do planeta, ignorando as situações limítrofes, ajudando a empurrar para o esgotamento das possibilidades de sobrevivência humana (como já destacou o Papa Francisco), uma condução alienante a um sacrifício desnecessário, sob uma agressão à vida justificada pela lógica do capital. Nesse sentido, as pessoas significam apenas uma multidão, que está aí para, de forma unânime e alienada, traduzir o significado de sua existência apenas no consumo, que sacrifica sua força de trabalho, suas relações humanas e seus valores, substituindo a noção da existência como uma construção de sentido pessoal e coletiva, para a cultura do descartável, a qual tudo é possível de ser conquistado e substituído, à medida que tem como parâmetro o consumo.

Para tanto, é necessário sacrifício de si pelo trabalho, e dos outros pela exclusão: consumir é também concorrer, todos podem querer ter algo, mas nem todos poderão ter o que desejam. No sistema capitalista, para acumular alguém precisa ficar sem o fruto de seu trabalho, ou protelar o usufruto do resultado de seu trabalho. É o render-se à ética de mercado, tudo é possível explorar e conquistar, e todo tipo de sacrifício, na perspectiva capitalista, é potencialmente uma fonte de ganho, mesmo que para isso o homem e a mulher precisem ser imolados de alguma forma.

O capitalismo apresenta-se como um sistema baseado fundamentalmente na dinâmica do sacrifício, remete todo seu discurso a uma divinização da lucratividade, apresentada como a possibilidade de todos obterem a realização

¹¹⁰ El biopoder de las sociedades modernas há mutado em necropoder em estos neutros tempos inciertos de la globalización y la exclusión. Está asociado al narcoestado de tal manera que son las máfias de tráfico de capitales, personas, armas, drogas, órganos e influencias lo que predomina en las sociedades del despojo (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p.32).

de seus desejos de consumo. Estabelece para isso a necessidade de entregar o há de mais valioso em cada pessoa: sua capacidade de interagir com a natureza e dela produzir novas coisas, ou seja, o trabalho, no intuito de produzir cada vez mais e tirar dali seus valores. Para tanto, precisa usar os meios de produção que pertencem a alguns e, assim, vender sua força de trabalho, e mais que vender, negociar, concorrer com outros, disputar, estruturando uma realidade de conflito e rivalidade que leva à competição, às tensões sociais e à desordem.

O resultado desse processo é a vitimização da maior parte da população do planeta, na retirada de seus direitos básicos de sobrevivência, estabelecendo um ciclo de exploração e violência, estruturado na forma como estão as cidades: redutos de riqueza e amplos espaços de pobreza, favelização, insegurança ao lado de todo desarranjo de mobilidade, de acesso à saúde, à educação e ao emprego. Essa realidade é a versão mais próxima de nós, do que foram as fossas comuns, onde eram e até hoje em alguns lugares são sepultadas centenas e milhares de pessoas vítimas de fome e guerras, onde estão as pessoas desaparecidas. As massas de empobrecidos e expatriados de seus territórios pela ação do narcopoder são o retrato da quase morte, da grande sepultura comum.

O atual cenário mundial é mimeticamente violento e freneticamente conflituoso sob os jogos de interesses, muito além de questões sociais, estamos com o planeta doente, com elevação das temperaturas causada pela ação humana, cidades e vilas estão aprisionando-se à violência crescente do terrorismo, do racismo, dos sistemas políticos e ideológicos, que insuflam o ódio, justificando autodefesa, como os ataques terroristas do ISIS, entre outros, e a xenofobia estadunidense e europeia.

O caos descrito no início do livro de Gênesis e nos mitos e narrativas de demais povos sobre o cosmo, nos primórdios das civilizações, agora é o caos da história, presente e real na violência estrutural e global, causada pelo intento de um pensamento único, ao lado dos mecanismos de controle midiáticos, virtuais e militares. As estruturas sociais estão se rompendo, os seres humanos estão vivendo uma atmosfera de conflitos permanentes e buscando espaços de sobrevivência, como vítimas de um holocausto mundial.

Mas, em meio ao caos, as pessoas também conseguem perceber a vida continuando e se renovando¹¹¹. Exemplos: mães e pais de mais de quarenta mil mulheres mortas, desde 1985 a 2013, no México, pela violência de gênero que, nas últimas décadas, são vozes, mesmo que fracas, de indignação, associando-se a outras vozes, como as mães e avós da praça de maio. Vilas e comunidades arrasadas pela violência que murmuram como última esperança de sobrevivência, choram seus mortos, os nomeiam, contam suas histórias, juntam suas vozes em comum, apesar dos absurdos dos horrores (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016)¹¹².

Como Jesus¹¹³, os injustiçados não se calam diante das injustiças, mesmo pregados em suas cruzes, denunciam os mecanismos de violência, mesmo roubados de suas famílias, traídos pelos seus, arrancados de suas culturas, escravizados e explorados, mantêm acesas as chamas da vida. O desejo de viver parte de si mesmos e dos que estão próximos e também sofrem, assim como na história de José do Egito escolhem cultivar o perdão e não a vingança, interrompem o ciclo de violência, ao denunciar, apontam para os mecanismos vitimários, jogam luzes sobre o obscurecimento da violência.

Para a Teologia, importa destacar no Cristianismo, além de toda a sistemática concernente aos dogmas e às instituições, justamente a vitória de Jesus na Cruz, e o seguimento e a imitação desta vitória, seguir a *religião da cruz* como bem destacou Girard. Jesus, em seu ministério, bem destacado pelos Evangelhos na Galileia, age com amor para com os excluídos, as vítimas da sociedade, e enfrenta sem medo os algozes dela e da cultura da época (religião institucional e o poder político), animado pelo espírito de seu Pai. E também em

¹¹¹ Cerca de un millón de personas son sobrevivientes de esta guerra del narcoestado en México. El clamor de estas comunidades y colectivos de sobrevivientes es una metáfora viva de la *Ruah* divina que aletea sobre el *Tohu bohu* abismal. (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 33).

¹¹² De manera paradójica, los sobrevivientes de múltiples guerras, de violencias patriarcales y homofóbicas, de genocidios por odio étnico, de exterminios epistémicos y religiosos, no ceden ante la lógica de la aniquilación. Sus luchas de resistencias diversas, arrancando al olvido los nombres de las víctimas, exigiendo justicia y reparación del daño como memoria subversiva de la humanidad son las mediaciones de esse soplo de esperanza (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 33).

¹¹³ La vida, palabra y praxis de Jesús de Nazaret en la Galilea del siglo I E.C. se perfila como un manantial de esperanza para las víctimas y sus sobrevivientes en tanto que se revela la mentira de Satán y la verdad mesiánica. Mentira del mecanismo victimario y de la religión sacrificial que necesita siempre más víctimas 'para mantener un orden cada vez más precario' como decía Girard (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 34).

sua imolação enfrenta pelo espírito de Deus que habita nele e pelo seu amor às criaturas, aos seus algozes, indo além da vingança e do ressentimento, mas em uma entrega que perdoa os que o sacrificam, para denunciar e colocar sob luzes a rivalidade mimética e os ciclos de violência.¹¹⁴

Si el Cristianismo tiene algo a decir hoy a la humanidad em esta hora incierta de violencia sistémica es la verdade de la vida que se entrega como último aliento de vida em la apuesta de um presente donde quepamos todos (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 39).

Desse modo, toda pesquisa e considerações apresentadas até aqui, a partir da teoria mimética de René Girard, procuraram explicitar a dinâmica presente na forma como lidamos com nossos desejos e a importância que eles têm para o desenvolvimento do ser humano em sociedade. E assim como o desejo é espaço para os conflitos e rivalidades, é também o meio pelo qual nos desenvolvemos como pessoas. A violência que brota das crises miméticas, alimentadas pelo conflito do desejo não realizado ou pelos interditos, tem sua cura no próprio desejo, do mesmo modo que imita as ações que levam à violência, pode imitar os desejos e valores que levam ao perdão, à harmonia e à paz, como em José do Egito e Jesus de Nazaré.

A mimésis do desejo é para o ser humano fundamento para a violência cíclica, como longamente descrito, mas é para esse mesmo, na perspectiva da fé, a propulsão a ir além de si, das violências pessoais e comunitárias, direcionando seus desejos e vontades, como o fez Jesus de Nazaré, que fazia a vontade de Deus e não a sua, ele não desejava para si, mas para os outros, por meio de sua relação filial com Deus, Jesus vem para fazer a vontade do pai: que todos tenham vida. Para o cristão, é mais que possível ter claro e presente que desejar sob o horizonte pessoal e coletivo é desejar como Jesus, desejar mimeticamente é imitar a ele nas suas ações e na sua vontade.

¹¹⁴ Em efecto, si Jesús de Nazaret fue capaz de enfrentar el mecanismo mimético es porque le habitaba uma fuerza que, incluso en el momento de su agonía, le hizo capaz de entregarla a su vez como encargo a la comunidade mesiánica. Por eso, hemos de subrayar que la donación del Espíritu que Jesús realiza en la cruz es la anticipación mesiánica de la temporalidad escatológica que acontece en el presente de la vida entregada por amor (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 34).

Urge, portanto, na contemporaneidade, compreender que a História da Revelação foi nos mostrando lentamente o mistério de um Deus Uno e Trino, não totalmente inefável. A pessoa de Jesus é na plenitude dos tempos sua presença em carne (voz, gestos, olhares, palavras, atitudes, decisões e sua cruz), o rosto da misericórdia. Em Jesus, tornou-se patente o mistério: *Verbum Caro Factum Est*. O convite é por contemplar, na humanidade violentada, a humanidade de Jesus Cristo. Sem contemplar a carne de Cristo não conheceremos muito do mistério de Deus. A única forma de quebrar a violência espiral é olhar para a Cruz de Cristo. No ato da sua entrega, Cristo nos revela uma divindade não violenta que precisa tornar-se vítima, e não o Deus violento da religião arcaica. Cristo oferece a outra face e redime seus algozes. Não busca vingança, não derrama mais sangue. É pela cruz, pelo amor, que se dá a interrupção do ciclo de violência.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- ANDRADE, Gabriel. **René Girard: um retrato intelectual**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É realizações, 2011.
- COSTA, José Miguel Dias da. **Pensar as origens com Girard**. Faculdade de Filosofia (UCP) Braga, didaskalia xiii (2012) p.173-196.
- EDINGER, Edward F. **Anatomia da psique, o simbolismo alquímico na psicoterapia**. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 2005.
- GIRARD, René. **A conversão da arte**. Trad. Lilian Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2011.
- GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- _____. **Evolução e conversão**. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É realizações, 2011.
- _____. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009.
- _____. **Rematar Clausewitz, além da guerra**. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É realizações, 2011.
- _____. **Violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1990.
- MAULEON, Xabier Etxeberria. A prática do sacrifício, hoje, é a prática da barbárie. In: O sacrifício e a violência na contemporaneidade. um debate à luz da obra de René Girard. Por Márcia Junges. Trad. Carolina Cerveira. p. 43-50. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos** n. 479 , ano XV21/12/2015 I S S n. 1 9 8 1 - 8 7 6 9 (i m p r e s s o) I S S N 1 9 8 1 - 8 7 9 3 (o n l i n e). São Leopoldo, 21 de dezembro de 2015 , ed. 479.
- McKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. Trad. Álvaro Cunha . *et al.* São Paulo: Paulus, 1983.
- MENDOZA-ALVAREZ, Carlos. El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global. In: VITÓRIO, Jaldemir. GODOY, Manuel (Orgs.). **Tempos do espírito, inspiração e discernimento**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 31 a 42.
- MISERICORDIE VULTUS, Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 2015.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Culturas shakespearianas?:** Teoria Mimética y América Latina. México: Sistema Universitário Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, 2014.

SÓFOCLES. **Édipo rei:** Antígona. São Paulo: M. Claret, 2010. 143 p. (coleção a obra-prima de cada autor, 99).

Referências da internet

ALENCAR, Bruna de. **Completando 100 anos, Totem e Tabu traz teoria sobre o surgimento das leis.** Publicado 13 de novembro de 2013. Disponível em: <<http://www5.usp.br/36372/completando-100-anos-totem-e-tabu-carrega-teoria-sobre-o-surgimento-das-leis/>>. Acesso em: 9 maio 2016.

Biblioteca René Girard. **René Girard.** É realizações Editora/Imitation Integrating the Human Sciences. Disponível em: <http://www.Renégirard.com.br/sobre_renegirard.shtml>. Acesso em: 18 maio 2016.

Biblioteca Digital Mundial. Disponível em: <<https://www.wdl.org/pt/item/11379/>>. Acesso em: 15 maio 2016.

École Nationale des Chartes. Disponível em: <<http://www.enc-sorbonne.fr/>>. Acesso em: 1.º mar. 2016.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário Etimológico da Mitologia Grega e Romana,** 2013 p. 12. Disponível em: <http://demgol.units.it/pdf/demgol_pt.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2016.

L&PM Editores. **Homero.** Disponível em: <http://www.lpm.com.br/site/default.asp?troncoid=805134&secaid=948848&sbsecaid=0&template=../livros/layout_autor.asp&autorlid717372>. Acesso em: 10 jun. 2016.

MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. **A gênese do religioso:** a questão da violência e da mimese em René Girard. UMESP. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br/artigos/artigo_04_02.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2016.

REYES, Júlia. **O desejo mimético redescoberto** (09 de Abril de 2015). Disponível em: <<http://renégirard.com.br/blog/?p=270>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

REYES, Júlia. **O texto bíblico redescoberto:** notas sobre Eu via Satanás cair como um relâmpago (04 de setembro de 2015). Disponível em: <<http://renégirard.com.br/blog/?p=270>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

ROBERT, Petit – **Dictionnaire des noms props.** Saraiva, 2016. Disponível em: <<http://www.ipm.com.br/site/>>. Acesso: 23 jul. 2016.

APÊNDICE – OBRAS PARA CONSULTA

1 Bibliografia de René Girard

Mensonge romantique et vérité romanesque. Paris: Grasset, 1961. Tradução em português: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É realizações, 2009.

Proust: A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.

Dostoévski: du double à l'unité. Paris: Plon, 1963. Tradução em português: *Dostoiévski: Do Duplo à Unidade*. São Paulo: É realizações, 2011.

La Violence et le Sacré. Paris: Grasset, 1972. Tradução em português: *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Critiques dans un souterrain. Lausanne: L'Age d'Homme, 1976. Tradução em português: *A Crítica no Subsolo*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

To Double Bussines Bound: Essay on Literature, Mimesis, and Anthropology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Des choses cachées depuis la fondation du monde. Pesquisas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort. Paris: Grasset, 1978. Tradução em português: *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

Le Bouc émissaire. Paris: Grasset, 1982.

La Route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. Tradução em português: *Rota Antiga dos Homens Perversos*. São Paulo: Paulus, 2009.

Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Robert Hamerton-Kelly (org.) Palo Alto, Califórnia: Stanford University Press, 1988.

A Theatre of Envy: William Shakespeare. New York: Oxford University Press, 1991.

Quand ces choses commenceront...Entretiens avec Michel Treguer. Paris. Arléa, 1994. Tradução em português: *Quando começaram a acontecer essas coisas*. São Paulo: É realizações, 2011.

The Girard Reader. James G. Williams (Org.). New York: Crossroad, 1996.

Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris: Grasset, 1999. Tradução em português: *Eu via Satanás cair do céu como um raio*. Instituto Piaget

Les origines de la culture, 2004. Tradução em português: *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*. Topbooks, 2000.

Celui par qui le scandale arrive: Entretiens avec Maria Stella Barberi. Paris: Desclée de Brouwer, 2001. Tradução em português: *Aquele por Quem o Escândalo Vem*. São Paulo: É realizações, 2011.

La voix méconnue du réel: Une théorie des mythes archaïques et modernes. Paris: Grasset, 2002.

Le sacrifice. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003. Tradução em português: *O Sacrifício*. São Paulo: É realizações, 2013.

Oedipus Unbound: Selected Writing on Rivalry and Desire. Mark R. Anspach (Org.) Stanford: Stanford University Press, 2004.

Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo. Com Gianne Vattimo. Pierpaolo Antonello (Org.), Transeuropa Edizioni, Massa, 2006.

Achever Clausewitz. (Entretiens avec Benoit Chantre). Paris: Carnets Nord, 2007.

Le Tragique et la Pitié: Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres. Editions le Pommier, 2007.

Anorexie et désir mimétique. Paris: L'Herne, 2008. Tradução em português: *Anorexia e Desejo Mimético*. São Paulo: É realizações, 2011.

Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005. Ed. by Robert Doran. Stanford: Stanford University Press, 2008.

La Conversion de l'art. Paris: Carnets Nord, 2008. Tradução em português: *A Conversão da Arte*. São Paulo: É realizações, 2011.

2 Edição especial sobre René Girard, publicada pela Revista IHU On-Line

O bode expiatório. O desejo e a violência. Revista **IHU On-Line** – número 393, de 21-05-2012. Disponível em: <<http://bit.ly/1mckwwh>>.

3 Materiais publicados nas notícias do dia, no sítio do Instituto Humanitas Unisinos – IHU

René Girard, dos mitos aos Evangelhos, **Notícias do dia** 06-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1lws60q>>.

René Girard, o homem que nos ajudou a pensar a violência e o sagrado, **Notícias do dia** 06-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1ojpwaz>>.

René Girard: o escândalo da violência. Texto inédito. **Notícias do dia** 09-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1q2g37m>>.

Artigo póstumo de Girard: O místico perdido na sua infância. Artigo de René Girard. **Notícias do dia** 09-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1nk77to>>.

René Girard, explorador do sagrado. Artigo de Alberto Melloni. **Notícias do dia** 09-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1rgk5a0>>.

Filósofo francês René Girard foi um conservador revolucionário. **Notícias do dia** 09-11-2015. Disponível em: <<http://bit.ly/1u6tvwq>>.

O Sacrifício e a Violência na Contemporaneidade. Um debate à luz da obra de René Girard. IHU on-line, **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. N. 479, ano XV, 21/12/2015, ISSN 1981-8769 (impresso) ISSN 1981-8793. p. 86 (online) . Disponível em: <<http://www.renégirard.com.br/blog/>>. Acesso em: 7 fev. 2016.

Outras referências

Book Trailer: Evolução e Conversão. Disponível em: <<http://Renégirard.com.br/blog/>> e https://www.youtube.com/watch?time_continue=104&v=m3jigby_ik>. Acesso em: 1.º set. 2016.

Book Trailer: Rematar Clausewitz. Disponível em: <<http://Renégirard.com.br/blog/>> e <https://www.youtube.com/watch?v=sgmfgx1dl58>>. Acesso em: 1.º set. 2016.