

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO E DOUTORADO EM TEOLOGIA**

ELLTON LUIS SBARDELLA

**A CRUZ DE CRISTO É DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA
ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DE RENÉ GIRARD**

CURITIBA

2022

ELLTON LUIS SBARDELLA

**A CRUZ DE CRISTO É DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA
ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DE RENÉ GIRARD**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia (PPGT), Área de Pesquisa *Ético – Social e na* Linha de pesquisa Teologia e Sociedade da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

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

CURITIBA

2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

S276c Sbardella, Elton Luis
2022 A cruz de Cristo é denúncia da violência-antropologia teológica de René Girard / Elton Luis Sbardella; orientadora: Clélia Peretti. – 2022.
270 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2022
Bibliografia: f. 259-264

1. Teologia. 2. Antropologia teológica – Cristianismo. 3. Jesus Cristo na liturgia - Igreja Católica. 4. Santa Cruz. 5. Bode expiatório. 6. Girard, René, 1923-2015. 7. Violência - Aspectos Religiosos. I. Peretti, Clélia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230



**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº.001.2022
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE TEOLOGIA**

Elilton Luis Sbardella

Aos vinte e cinco dias de fevereiro de dois mil e vinte e dois, às nove horas reuniu-se por videoconferência a banca examinadora constituída pelos docentes: Profa. Dra. Clélia Peretti, Prof. Dr. Renato Kirchner; Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes, Prof. Dr. Vicente Artuso, Prof. Dr. Luiz Carlos Susin para examinar a Tese de doutorado de **Elilton Luis Sbardella** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Doutorado, no ano de 2018, na Área de Concentração: Teologia Ético-Social, Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. O doutorando apresentou a tese intitulada: **A Cruz de Cristo é denúncia da violência. Antropologia Teológica de René Girard**. O candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi **aprovado com louvor** e a Banca Examinadora **sugere a publicação da tese**. A sessão encerrou-se às 12h15 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores(as) participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Clélia Peretti

Profa. Dra. Clélia Peretti
Presidente/Orientadora

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes
Convidado Interno

Prof. Dr. Vicente Artuso
Convidado Interno

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
Convidado Externo

Prof. Dr. Renato Kirchner
Convidado Externo



Rudolf 15

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

“A todos os que em misericórdia escrevem a história muito além do ilógico e do obscuro da violência e não se amedrontam em enfrentar as suas, para viver em paz e permitir que os outros também vivam” (SBARDELLA, 2016, p.2).

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 no acompanhamento da construção do saber.

Aos meus pais, amigos e colegas, pelo apoio e incentivo diário de amor e esperança.

À CAPES e à PUCPR pela bolsa de estudos.

Obrigado!

A Cruz constitui, pois, uma resposta específica à tendência humana à violência, uma vez que ela não leva a um simples encorajamento à boa vontade, que faria crer em uma bondade 'natural' do ser humano. A Cruz é, ao mesmo tempo, revelação da violência humana e oferta de uma nova compreensão do divino e do humano (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.180).

RESUMO

A presente pesquisa está vinculada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia, inserida na linha de Pesquisa Teologia e Sociedade e tem como título *A Cruz de Cristo é denúncia da violência – Antropologia Teológica de René Girard*. Tal proposta insere-se no projeto de pesquisa *Contribuições teológico-filosóficas para interpretação do fenômeno religioso*. René Girard nasceu em 1923, faleceu em 2015 e deixou para a História um grande legado literário dentro do qual encontramos o sentido por ele atribuído à Cruz na denúncia da violência. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica descritivo-analítica, um estudo organizado sistematicamente com base na literatura produzida pelo autor. A hipótese norteadora é que a violência é fruto do contágio mimético, visto que ela é justificada e obscurecida pela mitologia, entende Girard, mas os textos bíblicos denunciam a violência, o assassinato fundador e o mecanismo vitimário. A defesa da vítima é uma característica fundamental das narrativas bíblicas, que denunciam e desautorizam a violência sacrificial em nome de Deus, revelando uma nova relação com o sagrado, visível, para Girard, tanto no Antigo como no Novo Testamento e evidente na Paixão de Cristo. De início, apresenta-se um panorama sobre René Girard, suas obras, seu pensamento e os fundamentos da Teoria Mimética. Em seguida, identificam-se as diferentes formas de legitimação da violência pelos grupos primitivos e suas estruturas. Na sequência, descreve-se a peculiaridade das Sagradas Escrituras no tratamento da violência e das vítimas dela, mostrando a importância do cristianismo na denúncia dos mecanismos de violência. E, por fim, a análise verte sobre a Cruz como a denúncia da violência na morte redentora de Jesus. Obteve-se como resultado que o desejo mimético é a base da perspectiva girardiana sobre a violência nas estruturas sociais, pois dois sujeitos desejantes do mesmo objeto imitam-se nas mediações para alcançar seus propósitos, de onde pode surgir a rivalidade, e esta gerar a violência. Girard mostra isto a partir de obras da literatura moderna e contemporânea e aprofunda a reflexão sobre o desejo mimético na pesquisa sobre os grupos primitivos, onde a violência era controlada pelo sagrado, pelos sacrifícios de uma vítima, com o intuito de apaziguar as tensões e restabelecer a paz. A violência apaziguada pelo sacrifício é aquela que se voltou para um culpado, apontado pelo grupo sob a ignorância das causas rivalitárias; e na mitologia estão os fundamentos do mecanismo vitimário, sob o obscurecimento da violência, pois sempre há uma vítima a ser condenada ao sacrifício. Diferente da mitologia, a literatura bíblica não condena as vítimas, mas defende; os textos bíblicos são peculiares por apontarem a violência e sua reprodução, mais claramente ainda nos Evangelhos, onde a Paixão de Jesus é o auge da superação do mecanismo vitimário, pela denúncia da violência na Cruz. A tarefa fundamental consiste em superar todo sentido sacrificial presente no cristianismo, e colocar-se ao lado das vítimas de hoje, visto que seguir a religião da cruz é denunciar, desautorizar e dessacralizar a violência.

Palavras-Chave: René Girard. Violência. Cruz. Cristianismo. Bode Expiatório.

SUMMARY

The present investigation is connected to the program of the postgraduation, masters and Doctorate in theology inserted in the line of research theology and society and has as a title the cross of Christ and denouncement of violence theological anthropology from Rene Gerard. This proposal placed itself on the project of research Contributions theological-philosophical of the religious phenomenon. Rene Gerard was born in 1923 and passed away in 2015 and left for history a great literary legacy in which we find the meaning attributed by him to the cross in the denunciation of violence. The methodology used is descriptive-analytical bibliographic research, a study organized systematically based on literature produced by the author. The guiding hypothesis is violence as the result of mimetic contagion as it is justified and darkened by mythology, Girard understands, but the biblical texts denounce the violence, the founding murder and the victim mechanism. The defense of the victim is a fundamental feature of the biblical narratives which denounce and disallow the sacrificial violence in the name of God, revealing a new relation with the sacred, visible, for Girard, in both in the old and new testaments and unequivocal in the Passion of Christ. From the beginning, it introduces a view about Rene Gerard, his work, his thoughts and the fundamentals of mimetic theory. Then, the different ways of legitimation of violence by primitive groups and their structures are identified. In sequence, it is described the peculiarity of the sacred scriptures in the treatment of violence and its victims, showing the importance of Christianity, in the denunciation of the violence mechanisms. And finally, an analysis sheds on the cross as a denunciation of violence in the redemptive death of Jesus. It was obtained as a result that the mimetic desire is the basis of the Girardian perspective on violence in social structures, since two desiring subject of the same object imitates each other in mediations to achieve their purposes, from which rivalry can arise and this generates the violence. Girard shows this from the published works of the modern and contemporary literature and it deepens a reflection on the mimetic desire on the research about the primitive groups, where the violence is controlled by the sacred believes, for the sacrifices of the victims, with the instinct of pacify the tensions and reestablished the peace. The violence pacified for the sacrifice is that one which returned to culprit, pointed out by the group under the ignorance of rival causes and the mythology are the fundamentals if the victimary mechanism under darkening violence, for there is always a victim to be condemned to sacrifice. Different from the mythology, the biblical literature do not condemned the victims, but it defends it, the biblical texts are peculiars for pointing out the reproduction of the violence, clearly in the gospels, where the Passion of Jesus is the peak of overcoming the victim mechanism, by the denunciation of the violence in the cross. The fundamental task consists in overcoming all sacrificial meaning present in Christianity, and to place oneself on the side of the victims today since following the religion of the cross is to denounce, deauthorize and desacralize violence.

Key words: Rene Girard, Violence, Cross, Christianity, Scapegoat

RÉSUMÉ

Cette recherche est liée au programme de troisième cycle Master et Doctorat en théologie, inséré dans la ligne de recherche théologie et société et porte le titre *La Croix du Christ est une dénonciation de la violence – Anthropologie théologique de René Girard*. Cette proposition fait partie du projet de recherche *Contributions théologico-philosophiques à l'interprétation du phénomène religieux*. René Girard est né en 1923, décédé en 2015 et a laissé l'histoire avec un grand héritage littéraire dans lequel on retrouve le sens qu'il attribuait à Cruz en dénonçant la violence. La méthodologie utilisée est la recherche bibliographique descriptive-analytique, une étude organisée systématiquement à partir de la littérature produite par l'auteur. L'hypothèse directrice est que la violence est le résultat d'une contagion mimétique, elle est justifiée et obscurcie par la mythologie, comprend Girard, mais les textes bibliques dénoncent la violence, le meurtre fondateur et le mécanisme de la victime. La défense de la victime est une caractéristique fondamentale des récits bibliques, qui dénoncent et interdisent la violence sacrificielle au nom de Dieu, révélant une nouvelle relation avec le sacré, visible pour Girard dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et évidente dans la Passion du Christ. Dans un premier temps, un tour d'horizon de René Girard, de ses œuvres, de sa réflexion et des fondements de la théorie mimétique est présenté. Ensuite, différentes formes de violence légitimatrice des groupes primitifs et de leurs structures sont identifiées. Dans la séquence, la particularité des Saintes Écritures dans le traitement de la violence et de ses victimes est décrite, montrant l'importance du christianisme dans la dénonciation des mécanismes de la violence. Et enfin, l'analyse tourne autour de la croix comme dénonciation de la violence dans la mort rédemptrice de Jésus. Il a été obtenu en conséquence que le désir mimétique est à la base de la perspective girardienne sur la violence dans les structures sociales, puisque deux sujets désirant le même objet, s'imitent dans des médiations pour atteindre leurs buts, d'où la rivalité peut naître, et cela génère la violence. Girard le montre à partir d'œuvres de la littérature moderne et contemporaine et approfondit la réflexion sur le désir mimétique dans la recherche sur les groupes primitifs, où la violence était contrôlée par le sacré, par les sacrifices d'une victime, afin d'apaiser les tensions et restaurer la paix. La violence apaisée par le sacrifice est celle qui s'est transformée en coupable, signalée par le groupe sous l'ignorance des causes de rivalité; et dans la mythologie se trouvent les fondements du mécanisme de la victime, sous l'obscurcissement de la violence, car il y a toujours une victime à condamner au sacrifice. Contrairement à la mythologie, la littérature biblique ne condamne pas les victimes, mais les défend; les textes bibliques ont la particularité de pointer vers la violence et sa reproduction, encore plus clairement dans les Évangiles, où la Passion de Jésus est le point culminant du dépassement du mécanisme de la victime, en dénonçant la violence sur la Croix. La tâche fondamentale est de surmonter tout le sens sacrificiel présent dans le christianisme, et de se tenir aux côtés des victimes d'aujourd'hui, puisque suivre la religion de la croix, c'est dénoncer, rejeter et profaner la violence.

Mots-clés: René Girard. La violence. Croix. Christianisme. Bouc émissaire.

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

COVetR	Colloquium on Violence and Religion
ARM	Association pour les Recherches Mimétiques
MLA	Modern Language Association

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 RENÉ GIRARD. A OBRA, O PENSAMENTO E OS FUNDAMENTOS DA TEORIA MIMÉTICA	22
2.1 BIOGRAFIA DE RENÉ GIRARD.....	23
2.2 OBRAS DE RENÉ GIRARD.....	29
2.2.1 Crítica Literária	29
2.2.2 O Sagrado e o Profano nas Religiões Primitivas	31
2.2.3 Cristianismo e Temáticas Específicas	32
2.3 RENÉ GIRARD E SEUS COMENTADORES.....	41
2.4 FUNDAMENTOS GIRARDIANOS DA TEORIA MIMÉTICA.....	45
2.5 TEORIA MIMÉTICA	61
3 LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA PELOS GRUPOS PRIMITIVOS: ESTRUTURAS E FORMAS	64
3.1 O SAGRADO E A VIOLÊNCIA	64
3.1.1 A Vítima e o Sacrifício	65
3.1.2 Judiciário, Vingança e Sacrifício	72
3.1.3 Sexualidade e Violência	78
3.2 O SACRIFÍCIO E A TRAGÉDIA GREGA.....	79
3.3 DIFERENÇA, INDIFERENÇA E CATEGORIAS DILUÍDAS	82
3.4 OS MITOS E OS RITOS	88
3.4.1 Édipo Rei e o Mecanismo Vitimário	89
3.4.2 As Bacantes de Eurípedes	94
3.5 DESEJO MIMÉTICO E DUPLO VÍNCULO.....	96
3.5.1 Duplo Vínculo (<i>Double Bind</i>)	98
3.5.2 Mimésis do desejo e Sigmund Freud	101
3.5.3 René Girard e Claude Lévi-Strauss	106
3.5.4 Violência Unânime e Cultura: Sacrifício e Rito	109
3.6 TEORIA MIMÉTICA: UMA TEORIA DO DESEJO.....	117
4 TEORIA MIMÉTICA, SAGRADAS ESCRITURAS E CRISTIANISMO	123
4.1 TEORIA MIMÉTICA, DESEJO E OBJETO	123
4.2 SAGRADAS ESCRITURAS SOB A PERSPECTIVA DA TEORIA MIMÉTICA..	128

4.2.1 Vítima, Violência e Sacrifício, na Literatura Bíblica, segundo René Girard	130
4.2.2 Jesus é a vítima, o bode expiatório na sua crucificação	142
4.2.3 Evangelho e Sacrifício	151
4.2.4 Cristianismo e Sacrifício	171
4.2.5 O Logos	184
4.3 CRISTIANISMO E TEORIA MIMÉTICA	189
5 A CRUZ DE CRISTO: DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA NA MORTE REDENTORA DE JESUS	194
5.1 A CRUZ DE CRISTO	195
5.1.1 Triunfo da Cruz de Cristo	197
5.1.2 Paixão de Cristo e o Mecanismo Vitimário	202
5.2 A CRUCIFICAÇÃO E AS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA	208
5.3 A CRUZ DE CRISTO: DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA	218
5.4 A CRUZ DE CRISTO COMO DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA: INTÉRPRETES DO PENSAMENTO DE GIRARD	231
5.4.1 A paixão do Reino conduz à Paixão na Cruz	242
5.5 A CRUZ DE CRISTO: AMOR E NÃO VIOLÊNCIA	247
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	252
REFERÊNCIAS	260
GLOSSÁRIO	266

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa está vinculada à linha de Pesquisa Teologia e Sociedade do Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR e tem como título *A Cruz de Cristo é denúncia da violência - Antropologia Teológica de René Girard*. Essa proposta insere-se no projeto de pesquisa *Contribuições teológico-filosóficas para interpretação do fenômeno religioso*. No cotidiano das sociedades, encontraremos vários tipos de violências, mas nem sempre a compreensão de seus motivos é evidente. Nosso cotidiano é marcado por ciclos diferentes de violência: tráfico de drogas e de pessoas, terrorismo, espoliação de pessoas e países pela exploração econômica, desrespeito aos direitos humanos, ascensão de ideologias políticas extremistas, agressões ao meio ambiente, ameaças e violações às pessoas e ao planeta terra, entre outros.

Um exemplo desses ciclos é a pandemia da Covid-19 (SARS-CoV-2) que se tornou fator de violência e de omissão de governos internacionais, nacionais, estaduais e municipais na preservação da vida principalmente das populações mais vulneráveis. Esse fenômeno faz com que pessoas acometidas por violências tornem-se, de alguma forma, produtoras de outras violências, sejam elas públicas, como no trânsito, nas escolas, no trabalho, nas ruas, nos hospitais, nas igrejas e/ou situações privadas, como nas relações interpessoais, intersubjetivas e familiares.

A violência, de fato, está presente nas ações humanas individuais e coletivas e, por vezes, as ações violentas são condenadas. Outras vezes elas são legitimadas e até multiplicadas por meio dos sistemas políticos, econômicos, culturais, religiosos, entre outros.

No dicionário Houaiss, encontra-se a seguinte definição de violência: “violência é a ação ou efeito de violentar, de empregar força física (contra alguém ou algo) ou intimidação moral contra (alguém); ato violento, crueldade, força”. O mesmo dicionário define violência sob o aspecto jurídico como “constrangimento físico ou moral exercido sobre alguém, para obrigá-lo a submeter-se à vontade de outrem; se refere à coação” (HOUAISS, 2009, p.1948).

A partir dessas constatações, optamos, na presente pesquisa, por estudar o tema da violência segundo pensamento de René Girard (1923-2015). O motivo da **escolha do tema** e do autor procede da constatação de que embora vivamos hoje, século XXI, um tempo em que há muitos meios de controle e de superação da

violência, se comparado com outras épocas, percebe-se que não houve na humanidade, em geral, uma plena consciência dos fundamentos e das estruturas violentas que permeiam as relações humanas. Desse modo, considera-se o pensamento e a produção literária de René Girard essencial para compreender as origens da violência e como essa está enraizada nas instituições e permeia o relacionamento humano entre si e com o sagrado.

René Girard nasceu em 25 de dezembro de 1923, em Avignon, na França. Formou-se em Filosofia em 1941, especializou-se em Paleografia e História Medieval entre 1943 e 1947 e doutorou-se em História nos Estados Unidos da América (EUA). 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. Dentre suas obras, destacamos as seguintes: *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), *A violência e o sagrado* (1972) e *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário* (1978). Além dessas três obras principais, o autor publicou posteriormente, entre outros, o livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), obra fundamental para a antropologia teológica. A partir dessas obras, esta pesquisa verte sobre sentido de que a *Cruz de Cristo é denúncia da violência - Antropologia Teológica de René Girard*.

Considera-se fundamental compreender, nesta pesquisa, o que é e como estão articulados os mecanismos de violência na sociedade. Além disso, é essencial analisar o modo como lidamos com os objetos de nossos desejos, para saber como administrar nossas relações com as outras pessoas e como devemos agir, uma vez que somos seguidores e seguidoras de Jesus. Diante disso, apresenta-se **a questão central** para a nossa pesquisa: Como a Cruz, símbolo da fé cristã, em René Girard, é denunciadora da violência?

Como **hipótese** tem-se que a violência é fruto do contágio mimético, visto que ela é justificada e obscurecida pela mitologia, conforme análise crítica de Girard. Mas os textos bíblicos propostos pelo autor, em sua análise, denunciam o assassinato fundador, o mecanismo vitimário e os ciclos miméticos; a defesa da vítima é uma característica fundamental das narrativas bíblicas, as quais denunciam, desautorizam e dessacralizam a violência sacrificial e revelam uma nova relação com o sagrado. Isto é visível para Girard nos seguintes textos do Antigo e do Novo Testamento: Criação (Gn 1,1-2); Expulsão do Paraíso (Gn 3,11.23-24); Caim e Abel (Gn 4,8.10.15.17); Dilúvio (Gn 6,1.5.11- 9,17); Torre de Babel (Gn 11, 1.6); Sodoma (Gn

19, 5.9); Sacrifício de Isaac (Gn 22, 9-10.13); Esaú e Jacó (Gn 27,41); Luta de Jacó com o anjo (Gn 32, 23-33); José do Egito (Gn 37 a 50); As Pragas do Egito (Ex 7-11); A saída dos hebreus do Egito (Ex 6-15); Amor ao próximo (Lv 19,18); Julgamento de Salomão (1 Rs 3, 16-28); Oposição dos profetas ao sacrifício (Is 1,11.16 e 53, 2-6. 8-10; Jr 2,2-3; 6,20, Os 2,16-17; 5,6; 6,6; 9,10, Am 5,22 e 6; Mq 6,7b); A maldição contra os fariseus (Mt 13,35; 23, 13-37; Jo 8, 43-44.59); A metáfora do túmulo (Lc 11, 47-54); Vinhateiros homicidas (Mt 21, 33-43; Lc 20,17; salmo 118,22); A paixão e o martírio de Estevão (At 7, 51-58); Misericórdia (Mt 9,13); Bondade de Deus (Mt 5,44-45); Temas apocalípticos (Mt 24-28; Mc 13, Lc 17, 22-37; 21, 5-37); Reconciliação entre os seres humanos (Mt 5, 1-10. 39-40); Amor ao próximo (Lc 6, 33-35; Jo 15,13; 1Jo 1, 9-10; 3, 14-15); Reino de Deus (Mt 3-23; Lc 1,17); A encarnação de Jesus (Lc 1, 28-38); Sacrifício de Cristo pelos pecados (Hb 9,22-26; 10, 11-14); o Logos (Jo 1, 10-11).

Os textos das Escrituras Sagradas, mencionados no parágrafo anterior, segundo Girard, possibilitam compreender as estruturas fundamentais da religião e da cultura. Dessa forma, contribuem para refletirmos sobre os mecanismos de violência, tanto no contexto bíblico como na atualidade. Essa reflexão impacta diretamente a compreensão e a ação dos cristãos hoje em face de violência. Neste sentido, é essencial uma teologia da Cruz em uma perspectiva de denúncia, desautorização e dessacralização dos ciclos de violência.

A partir desses pressupostos, foram estabelecidos os seguintes **objetivos** para esta pesquisa: O objetivo geral visa aprofundar, a partir do pensamento de René Girard, o sentido atribuído à Cruz de Cristo na denúncia da violência. Os objetivos específicos visam: fazer um levantamento da produção acadêmica de René Girard, demonstrando os fundamentos da Teoria Mimética; identificar as formas de legitimação da violência pelas religiões primitivas, em seus mitos e ritos; descrever a peculiaridade do tratamento da violência nas Sagradas Escrituras a partir da leitura girardiana e a conseqüente importância do cristianismo na denúncia e superação dos mecanismos de violência; analisar a denúncia da violência na Cruz, pela morte Redentora de Jesus, na perspectiva girardiana.

O intento maior da pesquisa é resgatar o pensamento girardiano sobre a cruz e a violência, e não fazer uma crítica sistemática ao autor. Dito de outra forma, nossa tarefa consiste em reunir nesta tese a produção dispersa em várias obras de René Girard sobre a cruz e a violência, pois não encontramos até o presente momento

estudos sobre a temática. Portanto, não será realizada uma crítica literária ao pensamento girardiano, mas, quando for necessário, serão realizadas análises pontuais sobre o tema em discussão.

A grande contribuição de Girard sobre o tema da violência concentra-se na Teoria Mimética, uma teoria sobre como os seres humanos imitam os objetos de desejos uns dos outros, criando rivalidades e gerando a violência, a qual é o fundamento das culturas. O autor apresenta a Teoria Mimética com base na leitura de romances contemporâneos, nas pesquisas sobre as sociedades primitivas e nas análises dos textos mitológicos e bíblicos, enfatizando a singularidade da Bíblia, na defesa das vítimas dos processos violentos fundamentados no mimetismo.

O autor é sistemático no desenvolvimento dos temas, visto que sua prioridade é a *sistematização do seu pensamento* (a teoria mimética). Isto ele faz por meio de conceitos estruturados sobre o desejo, a cultura, a violência, a fundação das culturas e sobre a culpabilização da vítima e a crença que permite sacrificá-la, com base na ignorância (*méconnaissance*). O fio condutor dos escritos girardianos é a busca de um fundamento comum nas bases das culturas.

Girard vê nas estruturas mitológicas antigas dissimulação da violência sob o impulso da unanimidade em apontar uma vítima. Nas sociedades primitivas, para resolver as situações de violência que as afetavam, utilizavam-se de vítimas expiatórias, imolando-as em ritos sacrificiais. Esse ato sagrado redirecionava as tensões e rivalidades, pois a violência entre as pessoas era toda canalizada numa única pessoa, a vítima. Para Girard, essa violência unânime, de apaziguamento das tensões, está na base das culturas, como mostra a mitologia, e os fenômenos sociais organizavam-se pela relação direta da violência com o sagrado. Por isso, os ritos sacrificiais nas sociedades primitivas funcionavam como instrumentos reguladores utilizados pelas religiões arcaicas, para dissipar dentre as pessoas o medo de uma violência que atingisse a todos.

Em seu livro *A violência e o sagrado* (1972), Girard esclarece o que é o mecanismo vitimário, ou melhor, o mecanismo do bode expiatório, analisando uma multiplicidade de discursos, dentre eles os mitos de fundação de comunidades arcaicas e textos mitológicos. Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), o autor sistematiza a Teoria Mimética e, por meio dela, faz uma releitura de textos da Sagrada Escritura. E na obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), Girard aprofunda a diferenciação dos mitos e dos textos bíblicos, apontando

semelhanças entre os dois, destacando a diferença principal entre os textos míticos e os textos bíblicos: como é narrado o ciclo mimético da violência no Antigo e no Novo Testamento. E, neste, o autor aprofunda seus estudos no sentido de mostrar como a Paixão de Jesus, na Cruz, é o ponto culminante da denúncia, desautorização e dessacralização da violência.

Assim, esta pesquisa **justifica-se** pela necessidade de aprofundamento teológico sobre o problema da violência e suas manifestações como sintomas de um grave mal-estar que subsiste nas sociedades. As relações humanas violentas são o reflexo de uma cultura subjacente às sociedades. Se existe violência, ela está nas estruturas que se reproduzem dentro das relações sociais e geram miséria, fome, exclusão social, racismo, drogadição, perseguições, corrupção política, negação dos direitos humanos, fascismos, entre outras, as quais expressam que direitos fundamentais do ser humano estão sendo desrespeitados. Essas expressões violentas revelam que vivemos em um contexto de violência estrutural. Na atualidade, é fundamental refletir sobre a realidade da violência nas conjunturas das sociedades locais e em escala mundial. Ao falarmos dessas relações, é preciso analisar os elementos que determinam o modo de ser e de se relacionar dos seres humanos e investigar a forma como se vivencia a *mimésis* dos desejos e o efeito das atitudes individuais e coletivas sobre o ordenamento social, na ótica da Teoria Mimética.

Na perspectiva de René Girard, a violência tem, no desejo mimético, a base sob a qual se desenvolve o mecanismo vitimário, do qual nascem as crises miméticas, que são todos os tipos de tensões que tendem à violência e impulsionam as pessoas a imitarem-se nos atos de violência. Isso confirma que, dentre as capacidades humanas, a mais evidente é a imitação: percebe-se algo e pode-se reproduzir aquilo que se vê; a imitação origina a cultura, a linguagem e a violência. O desejo é, em essência, imitação. Ele imita o desejo do objeto alheio e, quando sobre um mesmo objeto há mais de um desejo, nascem os obstáculos e as rivalidades (GIRARD, 1990).

Deste modo, a violência, sob o impulso da coletividade, é fruto do contágio mimético, justificada e obscurecida pela mitologia. Contudo, diferente desta, os textos bíblicos não justificam nem obscurecem a violência, mas evidenciam o processo violento, o ciclo mimético, e defendem a vítima, denunciando a violência sacrificial. Assim, percebe-se uma estrutura socioantropológica peculiar, por meio das análises girardianas, na literatura bíblica, e pode-se, a partir disso, apontar para os ciclos culturais violentos, nas sociedades do século XX e XXI.

Para o aprofundamento do tema, utilizou-se a pesquisa bibliográfica do tipo exploratória-descritiva. A pesquisa bibliográfica é um estudo organizado sistematicamente com base em materiais publicados. A pesquisa tem como referências principais as seguintes obras de René Girard: *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961); *Dostoiévski: do duplo à unidade* (1963); *A violência e o sagrado* (1972); *A crítica no subsolo* (1976); *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978); *O bode expiatório* (1982); *A rota antiga dos homens perversos* (1985); *Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer* (1994); *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999); *Aquele por quem o escândalo vem* (2001); *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007); *Evolução e conversão* (2008). Outras obras de Girard foram referenciadas no corpo do texto como apoio conceitual. E as obras dos comentadores dos escritos de Girard foram utilizadas com maior destaque no quarto capítulo.

Com base nesse referencial teórico, a tese estrutura-se em quatro partes, além deste capítulo introdutório (capítulo primeiro), correspondentes aos capítulos segundo, terceiro, quarto e quinto.

No **segundo capítulo**, descrevem-se os dados biográficos de René Girard, suas obras e seu pensamento, bem como as produções científicas dos comentadores de Girard e os fundamentos da Teoria Mimética. Sobre Girard, apresentam-se, de forma cronológica, os acontecimentos centrais de sua vida pessoal e acadêmica. Destacam-se os resultados do estado da arte das obras de Girard, dos comentadores de seus escritos e uma sinopse das obras do autor.

Para o aprofundamento do pensamento de Girard, e especificamente da Teoria mimética, são utilizadas as seguintes obras: *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), a primeira obra escrita por Girard; *A violência e o sagrado* (1972), um extenso ensaio antropológico sobre como os grupos primitivos administravam a violência; *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), na qual Girard sistematiza seu pensamento e escreve pela primeira vez sobre a Sagrada Escritura; *Evolução e conversão* (2008), que mostra a evolução das ideias de Girard e seu efeito no ambiente acadêmico. Também fazemos referência a duas outras obras de René Girard: *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007) e *A conversão da arte* (2008). Outra obra sobre a qual é feita referência é *René Girard: um retrato intelectual* (2011), de Gabriel Andrade.

Apresenta-se, desta forma, no segundo capítulo, um panorama do pensamento de René Girard, com ênfase na Teoria Mimética, linha mestra de suas obras. As produções girardianas foram organizadas ao redor de três temas, a saber: crítica literária; sagrado e profano nas religiões primitivas; cristianismo e temáticas específicas.

No **terceiro capítulo**, a reflexão centra-se em temas antropológicos, baseada sobretudo na obra *A violência e o sagrado* (1972), fruto de um longo trabalho do autor em reunir e sistematizar as pesquisas etnológicas de autores contemporâneos. O objetivo que norteia este capítulo consiste em identificar as formas de legitimação da violência pelas religiões primitivas, em seus mitos e ritos, tendo o sagrado como o instrumento de controle das escaladas de violência.

Sustenta-se a tese de que a violência é fruto da rivalidade mimética e faz funcionar o mecanismo vitimário. Abre-se a perspectiva de diálogo entre Girard e Sigmund Freud sobre o lugar do desejo nas relações humanas e com Lévi-Strauss sobre a interpretação dos mitos. Além de *A violência e o sagrado*, foram utilizadas as obras de Girard: *Dostoiévski: do duplo à unidade* (1963), *A crítica no subsolo* (1976) e *Evolução e conversão* (2008). Todo o texto do terceiro capítulo foi organizado a partir dos seguintes tópicos: Sagrado; Violência; Sacrifício; Judiciário; Sexualidade; Tragédia Grega; Diferenças e Indiferença, Mitos, Ritos, Desejo Mimético, Duplo Vínculo; Sigmund Freud; Claude Lévi-Strauss e Teoria Mimética. Esses tópicos concentram, de maneira sistemática, a compreensão de como a violência está na base das culturas e, por consequência, é parte essencial da religião arcaica e das instituições que dela provêm, no entendimento de Girard. Esta parte da pesquisa aprofunda o entendimento das bases da construção da teoria mimética e parte dos conceitos de assassinato fundador, mecanismo vitimário, ciclos e escaladas de violência, ler e interpretar, a partir do autor, muitos textos bíblicos reveladores e denunciadores da violência.

O **quarto capítulo** propõe uma descrição da compreensão da violência girardiana na Sagrada Escritura, a partir da obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), centralizada na segunda parte do livro: *A Escritura Judaico-cristã*. Nela, Girard lê muitos textos bíblicos, a partir da Teoria Mimética, e resgata a forma como a Bíblia trata a violência e as vítimas da violência; analisa como os escritos neotestamentários, principalmente os evangelhos, são a revelação plena do assassinato fundador e dos mecanismos de violência, na pessoa de Jesus, no anúncio

do Reino de Deus e nos discursos apocalípticos. Essas ideias são a base para o desenvolvimento do quarto capítulo da tese. Além da obra *Coisas Ocultas*, já mencionada, foram utilizadas outras obras, tais como: *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007); *Evolução e conversão* (2008); *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994); *René Girard: um retrato Intelectual* (2011), de autoria de Gabriel Andrade. O capítulo foi escrito a partir dos seguintes tópicos: Teoria Mimética, Desejo e Objeto; Sagrada Escritura, Vítima, Violência e Sacrifício na Literatura bíblica; Evangelho e Sacrifício; Cristianismo e Sacrifício; O Logos e Cristianismo; Teoria Mimética. Foram priorizados ainda os textos bíblicos que fundamentam o pensamento de René Girard.

A partir desse aprofundamento, alcançamos, na perspectiva girardiana de interpretação bíblica, o entendimento da indispensável tarefa da fé cristã na denúncia e superação de qualquer forma de violência. Após o seu retorno à vivência comunitária da fé, na Igreja Católica, Girard, além de empreender o compromisso de terminar suas atividades acadêmicas, mostra, em seus escritos e palestras, que, na revelação bíblica plenamente realizada em Jesus Cristo, foi e continua sendo denunciada toda a violência e que, em qualquer mecanismo dela, não há mais dissimulação sacrificial.

O **quinto capítulo** objetiva analisar a denúncia da violência na Cruz, pela morte redentora de Jesus, na perspectiva girardiana, tendo como base a obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999). Além dessa, foram utilizadas as seguintes obras: *O bode expiatório* (1982); *A rota antiga dos homens perversos* (1985); *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994); *Aquele por quem o escândalo vem* (2001); *Escatologia, Cristianismo e Mundo Contemporâneo*, capítulo 6 do livro *Evolução e conversão* (2008).

Neste capítulo são incluídas as contribuições de comentadores dos escritos girardianos, a saber: Carlos Mendoza-Álvarez, Gabriel Andrade, Hugo Assman, James Alison, Luiz Carlos Susin, Mark R. Anspach, Michael Kirwan, Robert G. Hamerton-Kelly e William A. Johnsen. Os temas centrais deste capítulo de nossa tese é a Cruz e a Violência. O cristianismo, nas palavras do próprio Girard, é a “Religião da Cruz”, e é o conhecimento, que advém da Paixão de Jesus, que a humanidade precisa hoje.

Nas **considerações finais**, destaca-se o papel fundamental do cristianismo na denúncia da violência. Essa denúncia aponta para a necessidade de superação dos aspectos sacrificiais da linguagem e da ação religiosa no mundo, uma vez que a Cruz

é a denúncia e a superação de toda violência. Por isso, temos o dever de assumir o cuidado incondicional das vítimas, conscientes da forma como os textos da Bíblia tratam as vítimas dos ciclos de violência, tendo sempre presente as conquistas históricas na defesa delas, dentre as quais, a noção cada vez mais forte de humanitarismo.

Desse modo, o tema da violência emerge como fundamental nos escritos do filósofo, antropólogo e crítico literário francês, René Girard. Ele insiste no desejo mimético como raiz da violência humana. Na sociedade contemporânea, essa violência tem sido uma realidade cada vez mais presente em uma espiral mimética que não se consegue evitar.

Convém ressaltar que também há a violência presente no compartilhamento dos espaços urbanos, haja vista o comportamento das pessoas, como, por exemplo, no trânsito das pequenas e grandes cidades. No Brasil, nos últimos anos, vemos uma escalada violenta nas relações sociais, provocada por polarizações político-partidárias. Mais recentemente a crise sanitária da Covid-19 tem despertado na convivência social inúmeros conflitos derivados das abruptas mudanças de comportamento em face da pandemia. São escaladas da violência, que geram temor de mais violência, fazendo com que a todo momento a sociedade seja ameaçada de desagregação e de rupturas sociais em decorrência da proliferação de rivalidades, conflitos e discursos que alimentam a violência. Uma análise girardiana de atual conjuntura nacional e mundial pode ajudar-nos a compreender o que estamos vivendo e como podemos agir.

O Bispo Robert Barron¹, da arquidiocese de Los Angeles, atribui a Girard a recuperação do Cristianismo como *revelação*, no desmascaramento de qualquer opressão, mesmo que religiosa. Essa é a contribuição permanente e instigante de René Girard, pois, para ele, a Teoria Mimética é cristã por si, uma vez que ela aponta para um sentido fundamental da fé cristã, que é tratar seriamente a realidade da violência (GIRARD, 2007/2011a).

É possível estabelecer três princípios que englobam panoramicamente as obras de René Girard: o *ser humano deseja por imitação*, isso produz conflitos e rivalidades entre os seres humanos; *os conflitos produzem violência*, que está na base das

¹ Disponível em: <https://13maio1917.wordpress.com/2016/04/05/rene-girard-padre-da-igreja/> Acesso: 07 nov.2018.

Cultura; a *Sagrada Escritura*, especificamente nos *Evangelhos*, é a contraposição, a denúncia e a superação da violência. Por isso consideramos, a partir da pesquisa realizada, que Girard traz duas descobertas importantes: o desejo humano marcado pelo mimetismo e o mecanismo do bode expiatório.

É oportuno também destacar que a presente pesquisa acontece após o quinquênio da morte de Girard, que muito contribuiu para a compreensão do fenômeno da violência, a partir da teoria mimética, aplicada entre outras áreas do saber, também na teologia e na leitura e interpretação de muitos textos da *Sagrada Escritura*. Nesse sentido, a presente tese é continuidade e aprofundamento da pesquisa de mestrado, quando se trabalhou *A Violência na perspectiva de René Girard: O ciclo mimético nos textos da Sagrada Escritura* (2016).

2 RENÉ GIRARD. A OBRA, O PENSAMENTO E OS FUNDAMENTOS DA TEORIA MIMÉTICA

René Girard morreu aos 91 anos, em 04 de novembro de 2015, depois de mais de cinquenta anos de pesquisa, reflexão e produção intelectual. Até a sua morte, o autor não deixou de se questionar e investigar sobre o modo como a religião fundamenta e instrumentaliza a violência. Crítico literário francês e membro da Academia Francesa, ele foi um dos pensadores que melhor aprofundou a relação entre a violência e o sagrado. Depois de René Girard, temos as seguintes questões: As religiões são as responsáveis por semear a discórdia, que leva à violência, ao transformarem verdades em dogmas? Ou, na verdade, são os seres humanos que usam da religião para construir um conceito de Deus, a partir do qual legitimam, em nome de Deus, o fanatismo e a violência?²

Girard insere-se numa geração de intelectuais pós-guerra, que buscavam esclarecimentos sobre a condição humana em um mundo que irradiava o desastre e o mal. Ele buscava autenticidade e consolo religioso, depois do horrendo colapso moral e político da Europa, uma vez que esta declarava: “Deus está morto”. Segundo Michael Kirwan, “Girard pertence a uma geração que cultivava a investigação e a preocupação existencialista”.³ Na sua jornada intelectual, deu uma guinada religiosa: de cético, de postura suspeita, a homem de fé cristã. “Girard ficou surpreso ao descobrir que sua pesquisa o levou de volta para a fé cristã, a qual ele havia abandonado anos antes”.⁴

No presente capítulo, objetiva-se apresentar a biografia, a obra, o pensamento e as produções científicas de René Girard e de seus comentadores em forma de estado da arte.⁵

²Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/548706-rene-girard-o-homem-que-nos-ajudou-a-pensar-a-violencia-e-o-sagrado>. Acesso: 04 fev. 2021.

³ **Se Deus está morto, tudo é permitido? Entrevista especial com Michael Kirwan.** *Entrevista publicada originalmente na edição 479 da Revista IHU On-Line, de 21 de dezembro de 2015. Márcia Junges e Patrícia Fachin | Tradução: Walter Schlupp | 17 abril 2019.* Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/588409-se-deus-esta-morto-tudo-e-permitido-entrevista-especial-com-michael-kirwan>. Acesso em: 04 fev. 2021.

⁴ Idem.

⁵ O estado da arte é, de forma geral, um mapeamento de toda a produção acadêmica sobre um assunto específico. É a forma de situar como está a produção sobre um determinado tema, no momento que se decide pesquisar sobre ele. Reúne as contribuições alcançadas sobre a temática e possibilita ao pesquisador identificar pontos que possam ainda serem desenvolvidos, como contribuição à pesquisa científica.

Na biografia de René Girard, são descritos os fatos principais de sua vida pessoal e acadêmica na França e nos Estados Unidos da América. No item sobre as obras, apresenta-se uma sinopse de cada uma delas. Destaca-se que parte das obras foram traduzidas e publicadas pelas seguintes editoras: É Realizações, Instituto Piaget de Lisboa, Paz e Terra, Paulus, Santuário, Topbooks e pela Universidade Estadual de São Paulo.

Para este capítulo, utilizar-se-ão as seguintes obras de René Girard: *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961); *A violência e o sagrado* (1972); *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978); *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007); *A conversão da arte* (2008); *Evolução e conversão* (2008). Para incrementar o pensamento do autor, são utilizadas também obras de comentadores de René Girard, no item 2.3.

Para o aprofundamento da teoria mimética, optou-se pela obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), sendo a primeira obra escrita por René Girard. Nesta obra, o autor reflete a partir da crítica literária sobre o “desejo triangular”, isto é, apresenta uma definição do desejo mimético. Na sequência, destacam-se as principais ideias da obra *A violência e o sagrado* (1972). Trata-se de um longo ensaio sobre a forma como os grupos primitivos lidaram com a violência e evidencia-se o confronto do autor com Sigmund Freud e Lévi-Strauss sobre o complexo de Édipo e o Parentesco. Com a obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), mostra-se como Girard sistematiza seu pensamento com base na Sagrada Escritura. Destacam-se também trechos do livro *Evolução e conversão*, obra publicada em 2008. Nesta obra, o autor retrata a evolução de suas ideias e seu efeito no ambiente acadêmico. Por último, mostram-se a revisão do autor de temas da obra *Coisas Ocultas desde a fundação do mundo*, a descrição de sua conversão e o retorno a Igreja Católica.

2.1 BIOGRAFIA DE RENÉ GIRARD

René Noël Théophile Girard nasceu em Avignon na França, no dia 25 de dezembro de 1923. É o segundo de cinco irmãos, filho de *Marie-Thérèse Fabre de Loye* e *Joseph Girard*. O pai era o curador do museu da cidade e do famoso *Palais*

des Papes.⁶ Joseph era arquivista-paleógrafo por formação acadêmica. Girard escolheu a mesma atividade profissional de seu pai, estudou no liceu local e, em 1940, recebeu o *baccalauréat*.⁷ Em Paris, em 1941, graduou-se em Filosofia, especializando-se em Paleografia e História Medieval entre os anos de 1943 até 1947, na *École des Chartres*⁸, com a tese *La Vie Privée à Avignon dans la Seconde Moitié du XVme Siècle*⁹.

Girard viveu no contexto da segunda Guerra Mundial (1939-1945). Essa experiência influenciou na sua maneira de ver o mundo. Em 1947, foi para os Estados Unidos e fez doutorado em História pela Indiana University. Em 1950, concluiu o curso com a tese *American Opinion on France, 1940-1949*¹⁰. Em 1951, no dia 18 de junho, casou-se com Martha McCullough e tiveram três filhos Martin, Daniel e Mary.

Nos Estados Unidos da América, René Girard construiu sua vida e sua carreira acadêmica. Atuou nas Universidades de Indiana, Duke, Johns Hopkins, Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo, e Stanford. Em 1954, começou a ensinar na Universidade de Duke, até 1957, quando se tornou professor assistente da língua francesa na Universidade Johns Hopkins, em Baltimore. Em 1962, assumiu o posto de professor associado. Em 1961, publicou seu primeiro livro, *Mensonge romantique et Vérite romanesque*¹¹, apresentando os fundamentos da teoria mimética. Em 1962, organizou *Proust: A Colletion of Critical Essays*¹². Um ano depois, publica *Dostoiévski: du Double à l'Unité*.¹³ Em 1966, no mês de outubro, organizou o colóquio *The Languagues of Cristicism and the Sciences of Man*¹⁴ com a colaboração de Richard Macksey e Eugênio Donato. Nesse encontro participaram Jacques Derrida, Jacques Lacan, Lucien Goldmann, Roland Bartes e outros. Nesse mesmo evento, sinalizou a introdução do *Estruturalismo* nos Estados Unidos.

Em 1968, passou a atuar na Universidade do Estado de Nova York, em Bufallo, como diretor do Departamento da Língua Inglesa. Lá, iniciou sua colaboração e amizade com Michel Serres e passou a se interessar pela obra de Shakespeare. Em

⁶ Palácio dos Papas, residência dos papas durante o chamado “cativeiro do papado” (1309 – 1377), quando os pontífices residiram em Avignon, e não em Roma.

⁷ Bacharelado. Exame realizado ao findar do curso secundário.

⁸ Escola de Chartres, é a escola da Catedral de Chartres (França), um importante centro de estudos da Europa Medieval, destacada pela ênfase nas ciências naturais e na literatura clássica.

⁹ A vida privada em Avignon na segunda metade do século XV (Tradução livre).

¹⁰ França na opinião dos norte-americanos, 1940-1943. (Tradução livre).

¹¹ Mentira romântica e verdade romanesca.

¹² Proust: uma coleção de ensaios críticos (Tradução livre).

¹³ Dostoiévski: do duplo a unidade.

¹⁴ As línguas da crítica e as ciências do homem (Tradução livre).

1972, publicou a obra *La Violence et le sacré*¹⁵, seu primeiro ensaio sobre o bode expiatório. Em 1973, a essa obra é dedicado um número especial na revista *Esprit*.¹⁶ Em 1975, retornou à Universidade Johns Hopkins. Em 1978, divulgou o livro *Des Choses cachées depuis la fondation do monde*¹⁷, com a colaboração de Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort. A obra é um extenso e sistematizado diálogo sobre a teoria mimética em sua complexidade, com abordagens sobre os textos bíblicos.

Em 1980, Girard recebeu, na Universidade de Stanford, a “Cátedra Andrew B. Hammond” em Língua, Literatura e Civilização Francesa. Criou e dirigiu, com a colaboração de Jean-Pierre Dupuy, o *Program for Interdisciplinary Research*¹⁸, responsável pela realização de importantes colóquios internacionais. Em 1982, publicou *Le bouc émissaire*¹⁹ e, em 1985, *La route antique des hommes pervers*.²⁰ Com essas obras, Girard inaugurou a abordagem hermenêutica dos textos bíblicos com base na teoria mimética. Entre 1985 e 2008, recebeu sete títulos honoríficos, ou seja, foi homenageado com o título de *Doctor Honoris Causa*, em universidades de sete países: Holanda, Áustria, Bélgica, Itália, Canadá, Inglaterra e Escócia.

Em 1990, é criada a COVetR, *Colloquium on Violence and Religion*²¹, uma associação internacional de pesquisadores dedicada ao desenvolvimento e à crítica da teoria mimética, particularmente no tocante às relações entre violência e religião nos primórdios da cultura. Essa associação organiza colóquios anuais e publica uma revista intitulada - *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, com o objetivo de reunir e publicar as contribuições dos pesquisadores, que utilizavam a teoria mimética para o estudo no âmbito da resolução de conflitos, da teologia, estudos bíblicos, estudo das religiões dentre outros. René Girard é presidente honorário da COVetR. Ainda em 1990, Girard visita o Brasil pela primeira vez e participa de um encontro com os representantes da Teologia da Libertação, em Piracicaba, em São Paulo. Na ocasião, foi elogiado por um dos presentes pela sua “imensa santidade intelectual” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2008/2011, p.25)²².

¹⁵ A violência e o sagrado.

¹⁶ *Esprit* é uma revista intelectual francesa, fundada por Emanuel Mounier em 1932. E a partir dessa data a revista se ocupou em descrever a evolução das ideias, da política, da sociedade e da cultura, tanto na França quanto no mundo. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/la-violence-et-le-sacre/138>. Acesso: 04 fev.2021.

¹⁷ Coisas ocultas desde a fundação do mundo.

¹⁸ Programa Interdisciplinar de Pesquisa (Tradução livre).

¹⁹ O bode expiatório.

²⁰ A rota antiga dos homens perversos.

²¹ Colóquio sobre Violência e Religião (Tradução livre).

²² A primeira data refere-se ao texto original e a segunda a sua tradução e publicação.

Em 1991, Girard publica seu primeiro livro em inglês: *A Theatre of Envy: William Shakespeare*²³, pela Oxford University Press. A França dá a ele o *Prix Médicis* (Prêmio Médici).

Vale ressaltar que a principal atividade intelectual de Girard foi a Crítica Literária e cursos sobre literatura francesa, dedicando-se com intensidade no aprofundamento da filosofia, antropologia e estudos bíblicos. Aposentou-se, em 1995, em Stanford onde exercia o magistério na cadeira de Língua, Literatura e Civilização Francesa. Em 1996, recebe o Prêmio de Filosofia da Academia Francesa, para a qual foi escolhido em 17 de março de 2005 para integrá-la,²⁴ ocupando, a partir de 15 de dezembro do mesmo ano, a cadeira 37.²⁵ No mesmo ano, foi criada em Paris a ARM (*Association pour les Recherches Mimétiques*).²⁶

Em 1999, Girard publica *Je vois Satan tomber comme l'éclair*²⁷ e, na sequência, desenvolve a leitura antropológica dos textos bíblicos com mais dois livros: em 2001, *Celui par qui le scandale Arrive*²⁸ e, em 2003, *Le Sacrifice*²⁹. No ano 2000, veio ao Brasil pela segunda vez, para o lançamento do livro *Um longo argumento do princípio ao fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*.

Em 2006, René Girard publica, na língua italiana, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*,³⁰ fruto do diálogo dele com Gianni Vattimo sobre Cristianismo e modernidade. No formato de diálogo, em 2007, publicou *Achever Clausewitz*,³¹ diálogos de Girard com Benoît Chantre onde apresenta uma abordagem apocalíptica da história.

Em Paris, em 2007, foi criada a "*Imitatio. Integrating the Human Sciences*",³² apoiada pela Thiel Foundation,³³ com o objetivo de promover e ampliar as reflexões da teoria girardiana sobre o comportamento humano e a cultura, bem como apoiar o

²³ Shakespeare: teatro da inveja.

²⁴ 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 ciências do homem" (SBARDELLA, 2016, p.18-19).

²⁵ Esse posto, a cadeira 37 da Academia Francesa, anteriormente a Girard, era ocupada pelo Padre *Ambroise-Marie Carré* de 1975 a 2014. E, anterior, a ele o ocupante dessa cadeira foi o Cardeal *Jean Guérolé Louis Marie Daniélou* SJ, de 1972 a 1974, precedido na mesma cadeira por outro Cardeal, *Eugène Tisserant*, de 1961 a 1972.

²⁶ Associação para Pesquisa Mimética (Tradução livre).

²⁷ Eu via Satanás cair como um relâmpago.

²⁸ Aquele por quem o escândalo vem.

²⁹ O sacrifício.

³⁰ Verdade ou fé fraca? Diálogo sobre o cristianismo e relativismo (Tradução livre).

³¹ Rematar Clausewitz: além *Da Guerra*, diálogos com Benoît Chantre.

³² Imitação. Integrando as Ciências Humanas (Tradução livre).

³³ Fundação Thiel (Tradução livre).

estudo interdisciplinar da teoria mimética. O primeiro encontro da *Imitatio* realizou-se em abril de 2008, em Stanford, mesmo ano em que René Girard recebe a mais importante distinção da *Modern Language Association*³⁴ (MLA): “*Lifetime Achievement Award*”.³⁵

René Girard faleceu no dia 4 de novembro de 2015, em Stanford, na Califórnia, EUA. Mesmo aposentado e idoso até pouco tempo antes de seu falecimento Girard participava de palestras, seminários e entrevistas. Nos últimos anos de vida, direciona sua reflexão para temas contemporâneos como a crise ecológica, os distúrbios alimentares, a religião e o terrorismo. Um fato interessante da vida de Girard é que ele tornou-se um grande defensor do cristianismo, sob o viés da pesquisa acadêmica. Outro fato interessante é ter nascido no dia do Natal.

Ressalta-se que a atividade docente e investigativa de René Girard desenvolveu-se a partir da perspectiva da Crítica Literária ligada ao ensino da literatura Francesa. Nos seus escritos sobre a Teoria Mimética, desenvolve críticas acirradas ao conceito freudiano do desejo e a Claude Lévi-Strauss pela sua forma de interpretar os mitos. Manifesta sua crítica também ao determinismo econômico de Karl Marx. Atribui-se a Girard a introdução na academia estadunidense do estruturalismo,³⁶ sintetizado em seu livro *A violência e o sagrado* (1972).³⁷

³⁴ Associação Moderna de Idiomas (Tradução livre).

³⁵ Prêmio de Realização ao Longo da Vida (Tradução livre).

³⁶ Por estruturalismo entende-se 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 E. foi defendido pelos russos R. Jakobson, N. Tru-betzkoj e inúmeros outros. Em antropologia, o ponto de vista estruturalista foi introduzido por Radcliffe-Brown. No prefácio à obra *African Systems of Kinship and Marriage* (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 (p. ex., antropologia, economia, linguística), correspondem-se ou têm características análogas. Lévi-Strauss, p. ex., 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).

³⁷ Segundo Andrade (2007/2011, p. 216): “Pode considerar-se que *A violência e o sagrado* é em boa medida uma contribuição à escola estruturalista. Não por nada o simpósio organizado por Girard tinha como missão um ‘debate estruturalista’, e os acadêmicos convidados participavam dessa corrente de pensamento, de uma forma ou de outra. Nesse sentido, *A violência e o sagrado* abordam muitos temas que concentravam a atenção das discussões estruturalistas.”

No mundo acadêmico, Girard é considerado um antropólogo³⁸, que, como pensador, melhor contribuiu para as pesquisas sobre a história (medieval e moderna), sobre a literatura, as religiões primitivas e para a leitura dos textos bíblicos sob o prisma da teoria mimética. Mais ainda, para os estudos antropológicos, na perspectiva da interpretação dos dados etnográficos recolhidos a campo por outros estudiosos. Empenhou-se com determinação para estudar os mecanismos que colocavam em funcionamento, nas sociedades primitivas, o elo entre violência e religião, tema de sua obra de 1972 (*A violência e o sagrado*).

A Teoria Mimética foi sua principal contribuição intelectual, que nos estudos acadêmicos transformou o jeito de estudar a antropologia, a literatura, a psicanálise e a história das religiões. Girard define o ser humano a partir dos sistemas culturais e das transformações sociais, tendo como fundamento a dinâmica entre o sagrado e a violência. Podemos afirmar que ele refunda a antropologia das religiões:

Girard construiu toda uma base intelectual, 'um longo argumento' que começa com as origens da cultura e – passando dos mitos e rituais arcaicos à tragédia grega, das escrituras judaico-cristãs aos textos medievais de perseguição, das peças de Shakespeare aos romances modernos – termina à beira do sentido apocalíptico que emerge em nossa sociedade pós-moderna e globalizada (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.27-28).

No término da sua atuação acadêmica, em meados dos anos 90, a teoria girardiana tornou-se importante para interpretar os desafios contemporâneos, o desenvolvimento histórico das sociedades e a relação essencial entre natureza humana e vitimização, religião e violência, cristianismo e modernidade (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011).

Nesse sentido, desperta-se também a necessidade da busca por formas de universalismo ético nas tendências teóricas. Girard declara-se um realista no trato do conhecimento.

Sempre fui um realista, mesmo sem saber. Sempre acreditei no mundo externo e na possibilidade de conhecê-lo. Nenhuma disciplina nova produzirá qualquer resultado duradouro a menos que esteja fundada no realismo do senso comum (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.56).

³⁸ Em sentido mais específico, René Girard é um *armchair anthropologist*. Ele não desenvolveu trabalho de campo, como faziam os etnólogos, mas, de outro modo, ele reuniu o resultado das pesquisas etnológicas de campo e interpretou esses dados com o intuito de descobrir as origens das quais toda humanidade evoluiu (cf. ANDRADE, 2011, p.203). Pode-se afirmar que Girard empreende um esforço de refundação da antropologia.

Questionado sobre sua posição política, Girard disse que, nos Estados Unidos, como professor novato, assumiu-se de esquerda. Definiu-se pelo contexto em que vivia como democrata, mais tarde mudou, passando a definir-se como *Outsider* (estranho). Definiu-se como de Centro, o que para ele quer dizer ser antimultidão, opondo-se a Sartre que idealizava a “multidão engajada”.

Sartre só adquiriu importância para mim quando eu já estava nos Estados Unidos. Jamais gostei de seus romances, com exceção de *As Palavras*. Achei *Náusea* literalmente nauseante. Porém, o primeiro livro de filosofia que de fato compreendi foi *O Ser e o Nada* [...] De Sartre passei a Merleau-Ponty e a todos os autores ligados a fenomenologia. E foi tal o meu fascínio por essa corrente filosófica, que, durante um tempo, quis escrever em um estilo fenomenológico (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.52).

Para Girard, a própria teoria do bode expiatório é contrária à multidão em essência. “A multidão tende a ser totalmente de ‘direita’ ou totalmente de ‘esquerda’. Um intelectual tem a obrigação de evitar essas dicotomias” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 50).

2.2 OBRAS DE RENÉ GIRARD

Girard escreveu e publicou, durante cinco décadas, de 1961 a 2011. Nesse período publicou trinta e duas obras entre *Mentira romântica e verdade romanesca*, em 1961 e *Géométries du désir*³⁹, em 2011. Paralelamente a essas obras, publicou artigos e entrevistas, organizou e participou de seminários e congressos, entre outros.

A seguir, apresentamos a sinopse dos livros divididos em três períodos: Crítica Literária, O Sagrado e o Profano nas Religiões Primitivas, Cristianismo e temáticas específicas.

2.2.1 Crítica Literária

É o período situado entre 1961 e 1972, quando Girard publica *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) e *A violência e o sagrado* (1972), que marca o início das pesquisas antropológicas. Nesse período surgem três obras: *Mentira*

³⁹ Geometria do desejo (Tradução livre).

romântica e verdade romanesca (1961); *Proust: a Collection of Critical Essays* (1962); *Dostoiévski: do duplo à unidade* (1963).

Mentira romântica e verdade romanesca foi publicada originalmente em francês, *Mensonge romantique et Vérité romanesque* pela editora Grasset, em Paris, em 1961. Foi traduzida para o português por Lílian Ledon da Silva e publicada pela Editora É Realizações, em São Paulo, em 2009. É uma obra classificada como teoria e crítica literária. Nela estão contidas as intuições primárias de Girard sobre o desejo mimético, ou como é definido nessa obra “desejo triangular”⁴⁰(sujeito, mediador e objeto), que é, também, o título do primeiro capítulo do livro.

Nessa primeira obra, Girard constrói as bases da teoria mimética, fundamentando o desejo humano, a partir da dinâmica da admiração, da rivalidade e do ódio entre os personagens dos romances: *Dom Quixote de La Mancha* (1605), de Miguel de Cervantes; *Madame Bovary* (1857), de Gustave Flaubert; *A Cartuxa, de Parma* (1839); *O Vermelho e o Negro* (1830), de Henri-Marie Bayle; *Em Busca do Tempo Perdido* (1913), de Marcel Proust; *Memórias do Subsolo* (1864), *Crime e Castigo* (1866), *o Idiota* (1869), *os Demônios* (1872) e *Irmãos Karamazov* (1879) de Fiódor Dostoiévski.

Em seguida, o autor publica *Proust: A Collection of Critical Essays*⁴¹ pela Prentice Hall em Englewood Cliffs, no ano de 1962. O livro não foi traduzido para a língua portuguesa. É uma obra crítica e biográfica, que enfatiza a figura de Marcel Proust (1871-1922), considerado por Girard um importante romancista do século XX, pela sua capacidade de descrever a sociedade de seu tempo, as tradições sociais e individuais, o esnobismo, o erotismo, as coisas fúteis e as ambições, que levam à ruína. Em Proust, há uma espiritualidade, diante de sua própria humanidade.

Na sequência, Girard publica *Dostoiévski: do duplo à unidade*, no original francês *Dostoïevski: Du double à l'Unité*, publicado pela Plon, em Paris, em 1963, traduzido para o português por Roberto Mallet e publicado pela Editora É Realizações, em São Paulo, em 2011. O autor apresenta um quadro literário e psicológico de Dostoiévski, suas tragédias e dramas pessoais representados duplamente, em um

⁴⁰ O que eu queria era escrever uma história do desejo através da leitura de grandes obras literárias (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.53). O termo mimético é utilizado somente a partir do livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, de 1978.

⁴¹ Proust: coleção de ensaios críticos (Tradução livre).

momento, sobre as perspectivas da fé, e, em outro, sem qualquer relação com Deus. O livro é do gênero crítico-literário.

2.2.2 O Sagrado e o Profano nas Religiões Primitivas

A reflexão sobre o sagrado e o profano situa-se entre 1972 com a publicação da obra *A violência e o sagrado* e 1978 quando Girard publica *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Esse período como o anterior também é caracterizado por três obras literárias: *A violência e o sagrado*, cujo original em francês é *La Violence et le sacré*, publicada pela Grasset, em Paris, em 1972. A obra foi traduzida para o português por Martha Conceição Gambini e, publicada pela Editora Universidade Estadual de São Paulo, em 1990. É o livro que destaca a produção intelectual de Girard, onde ele inicia importantes diálogos com as teorias de Sigmund Freud (1856-1939) e com o pensamento de Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

A reflexão da obra centra-se sobre a rivalidade mimética como parte fundamental da ação dos grupos sociais primitivos e a figura do *bode expiatório* no mecanismo vitimário. Os três elementos centrais são: a rivalidade mimética, o bode expiatório e o mecanismo vitimário. Esses elementos possibilitam ao autor reunir sob a perspectiva da cultura as informações sobre o sagrado e a violência. Para esse escopo, o autor utiliza-se de textos míticos das sociedades primitivas, da mitologia grega e contemporâneos. O livro está dividido nos seguintes capítulos: O sacrifício; A crise sacrificial; Édipo e a vítima expiatória; A gênese dos mitos e dos rituais; Dioniso; Do desejo mimético e duplo monstruoso; Freud e o complexo de Édipo; *Totem e tabu* e as interdições do incesto; Lévi-Strauss, o estruturalismo e as regras do casamento; Os deuses, os mortos, o sagrado, a substituição sacrificial e A unidade de todos os ritos. Deste modo, Girard estuda a maneira como a violência propiciatória desenvolvia-se, “especialmente em cenas rituais” (ANDRADE, 2011, p. 375).

A obra *A crítica no subsolo*, escrita em francês: *Critique dans un souterrain*, publicada pela L'Age d'Homme, em Lausanne, no ano de 1976, foi traduzida para o português por Martha Conceição Gambini e publicada pela Paz e Terra, em São Paulo, em 2011. A obra é uma coletânea de escritos de Girard, produzidos entre 1963 e 1972, onde ele apresenta a evolução de suas pesquisas e projeta princípios para posteriores produções. A partir da crítica literária, o autor mostra como a dinâmica de se autoconhecer, proposta pelos teóricos Dostoiévski, Camus e Victor Hugo, clarifica

rupturas presentes em suas próprias produções e caracteriza dramas contemporâneos. O período das pesquisas, centrado nos temas antropológicos fecha com a obra *To Double Bussines Bound: Essays on Literature-Mimesis and Anthropology*⁴² publicada pela Johns Hopkins University Press, em Baltimore, no ano 1978. O livro não foi traduzido para a língua portuguesa. É “uma série de ensaios de Girard previamente publicados em revistas francesas e americanas” (ANDRADE, 2011, p. 307). Doutor Robert Cottrell, na página da editora, afirma que: “René Girard é um dos pensadores mais brilhantes, irritados e provocadores [...] Combinado, apaixonado e decidido, ele é um iconoclasta que não hesita em cruzar espadas com Freud, Levi-Strauss, Deleuze e Lacan” (JOHNS HOPKINS, 2020, n/p. Tradução livre).

2.2.3 Cristianismo e Temáticas Específicas

Cristianismo e temáticas específicas é o período mais longo das publicações da obras de René Girard, de 1978 com *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* até *Géométries du désir* em 2011. Em trinta e três anos, o autor produziu vinte e seis obras que tratam do Cristianismo, da Sagrada Escritura, retomando temas das obras anteriores.

A obra *Coisa ocultas desde a fundação do mundo : a revelação destruidora do mecanismo vitimário* foi publicada em francês, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pela editora Grasset, em Paris, em 1978, traduzida para o português por Martha Conceição Gambini e publicada pela editora Paz e Terra em São Paulo em 2008. É uma obra extensa e a mais sistematizada das anteriores, organizada em forma de diálogos entre Girard e os psicólogos Guy Lefort e Jean-Michel Oughourlian. Nela encontram-se três temas específicos: antropologia cultural, estudo bíblico e psicologia interdividual. Girard percebeu, desde o início dos anos setenta, a necessidade de estruturar as teorias sobre o desejo e a cultura, de forma sistemática, incluindo a reflexão sobre os textos bíblicos, na perspectiva da fundação violenta das culturas.

A partir desse momento, o escritor é considerado um intelectual cristão ainda que suas reflexões fossem pouco ortodoxas e tenham assumido uma retórica apologética do cristianismo. O livro traz uma apresentação integral do pensamento de

⁴² Para dobrar os negócios vinculados: ensaio sobre literatura, mimese e antropologia (Tradução livre).

René Girard. “É o terceiro grande processo antropológico da hipótese mimética [...], a *revelação destruidora do mecanismo de bode expiatório*. É ela que domina a interpretação do cristianismo em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*” (GIRARD, 1978/2008, p.16).

No início da década de oitenta, Girard publica *O bode expiatório*, escrito em francês *Le bouc émissaire*, pela editora Grasset, na cidade de Paris, em 1982. No Brasil, o livro foi traduzido e publicado pela editora Paulus, em São Paulo, no ano de 2004. A obra trata, entre outros temas, da figura de Édipo, da mitologia grega, banido da cidade de Tebas e responsabilizado pela peste que se propagou pela cidade. O personagem aceita a culpa atribuída a ele, pois conclui que a doença é resultado de castigo dos deuses, porque Édipo havia matado o pai e se casado com a mãe. Ele desempenha o papel do bode expiatório, a vítima acusada e perseguida, para ser imolada; os algozes acreditam na culpabilidade das vítimas e tomam essa crença por verdade.

Entre outros fatos históricos, repete-se a mesma estrutura de perseguição no século XIV, durante a peste negra em que os judeus são acusados de envenenarem as águas, tema também tratado no livro. Assim, como na condenação das “bruxas”, aqueles que as condenavam achavam que aquelas mulheres eram bruxas e que suas “bruxarias” tinham eficácia. *O bode expiatório* foca sua atenção na violência propiciatória de forma espontânea (ANDRADE, 2011).

Nos Evangelhos, segundo Girard, encontramos a rejeição ao engano persecutório, o ciclo da violência é dessacralizado, a legitimação mitológica da culpabilização da vítima não funciona e os algozes são reconhecidos como tais.

Em 1985, a Editora Grasset publica, em Paris, *A rota antiga dos homens perversos*, em francês *La route antique des hommes pervers*, traduzida e publicada no Brasil pela Paulus, em 2009. Girard trata de Jó, o personagem bíblico. Segundo a narrativa, ele perde todos os seus bens, sofre rejeição e o abandono de Deus e reclama desses infortúnios. No livro de Jó, ele aparece dialogando com seus “amigos”, que mostram a real significação social de Jó: o bode expiatório de seu grupo. Ao contrário de Édipo, Jó não aceita o processo de acusação e sua conformação à própria desgraça; não aceita a lógica dos discursos dos que se apresentam como seus amigos.

Por trás de toda narrativa dos diálogos de Jó, está disseminado o processo vitimário primitivo. Os mesmos argumentos dos que acusam Jó são os temas de

perseguição dos regimes autoritários: perversão, desprezo pela verdade, confessar-se culpado. Em Jó, há uma rejeição da religião baseada em uma divindade violenta e sacrificial e, por isso, enganosa e cruel. Ele luta pela sua inocência e busca mostrar como ela deveria ser entendida.

No final da década de oitenta, Girard publica a obra *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*⁴³ organizada por Robert Hamerton-Kelly, e publicada pela Stanford University Press, em 1988. A obra não está traduzida para a língua portuguesa. Girard, Smith e Burket defendem conceitos importantes e opostos sobre a origem e a natureza dos sacrifícios rituais, bem como a atuação da violência na cultura e na religião. Essa produção é fruto de uma conferência, que possibilitou refletir sobre a religião e a cultura como uma teoria geral, especificamente baseada na violência.

A década de noventa inicia para René Girard com a publicação da obra *Shakespeare: teatro de inveja*, original em inglês: *A Theatre of Envy: William Shakespeare*, publicada em Nova York na Oxford University Press, em 1991. A obra foi traduzida no Brasil por Pedro Sette-Câmara e publicada pela editora É Realizações em 2010. Possui um estilo de revolução e discute a figura de William Shakespeare, central na literatura inglesa. Girard propõe uma nova chave de leitura dramática dos poemas e peças de Shakespeare, partindo da “*mimesis*”: pessoas desejam coisas, porque estas são desejadas por outras pessoas, não pelo valor da coisa em si.

Três anos depois, Girard publica *Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer* em francês *Quand ces choses commenceront*. A obra foi publicada pela Arléa em Paris, em 1994, traduzida no Brasil por Lilian Ledon da Silva e publicada pela editora É Realizações, em São Paulo, em 2011. É a obra na qual Girard descreve sua experiência de conversão, primeiro intelectual e, na sequência, religiosa, definindo-a como uma conversão intelectual, ou seja, como seu trabalho acadêmico que o levou para o cristianismo e o convenceu da verdade. “A conversão é uma forma de inteligência, de entendimento” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.77).

Em 1996, René Girard publica *The Girard reader*⁴⁴. A obra foi organizada por James G. Williams, pela Crossroad, em Nova York. Ela não está traduzida para a

⁴³ Origens violentas: Walter Burkert, René Girard e Jonathan Smith sobre assassinato ritual e formação cultural (Tradução livre).

⁴⁴ O leitor Girard (Tradução livre).

língua portuguesa. Esta obra sintetiza partes fundamentais de outras obras e artigos do autor, de modo particular, as teorias sobre cultura, religião e violência. Inclui, literatura, psicologia, antropologia, estudos bíblicos e teologia. Publicada um ano após o início da aposentadoria de Girard, ela é também a conclusão dos diálogos entre Girard e James G. Williams (editor) sobre sua visão do cristianismo.

No final da década de noventa, René Girard publicou a obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, em francês: *Je vois Satan tomber comme l'éclair* pela editora Grasset em Paris, em 1999. Ela foi traduzida no Brasil por Martha Conceição Gambini e publicada pela Paz e Terra, em São Paulo, em 2012. Essa obra compreende as reflexões antropológico-cristãs do autor e visa mostrar as marcas específicas dos textos da Bíblia e a especificidade da fé cristã no tocante ao tratamento das vítimas, evidenciando os ciclos miméticos da violência, presente no enredo das narrativas bíblicas.

A parte III do livro: *O triunfo da Cruz* (GIRARD, 1999/2012, p. 153-271) é um estudo peculiar dos textos bíblicos na defesa da vítima, com atenção especial aos Evangelhos, com ênfase na Cruz como a denúncia do ciclo de violência e do bode expiatório, 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 ritual, sobre um indivíduo ou um grupo. O autor amplia a reflexão, nos últimos capítulos, para o contexto do século XX, dedicando o penúltimo capítulo ao cuidado moderno com as vítimas e o último capítulo da obra para *a dupla herança*, de Nietzsche.⁴⁵

As reflexões de René Girard, no início do segundo milênio foram marcadas pela publicação de *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*, obra publicada no Brasil pela Topbooks, no Rio de Janeiro, em 2000. Essa obra apresenta uma introdução à teoria mimética, em uma sequência sistemática de seis capítulos. O primeiro capítulo traça uma biografia detalhada que alinha as bases do pensamento girardiano. O segundo capítulo descreve o processo do mecanismo mimético. No terceiro, Girard faz uma

⁴⁵ No XIII capítulo da obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012), René Girard faz uma reflexão sobre o modo como são tratadas as vítimas no século XX, segundo ele nossas sociedades são as que mais se preocupam com as vítimas da violência, e as reconhecem como tal, e isto é um fenômeno totalmente novo na história. E, no XIV capítulo, o último da obra, Girard afirmará que Nietzsche descobriu no plano antropológico a vocação vitimária do cristianismo, quando aponta que o cristianismo ao tomar posição ao lado das vítimas mostra ser uma religião do ressentimento, contrária a aristocracia pagã, e produz assim uma "moral de escravos". E, para Girard, é nisto exatamente que consiste a peculiaridade da fé cristã, a defesa da vítima.

comparação da teoria mimética com outras visões antropológicas. Os demais capítulos ocupam-se com as questões metodológicas e com a formulação da teoria mimética. “Este livro, escrito em inglês, foi publicado, com algumas modificações, em italiano, espanhol, polonês, japonês, coreano, tcheco e francês” (ANDRADE, 2011, p.524).

Até 2011, com exceção do ano de 2009, René Girard publicou ao menos uma obra a cada ano. Em 2001, publica *Aquele por quem o escândalo vem*, com o título em francês *Celui par qui le scandale arrive*, pela Desclée de Brouwer, em Paris, traduzido por Carlos Nougué e publicado pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. Nessa obra, o autor responde às críticas feitas a sua teoria e trata de temas não abordados nas obras anteriores: relativismo, violência, mito do bom selvagem e a relação da teoria mimética com a teologia. Também atualiza os temas a partir de exemplos.

Em 2002, publica *A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos*, em francês: *La voix méconnue du réel: Une théorie des mythes archaïques et modernes*. A obra foi publicada pela editora Grasset em Paris, traduzida para o português e publicada pelo Instituto Piaget, de Lisboa, em 2007. O livro é uma coletânea de artigos de René Girard, publicados entre os anos de 1987 e 1994. Os temas, de estudo envolvem críticas ao estruturalismo de Lévi-Strauss, as relações Nietzsche-Wagner, a abordagem sobre o antissemitismo nos Evangelhos, a essência do rir e outros temas.

No mesmo ano de 2002, Girard publica, em italiano, *Il Caso Nietzsche. la ribellione fallita dell'anticristo*,⁴⁶ pela editora Marietti, em Gênova. A obra não está traduzida para a língua portuguesa. Com Giuseppe Fornari, Girard observa que Nietzsche era um forte oponente do cristianismo em toda sua exposição, mas, na verdade, confirma a pertinência da fé cristã. “Nietzsche reage à revelação evangélica do desejo e da violência dentro dele como presentes dentro de nós, mas a sua recusa se torna revelação final ‘escatológica’ dessa violência, a demonstração da verdade da cruz” (MARIETTI 1820, 2020, n.p. Tradução livre).

No ano seguinte, 2003, publica *O sacrifício*, em francês *Le sacrifice*, pela Bibliothèque nationale de France, em Paris. A obra foi traduzida no Brasil por Margarita Maria Garcia Lamelo e publicada pela editora É Realizações, em São Paulo,

⁴⁶ O Caso Nietzsche. A rebelião fracassada do anticristo (Tradução livre).

em 2011. Nessa obra, René Girard escreve sobre textos indianos védicos e pós-védicos. Apresenta uma comparação entre o sacrifício na tradição védica e o sacrifício na tradição judaica. Descreve os mitos fundadores da tradição védica e propõe ao final uma leitura esclarecedora dos textos indianos, demonstrando que a teoria mimética pode ser uma forma útil de compreensão das tradições orientais.⁴⁷

Em 2004, Girard publica *Oedipus Unbound: Selected Writing on Rivalry and Desire*.⁴⁸ A obra foi organizada por Mark Anspach e publicada pela Stanford University em Stanford. Também não está traduzida para a língua portuguesa. Apresenta ensaios que ajudam a entender como Girard desenvolve a teoria do bode expiatório, a partir de sua análise peculiar sobre rivalidade e desejo. Ele intenta desconstruir o triângulo edipiano da visão freudiana, o desejo pela mãe pode ser o desejo por qualquer pessoa ou coisa desejada por outro. Assim, ele apresenta novas luzes sobre o mito de Édipo, destacando as acusações (parricídio e incesto) como os sinais de um grupo social sofrendo a peste, procurando um culpado para punir. O organizador do livro, Mark Anspach, sistematiza as hipóteses girardianas a partir da literatura, da antropologia e da biografia de Freud.

No ano 2005, Girard publica outra obra em italiano, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*⁴⁹, pela Transeuropa Edizioni em Massa, que não está traduzida para a língua portuguesa. A reflexão que René Girard apresenta sob o ponto de vista antropológico é diferente do discurso que prioriza as diferenças culturais. A concretização disso está nas narrativas tradicionais de nossa cultura: Mitos e Tragédia Grega, a Sagrada Escritura, William Shakespeare e os romances modernos. Os mitos apresentam-se como fundamentais na teoria do *bode expiatório*. O enfoque está no desejo, na sua mediação e nos ciclos miméticos da violência. O bode expiatório é a vítima culpabilizada pelos males e rivalidades do grupo e divinizada depois de ser imolada por fazer retornar a paz e o entendimento entre as pessoas. Nisso está a origem da cultura, nos ritos sacrificiais, e os mitos relatam a fundação da cultura, o evento que a fez surgir.

⁴⁷ Do ponto de vista metodológico, antes de tudo, Girard aponta o dedo contra o abandono do método comparativo em antropologia, reforçando toda sua urgência em dar um sentido à história geral da cultura humana, mas também para definir melhor o processo evolutivo que provém da matriz sacrificial do religioso, assim como definido pela teoria mimética, que vê no linchamento arbitrário de uma vítima inocente – percebida como culpada por uma comunidade tomada por um paroxismo imitativo violento – a origem do sagrado e do simbólico (GIRARD, 2003/2011b, p. 12).

⁴⁸ Édipo não Vinculado: Escrita Seleccionada sobre Rivalidade e Desejo (Tradução livre).

⁴⁹ Mitos de origem. Perseguições e ordem cultural (Tradução livre).

Em 2006, Girard publica *Cristianismo e relativismo. Verdade ou fé frágil?* a terceira obra em italiano, com o título: *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. A obra foi organizada por Gianni Vattimo e Pierpaolo Antonello e publicada pela Transeuropa Edizioni em Massa, traduzida no Brasil por Antônio Bicarato e publicado pela Editora Santuário, em São Paulo, em 2011. A obra discute Religião e Modernidade, na perspectiva filosófica, e é uma coletânea das conversas acadêmicas e públicas de René Girard. O público-alvo são pesquisadores e docentes, tanto da filosofia como da antropologia e da teologia e também interessados por estas áreas de conhecimento. Os temas centrais são: cristianismo, modernidade, fé, relativismo, hermenêutica, autoridade, tradição, Girard, Heidegger, *kénosis* e o fim da Metafísica.

Em 2007, Girard publica *Rematar Clausewitz: além Da Guerra, diálogos com Benoît Chantre*, em francês: *Achever Clausewitz*, pela Carnets Nord em Paris. O livro foi traduzido para o Brasil por Pedro Sette-Câmara e publicado pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. O objetivo da obra é analisar o contexto da Alemanha e suas relações com a França nos séculos XIX e XX. Discute, também, o tema do fim das civilizações europeias e ocidentais, bem como do próprio mundo. É um escrito de viés apocalíptico.

No mesmo ano, 2007, Girard publica *O trágico e a piedade: discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres*, com título original em francês *Le tragique et la pitié*, pela Editions le Pommier em Paris. A obra foi traduzida no Brasil por Margarita Maria Garcia Lamelo e publicada pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. Girard fala sobre o padre Carré, sua experiência mística do amor de Deus e sobre Michel Serres, que discursou sobre a abrangência de suas obras e sua influência na literatura, história, psicologia, economia, antropologia e na teologia.

Ainda em 2007, Girard publica, em francês, *De la Violence à la Divinite*⁵⁰, pela Grasset, em Paris. Reúne as obras publicadas pela Editora Grasset, acrescentando uma nova introdução para os títulos. O livro não está traduzido para a língua portuguesa. Esta edição inclui as obras *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, *La Violence et le sacré*, *Des choses cachées depuis la fondation do monde* e *Le bouc émissaire*.

⁵⁰ Da Violência a Divindade (Tradução livre).

Em 2007, Girard publica uma quarta obra, *Deus, uma invenção?* No original, em francês: *Dieu, une Invention?* pela Editions de L'Atelier, em Paris, traduzida, no Brasil, por Margarita Maria Garcia Lamelo e publicada, em 2011, em São Paulo, pela É Realizações. É um diálogo entre O pastor Houziaux, O teólogo André Gounelle (protestante) e René Girard sobre Deus.

No ano seguinte, 2008, René Girard publica *Evolução e conversão*, original em inglês *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*, pela The Continuum em Londres, junto com Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha. O livro foi traduzido e publicado, no Brasil, por Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara pela É Realizações em São Paulo, em 2011. É uma obra introdutória ao pensamento Girardiano. Consiste numa ampla entrevista dirigida por João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. René Girard conta sua trajetória pessoal e intelectual, descreve o amadurecimento de suas ideias e relata o impacto delas no ambiente acadêmico francês e estadunidense e, ainda, relata episódios curiosos e engraçados. Especialmente, o capítulo seis é dedicado ao tema da escatologia, do cristianismo e do mundo contemporâneo. A obra contém uma reavaliação do conteúdo das *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, publicado em 1978.⁵¹ Girard, também, descreve sobre sua conversão e o retorno à vida de fé comunitária na Igreja Católica, em 1959⁵², que, para sua caminhada acadêmica, contribuiu fundamentalmente.⁵³ Desse modo, mostra a importância de sua autobiografia intelectual no percurso de suas produções acadêmicas.⁵⁴

No ano de 2008, Girard publica *Anorexia e desejo mimético*, em francês, *Anorexie et désir mimétique*, pela L'Herne em Paris. A obra é traduzida por Jean-Michel Ourghouliau e publicada pela É Realizações em São Paulo, em 2011. A obra

⁵¹ O que *Evolução e conversão* esclarecem, ao longo de trinta anos, é o amadurecimento da teoria mimética e como sua fecundidade ficou mais evidente, mesmo depois da empolgação inicial com as obras inovadoras de Girard nos anos 1970 (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.23).

⁵² Como sugerido em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), "conversão" significa, antes de tudo, uma radical "crítica do sujeito", e particularmente uma crítica da suposta autonomia do indivíduo moderno em relação a seu contexto sociocultural, isto é, a plethora de modelos com quem inevitavelmente interage (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.37).

⁵³ "A conversão não é simplesmente um acontecimento existencial, mas também epistêmico" (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.24).

⁵⁴ Assim como em suas leituras de Shakespeare, de Dostoiévski e de Camus, pode-se usar a obra e a vida para 'ler' uma à outra, também a teoria girardiana deve ser apreciada como uma jornada intelectual particular [...] Essa jornada é também uma das mais dramáticas tentativas da época moderna de alinhar a busca intelectual da verdade com a aventura da fé evangélica. Como descreveu um crítico, com certa ironia: graças à obra de René Girard, 'o Reino de Deus virou ciência' (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 25).

possui um caráter peculiar, pois discute a disfunção alimentar face ao ato natural de alimentar-se e o tema da alimentação na perspectiva mimética. Anorexia e bulimia, para Girard, são formas patológicas do desejo e merecem uma atenção especial.

Ainda em 2008, René Girard lança, em inglês, *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*⁵⁵ pela Stanford University Press em Stanford. A obra não está traduzida para a língua portuguesa. É uma antologia que inclui mais de cinco décadas de produção crítica, retratando um panorama único sobre a teoria mimética. Na obra, sobressai-se o processo de interação humana na origem dos processos culturais. Introduce, assim, cronologicamente, importantes ensaios sobre a literatura ocidental a partir dos seguintes autores: Racine, Shakespeare até Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre. Além desses autores, que constituem a base da crítica literária de Girard, ele inclui, também, Stendhal, Proust e Dostoiévski. Nessa obra, Girard abaliza importantes observações sobre a psicanálise, o estruturalismo e o pós-estruturalismo sob as lentes das variações literárias. A partir da perspectiva da cultura e da antropologia religiosa, Girard propõe a literatura como base, e é nesse sentido que ele quer mostrar que ela vai tão a fundo nas questões humanas como a filosofia e outras ciências, ou seja, a literatura é uma teoria de estudos.

Em 2008, Girard publica, em Paris, uma quarta obra, *A conversão da arte*, em francês *La conversion de l'art* pela Carnets, traduzida no Brasil por João Cezar de Castro Rocha e publicada pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. A obra apresenta um panorama completo das suas obras em forma de ensaio, incluindo os textos anteriores a sistematização do desejo mimético.

Em 2010, Girard publica em alemão *Gewalt und Religion: Gespräche mit Wolfgang Palaver*⁵⁶, pela Matthes Et Seitz Verlag, em Berlim. A obra não está traduzida para a língua portuguesa. Ele discute com Wolfgang Palaver sobre o “desejo mimético”, o apocalipse e a distinção da religião na prática bem como, crenças e rituais e apresenta uma introdução ao mundo das ideias de Girard.

E, por último, em 2011, há a publicação da obra *Géométries du désir*⁵⁷, publicada pela Editora De L'Herne, em Paris, e prefaciada por Mark Anspach. A obra não está traduzida para a língua portuguesa.

⁵⁵ Mimesis e Teoria: Ensaio sobre literatura e crítica. 1953 – 2005 (Tradução livre).

⁵⁶ Violência e Religião: conversas com Wolfgang Palaver (Tradução livre).

⁵⁷ Geometria do desejo (Tradução livre).

Sistematicamente, é possível estabelecer três princípios que englobam panoramicamente a produção literária de René Girard:

1. o ser humano deseja por imitação, isso produz conflitos e rivalidades entre os seres humanos;
2. os conflitos produzem violência que está na base das Culturas;
3. a Sagrada Escritura, especificamente nos Evangelhos, é a contraposição, a denúncia e a superação da violência.

Uma das características importantes da produção acadêmica de Girard é o estilo espiral, ou seja, a constante retomada e repetição de temas, mas sempre acompanhados de novas abordagens.

2.3 RENÉ GIRARD E SEUS COMENTADORES

Optamos, a seguir, por elencar alguns pensadores com suas respectivas obras que dão sustentação teórica a nossa pesquisa em teologia.

James Alison (1959), teólogo católico, professor e sacerdote, desde 1985, inspirado em René Girard, investiga com profundidade a Teoria mimética para a Teologia Sistemática. Ele é autor de importantes obras em português e outros idiomas dentre as quais destacam-se: *A Theology of the Holy Trinity in the Light of the Thought of René Girard*, publicada pela Black-friars, em Oxford, em 1991; *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*, publicada pelo Instituto Pedro Córdoba, em Santiago de Chile, em 1994. Foi traduzida por Maurício G. Righi e publicada pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. O autor discute a relação entre o pensamento girardiano do desejo e a doutrina do pecado original em forma de perguntas. Emerge da obra uma teologia antropológica da doutrina da salvação do homem e da mulher, tendo como base a leitura de Girard dos textos do Novo Testamento. É uma obra que trata da Religião e da Espiritualidade com viés teológico.⁵⁸

Hugo Assmann (1933-2008) é o organizador do livro *René Girard com os Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, publicado pela Coedição Vozes – Unimep em Petrópolis, em 1991. O Livro reúne reflexões do encontro de Girard com os teólogos da libertação, em Piracicaba, entre os dias 25 a

⁵⁸ EDITORA É REALIZAÇÕES. Disponível em: <https://www.erealizacoes.com.br/produto/o-pecado-original-a-luz-da-ressurreicao---a-alegria-de-descobrir-se-equivocado>. Acesso em: 18 jan.2020.

29 de junho de 1990.⁵⁹ A obra registra um evento ímpar, de produtiva troca de ideias entre Girard e os teólogos latino-americanos em pontos convergentes como: o repúdio às lógicas de exclusão, as ideologias antípodas, a vitimização dos seres humanos e ao sacrifício de vidas. Os temas mais relevantes foram: *Leitura bíblica na América Afro-Latíndia e as sugestões de René Girard* (1991, p.272) de Sebastião Armando Soares; *Mecanismo vitimário e a morte de Jesus* (1991, p. 221) de Rui Josgrilberg; *Misericórdia e sacrifício no Evangelho de Mateus* (1991, p. 262) de Ely E. Barreto César; *Sacrificialismo e Cristologia: a violência da cruz* (1991, p. 240), de Luiz Carlos Susin.

Robert G. Hamerton-Kelly é autor de *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*, publicado pela Augsburg Fortress, em Minneapolis, em 1992, traduzido e publicado em português por Maurício G. Righi, pela É Realizações, em São Paulo, em 2012. A coragem e a convicção são marcas da obra. As Cartas de Paulo são analisadas à luz da teoria mimética, do bode expiatório e da violência presente no Sagrado. Essa nova perspectiva desafia e perturba os cristãos e judeus, pois todos lidam com o “Sagrado” enquanto categoria.

Michael Kirwan é o autor de *Teoria mimética: conceitos fundamentais*. Sua obra foi publicada pela É Realizações, em São Paulo, em 2015. O autor argumenta e avalia os conceitos de base da teoria mimética, mostrando o impacto na teologia e nas demais disciplinas.

Carlos Mendonza-Álvarez é autor do livro *O Deus Escondido da Pós-modernidade - Desejo, Memória e Imaginação escatológica. Ensaio de Teologia Fundamental pós-moderna*, publicada pelo ITESO, em Guadalajara, em 2010. A obra foi traduzida e publicada por Carlos Nogueira, pela É Realizações, em São Paulo, em 2011. A questão fundamental tratada na obra é como falar de Deus, no momento da história em que se discute sobre o nada e o retorno à busca de fundamentos. O autor faz primeiro um diagnóstico da cultura na atualidade, propondo orientações de uma teologia fundamental nova, dialogando com Moltmann e Metz (teologia política europeia), com Dussel e Gutierrez (Teologia da Libertação) e com o pensamento de René Girard.

⁵⁹ Participaram deste encontro e contribuíram com o livro: Leonardo Boff, Julio de Santa Ana, Franz Hinkelammert, Jorge Pixley, Rubem Alvez, Hugo Assmann, Carlos Palácio, Jung Mo Sung, Sebastião Armando Soares, Gilberto Gorgulho OP, James Alisson, Benedito Ferraro, Luis Carlos Susin, Ely Éser Barreto César, Rui Josgrilberg, Paul Douglas Leslie, Norbert Arntz, Violaine de Santa Ana e Melsene Ludwig.

Carlos Mendoza-Álvarez é também autor do capítulo *El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global*. (VITÓRIO; GODOY, 2016, p.31 a 42) “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” (VITÓRIO; GODOY, 2016, p.39).⁶⁰

Raymund Schwager, autor de *Brauchen Wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den Biblischen Schriften*, publicada pela Kasel, em Munique, em 1978; é uma análise das Sagradas Escrituras a partir da teoria mimética. “Ali, abordava-se o problema dos milagres. Para Schwager, os milagres são uma forma de representar a vinda do Reino, e o final dos ‘poderes e principados’ que derivam do mecanismo vitimário. Jesus cura a humanidade de tais poderes” (ANDRADE, 2011, p. 353).

João Cezar de Castro Rocha e *Pierpaollo Antonello*, junto com Girard, publicam, em 2008, *Evolução e conversão*. No capítulo 6, discutem o tema *Escatologia, cristianismo e mundo contemporâneo*.

Em um Capítulo de livro, Marcelo Melloni *Purificação* desenvolve o tema da *Violência no cotidiano escolar: uma argumentação a partir das contribuições de René Girard* (REIMER, 2011). Sob o formato de reportagem, *Daniele Zappalà* apresenta *René Girard, dos mitos aos Evangelhos* (Notícias 06.11.2015) reportagem sobre a morte de René Girard (ZAPALLÁ, 2015).

Outros pensadores importantes para nosso estudo são *Alberto Carrara*, autor de *Violenza, Sacro, Rivelazione Biblica: Il Pensiero di René Girard*, publicado pela Vita e Pensiero em Milão, em 1985; *Frederiek Depoortere*, autor de *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Zizek*, publicado pela Continuum, em Londres, em 2008; *Paul Dubouchet*, autor de *La théologie politique de René Girard et la gauche*, publicada pela Editions L'Harmattan, em Paris, em 2016; *Eric Gans*, autor de *Science and Faith: The anthropology of Revelation*, publicado pela MD: Rowman Et Littlefield, em Savage, em 1990; *Edvilson de Godoy*, autor de *O sacrifício de Cristo: abordagem a partir de René Girard e Raymund Schwager*, publicado pela Palavra & Prece, em São Paulo, em 2012. 214p; *André Lascaris*, autor de *Advocaat*

⁶⁰ Se o Cristianismo tem algo a dizer à humanidade hoje, nesta hora incerta de violência sistêmica, é a verdade da vida que se dá como último suspiro de vida na aposta de um presente onde todos nos encaixamos (VITÓRIO; GODOY, 2016, p.39. Tradução Livre).

van de Zondebok: Het Werk van René Girard en het Evangelie van Jesus, publicado pela Gooi Et Stcht, em Hilversum, em 1987; *Hans-Jürgen Lermen*, autor da obra *Raymund Schwager Versuch einer Neuinterpretation der Erlösungstheologie im Anschluss an René Girard*, publicada pela Unveräffentlichte Diplomarbeit, em Mainz, em 1987;⁶¹ *David McCracken*, autor da obra *The Scandal of the Gospels: Jesus, Story, and Offense*, publicada pela Oxford University Press, em Oxford, em 1994; *Andrew J. McKenna*, organizador da obra *René Girard and Biblical Studies*, publicada pela GA: Scholars Press, em Decatur, em 1985; *William M. Swartley*, organizador de *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, publicado pela Pandora Press, em Telford, em 2000; *James G Willians*, autor de *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*, publicado pela Haper, com prefácio de René Girard, em San Francisco, em 1991; *Maria Luiza Guedes*, que publicou o artigo *A paixão de Jesus segundo René Girard e Leonardo Boff* (GUEDES, 2009).

O Bispo Robert Barron, da arquidiocese de Los Angeles, atribui a Girard a recuperação do Cristianismo como *revelação*, como um desmascaramento do que todas as outras religiões dizem. Essa é a contribuição permanente e instigante de René Girard.

Para a divulgação do pensamento de René Girard, há uma página na internet, com o título *Imitatio*.⁶² Junto a esta página virtual está também a página *Preaching peace*⁶³, que fornece ajuda ao clero para pregar o Evangelho a partir de uma perspectiva de paz, utilizando-se da teoria mimética.⁶⁴ Existe também a *Theology and peace*⁶⁵ que tem por objetivo sediar uma conferência teológica anual baseada no pensamento de René Girard.

Conhecida como antropologia mimética ou teoria mimética, a obra de Girard possibilita uma compreensão revolucionária da violência humana e argumenta o papel crítico da Bíblia na destilação do entendimento na cultura contemporânea.⁶⁶

⁶¹ Segundo Andrade: “Depois da publicação de *A violência e o sagrado*, Raymund Schwager, um jesuíta alemão, amigo de Girard, escreveu *Must there Be Scapegoats?*, livro em que expunha as teses de Girard ao leitor comum e estudava a Bíblia à luz dos temas abordados em *A violência e o sagrado*” (2011, p. 219).

⁶² IMITATIO. Disponível em: <http://www.imitatio.org/>. Acesso em: 18 jan. 2020.

⁶³ Pregando a Paz (Tradução livre).

⁶⁴ PREACHINGPEACE. Disponível em: <https://preachingpeace.org/>. Acesso em: 18 jan.2020.

⁶⁵ Teologia e Paz (Tradução livre).

⁶⁶ THEOLOGY AND PEACE. Disponível em: www.theologyandpeace.org. Acesso em:18 jan. 2020.

Outra página virtual importante é a *The Cornerstone Forum*⁶⁷, que procura "promover uma melhor compreensão dos desafios que confrontam a vocação cristã em nossos dias". O Fórum faz isso, elucidando a antropologia de René Girard e a teologia de Bento XVI, João Paulo II, Henri de Lubac e Hans Urs Von Balthasar, dentre outros.⁶⁸ Destaca-se, também, a página *Girardian Reflections on the Lectionary*⁶⁹ pela sua coleção livre de escritos indexados, de acordo com as leituras Revisadas do Lecionário Comum da Escritura para o calendário da Igreja. O site inclui sermões completos, juntamente com notas, citações de recursos úteis e respostas a perguntas frequentes.⁷⁰

Como material complementar a essa introdução, há o terceiro capítulo da dissertação de Mestrado em Teologia: *A violência na perspectiva de René Girard, o ciclo mimético na Sagrada Escritura* (2016), nos itens *Ciclo Mimético e Novo Testamento*, mais *Cristianismo e o ciclo mimético da Violência*, de autoria de Ellton Luis Sbardella.

De tal modo, diante do panorama literário apresentado - o estado da arte – possibilita-nos conhecer as bases que definem o pensamento de René Girard e compreender como esses fundamentos definem o conceito de violência para o crítico literário e antropólogo Girard.

2.4 FUNDAMENTOS GIRARDIANOS DA TEORIA MIMÉTICA

Os fundamentos girardianos da Teoria Mimética foram estabelecidos primeiro a partir da literatura moderna e contemporânea, como Girard apresenta na sua obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) e, em seguida, no amplo ensaio sobre a legitimação da violência nos grupos primitivos na obra *A violência e o sagrado* (1972). Verifica-se, ainda, a sistematização do pensamento de Girard na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), onde ele estuda textos centrais da Sagrada Escritura, sob a ótica da Teoria Mimética, com foco no tratamento que a literatura bíblica dispensa às vítimas e aos ciclos miméticos de violência.

⁶⁷ Fórum da pedra fundamental (Tradução nossa).

⁶⁸ THE CORNERSTONE FORUM. Disponível em: cornerstone-forum.org. Acesso em :18 jan.2020.

⁶⁹ Reflexões girardianas sobre o lecionário (Tradução livre).

⁷⁰ GIRARDIAN REFLECTIONS ON THE LECTIONARY. Disponível em: www.girardianlectionary.net. Acesso em:18 jan.2020.

René Girard aprendeu, por meio do estudo de autores como Shakespeare, Cervantes e Dostoiévski, que o ser humano é mimético – daí o nome da teoria mimética – pois ele deseja a partir do desejo alheio. O “eu” deseja a partir de um outro, tomado como modelo para a determinação do objeto de desejo. A seguir, veremos como a teoria mimética desenvolveu a noção do “mecanismo do bode expiatório”, o ato de vitimização, ou ato sacrificial, os conceitos fundamentais da teoria mimética e seu impacto na teologia e em outras disciplinas.

A Teoria Mimética do desejo é formulada por René Girard como resultado do processo de identificação e explicação do mecanismo vitimário na base das culturas. O mecanismo vitimário é a dinâmica sobre a qual as sociedades e grupos sociais primitivos conduziram a solução para resolver as tensões e conflitos. Essa dinâmica concentra a violência numa pessoa, não mais uma violência difusa dentro do grupo, mas para uma violência de todo o grupo contra uma pessoa, na imolação sacrificial.

As etapas do mecanismo vitimário passam pela *crise mimética*, que conduz a uma *rivalidade comunitária* e à *escolha de uma vítima* sobre a qual recai a tensão do grupo. Essa vítima é sacrificada e por um tempo satisfaz o ímpeto violento do grupo (cf. GIRARD, 2008, p.45-52). Depois de sacrificada, a vítima passa a ter uma característica transcendental, uma vez que se tornou um ponto de reestruturação para o grupo que pelo descontrole da violência poderia autodestruir-se. Assim, segundo Girard, estão situadas as primeiras agremiações humanas na escolha de uma vítima para o sacrifício, isto é, a marca cultural dessas sociedades primevas, as quais concentram a violência sobre um “bode expiatório”.⁷¹

Na obra *Evolução e conversão*, em coautoria com Antonello e Rocha, encontra-se o aprofundamento do mimetismo do desejo e a indicação dos sacrifícios como centrais na base da cultura. Girard “reconheceu que sua reflexão gravita em torno de duas noções-chave: o caráter mimético do desejo humano e a centralidade do sacrifício no surgimento da cultura e de todas as suas instituições” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.11), a saber: a linguagem, as religiões, os ritos e mitos, os sistemas políticos e as formas de controlar a violência.

Com efeito, a teoria mimética fundamenta-se no conceito desenvolvido por Girard sobre o desejo mimético, segundo o qual os seres humanos desejam imitando

⁷¹ 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* inglês, *Sündenbock* alemão” (GIRARD, 2008, p.169-170).

os demais. A primeira definição de desejo mimético utilizada por Girard foi a do desejo “triangular”. Essa definição aparece nas análises realizadas em sua primeira obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961). Nessa obra o autor interage com cinco romances contemporâneos: Miguel de Cervantes e Saavedra (1547-1616), autor de importante obra da literatura espanhola: *Don Quijote de La Mancha*; Gustave Flaubert, francês (1821-1880) que escreve, em 1844, *Madame Bovary*, um romance realista e crítico sobre os valores burgueses e românticos da época; Henri-Marie Bayle (1783-1842), conhecido como Stendhal, francês, autor de *La Chartreuse de Parme* (*A Cartuxa de Parma*) e *Le Rouge et le Noir* (*O Vermelho e o Negro*), 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 realizada em sete volumes entre os anos 1913 e 1927; Fiódor Dostoiévski (1821-1881), importante escritor russo, considerado fundador do existencialismo e autor de *Memórias do Subsolo*, *Crime e Castigo*, *o Idiota*, *os Demônios* e *Irmãos Karamazov*, entre outras obras.

A obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) está organizada em doze capítulos: 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 e em Dostoiévski; O apocalipse dostoiévskiano.

Cervantes, Flaubert, Stendhal (Henri-Marie Bayle), Proust⁷² e Dostoiévski são autores *romanesco*s, segundo Girard. Isto significa que os personagens presentes nas obras dos cinco autores manifestam, de forma diferente de outros romances, seus desejos. Os autores deixam claro em sua escrita que o desejo de seus personagens é influenciado por terceiros, ou seja, outras pessoas têm determinações sobre como eles desejam, o desejo é indireto.

De outro modo, para Girard, os autores que não revelam essa triangularidade do desejo (Eu-objeto-Outro) em seus personagens, mas destacam o desejo como algo

⁷² Meu primeiro interesse literário real foi Proust, interesse condenado por meus amigos, já que o romance em geral e a ficção proustiana em particular eram considerados *démodés*, ultrapassados (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.46).

autônomo e neutro, sem depender de qualquer influência alheia (desejo direto), são autores *românticos*.⁷³

Na literatura romanesca, o Outro é um motivador dos desejos, característica dos apaixonados: o amor que um desenvolve pelo outro é marcado pela relação com um modelo, seja identificado numa pessoa ou que esteja relacionado à pessoa. O desejo é intensamente marcado pela ligação que o indivíduo firma com aquele que é ou possui seu modelo, ou seja, o “desejar” sofre variações na medida que a pessoa estabelece uma relação com a outra pessoa e vive essa relação com seu mediador.⁷⁴

Os textos da literatura romanesca, segundo Girard, apresentam sempre a influência de terceiros na determinação do desejo dos personagens, em geral familiares, amigos e pessoas modelos; são as relações humanas triangulares (referência ao desejo triangular). Os textos da literatura romântica, por sua vez, mostram em suas tramas personagens que desejam e buscam algo ou alguém sempre a partir de uma vontade individual e original, sem nenhuma forma de influência fora de si e de suas decisões. Todo processo subjetivo está unicamente centrado na pessoa, demonstrando independência, um bastar-se a si mesma. Nesse sentido, os fatores externos não ocupam lugar no desejo romântico, quem deseja estabelece um vínculo unicamente entre si e o outro, ou a coisa. O mimetismo é ocultado e o mediador escondido, ao contrário da literatura romanesca que põe às claras os sentimentos dos personagens, seus desejos, as mediações e as consequências da realização ou não daquilo que os personagens muito desejam.

Para Girard, a autonomia do desejo é irreal, uma vez que a completa e irrestrita liberdade ao se fazer uma escolha não corresponde à realidade, mas é ilusória, por isso é a mentira romântica. Ela é o processo de obscurecimento da figura do mediador e a equívoca teorização do desejo livre e espontâneo; é possível, sim, escolher aquilo sobre o qual depositamos nossos desejos, mas é justamente essa escolha que está baseada no desejo alheio. Essa triangularidade do desejo é que prova a incapacidade

⁷³ Por mais que os românticos quisessem que acreditássemos na inocência do desejo, há em nós um potencial enorme de rivalidade e agressão pura e simples, apenas porque desejamos do modo como desejamos (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.20).

⁷⁴ 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, 2009a, p.16).

do ser humano de desejar por si mesmo, ou seja, desejar algo é desejar o que o outro deseja.

Girard identifica um exemplo disso na obra de Cervantes, no conto sobre Dom Quixote, cujo modelo é *Amadis de Gaula*. Sancho Pança tem Dom Quixote como 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, 1961/2009a, p.27).

Outra ilustração para o desejo triangular está na obra *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert. O romance mostra uma mulher que se inspira em heroínas imaginárias construídas a partir de leituras, que atrapalham seu discernimento sobre a realidade e a faz ter uma autoimagem distorcida de si. No livro *O Vermelho e o Negro*, Sthendal inclui personagens que procuram como modelo pessoas de seu histórico familiar, como Matilde, que procura imitar Napoleão, como Julien e pessoas obsessivas pela figura do outro, como Rênal em relação a Valendod.

Tanto no romance de Cervantes como no de Flaubert os mediadores estão distantes dos personagens modelos para eles, ou seja, os sujeitos ideais são de universos diferentes, mas, em Sthendal, os sujeitos e mediadores são muito próximos.

O livro *Em busca do Tempo Perdido (À la recherche du temps perdu)*, de Proust, é para Girard a expressão máxima da percepção romanesca do desejo; a obra é marcada pelos temas espaço, tempo e memória.⁷⁵ É uma produção longa, publicada de 1913 a 1927, como diferentes histórias e personagens, tramas de amor, ciúme e inveja, ambientada na *Belle époque* francesa.

Em Dostoiévski, é que Girard identifica o que há de mais intenso sobre a mediação *interna* do desejo, pois os personagens do autor russo são marcados pela vivência de contradições sentimentais e de violências que fogem do controle pessoal. Em Proust e Dostoiévski, os personagens claramente não aceitam a si próprios e querem ser como seus mediadores, por isso aparecem em um processo de renúncia da individualidade, visto que ser o Outro é o que mais importa (GIRARD, 2008, p.79). É o processo do modelo e da mediação.

Na perspectiva girardiana, a literatura é um instrumento importante para refletir sobre a mediação, pois possibilita refletir como se dão as relações pessoais, sociais

⁷⁵ 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, 2009a, p.61).

e políticas e como derivam daí os mecanismos de violência. Dessa maneira, a literatura ganha um caráter científico, ao permitir analisar a sociedade por meio de diferentes campos do saber: filosofia, antropologia, história e religião. Por meio da crítica literária, Girard volta-se novamente à fé. Ele “converte-se” ao cristianismo e passa a ter uma vida de fé praticante na Igreja Católica. No livro *A conversão da arte*, ele define seu caminho espiritual e intelectual como conversão romanesca (GIRARD, 2008/2011c).

Sendo assim, Girard elabora a Teoria Mimética, a partir das análises presentes em *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) e também com as observações referentes ao modo de agir das sociedades primitivas em *A violência e o sagrado* (1972)⁷⁶, sistematizando e nominando a teoria em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978).

A violência e o sagrado é uma produção em forma de ensaio⁷⁷, que agrega múltiplas análises de culturas diversas, destacando a forma como uma cultura relaciona-se com a outra e apresenta a teoria relativa à cultura como modelo de pesquisa e reflexão, seguindo a escrita em forma de crítica literária. Nos capítulos da obra, René Girard discute as formas como os grupos primevos controlavam as crises miméticas, desencadeadoras da violência para assim apresentar o funcionamento do mecanismo do bode expiatório.⁷⁸ Ele enfatiza o que entende como fatos primários da construção civilizatória: a ação fundadora é a violência aliada ao sagrado. É sobre esse princípio que está a possibilidade de revisar, na perspectiva antropológica e religiosa, o que os mitos, pelos ritos, transmitem de fato ao ordenamento social.

⁷⁶ 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, antropologia e 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* (SBARDELLA, 2016, p.27).

⁷⁷ Esse modo de escrever era uma forma comum entre os críticos literários, e assim fizeram outros autores também, como *James Fraser* (1854 a 1941) importante antropólogo escocês do começo dos estudos modernos sobre religião comparada e mitologia. *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. *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 (SBARDELLA, 2016, p.28)

⁷⁸ Esse mecanismo “farmacológico” pré-consciente é tão precioso para a comunidade que frequentemente a vítima e seu assassinato são sacralizados. Segundo Girard, da “ritualização” desse proto-acontecimento (porque a imitação é também, mas não só, *repetição*), surgem *todos os processos de estruturação social*: tabus, normas, instituições e a narrativa *mítica* desse acontecimento “original” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.34).

O ensaio *A violência e o sagrado* é um estilo de escrita que reúne textos, sem o uso de teorias formais, mas com uma interpretação padrão, diferente do que é feito na pesquisa etnológica. Portanto, a forma escolhida por René Girard foi o ensaio, em que formula uma teoria sobre a cultura e apresenta elementos da teoria mimética: desejo triangular e rivalidade entre os personagens presentes nos mitos e nos ritos antigos.

Deste modo, *A violência e o sagrado* não quer ser uma obra magna, mas apresentar a dinâmica de leitura e de interpretação com o objetivo de alinhar aquilo que é comum nos diferentes textos. Exatamente é esse esforço em mostrar e interpretar as semelhanças das culturas que *a priori* permite a Girard esboçar um conceito sobre a origem da cultura.⁷⁹ Ele segue a mesma metodologia de *Mentira romântica e verdade romanesca*, utilizando-se de pesquisas etnológicas e da literatura para estudar o tema da violência como realidade permanente dos seres humanos. Para isso, segue o estilo comparativo, apresentando tópicos comuns às diferentes culturas, por meio de lendas e mitos.

Esse livro mostra como os diferentes grupos primitivos procuravam prevenir-se e diluir a violência, que ameaçava a coesão social. Para Girard, isso é uma exemplificação padrão de como a humanidade organiza-se para evitar a própria destruição e, assim, a obra faz uma identificação dos mecanismos de violência. E, essencialmente, identifica as formas violentas de resolução de problemas sociais centralizados no sacrifício violento, em diferentes escalas. A partir dessa ideia, Girard estabelece uma interlocução com outros autores.⁸⁰

Sobre *Incesto e Parricídio*, Girard dialoga com Freud⁸¹, destacando a etnologia do livro *Totem e Tabu*. Assim, o autor enfatiza a importância de ir além do conceito do Complexo de Édipo, reconhecendo as características imitativas no desenrolar dos conflitos e esses como linha de condução das vivências culturais. O autor também faz

⁷⁹ Gabriel Andrade, na obra *Retrato Intelectual* (2011), afirma que o livro “*A violência e o sagrado* apresenta, mas não formaliza uma teoria cultural” (SBARDELLA, 2016, p.29).

⁸⁰ *Evans Pritchard* (1902 a 1973), antropólogo inglês, teve um papel fundamental no desenvolvimento da Antropologia Social. *Joseph de Maistre* (1753 a 1821), escritor, advogado, diplomata, filósofo e contrarrevolucionário defendia que os governantes (monarcas), que se baseavam na religião cristã, poderiam organizar as sociedades e evitar as desordens. *Marcel Mauss* (1872 a 1950), antropólogo e sociólogo francês, considerado o pai da etnologia francesa. *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 (SBARDELLA, 2016, p.29). Girard buscou nestes autores fundamentos para indicar como o desejo mimético está na base das escaladas de violência, nos grupos sociais primitivos.

⁸¹ Sigmund Freud (1856 – 1939), médico neurologista, formulador da psicanálise.

críticas as estruturalismo de Levi-Strauss⁸² no quesito parentesco, a partir das seguintes perspectivas: casamento, trocas matrimoniais, mediações sociorreligiosas e o universalismo das relações de parentesco. Para Girard, a visão estruturalista obscurece o que é a violência quando formaliza os significados sobre a organização social.⁸³

Pelo exposto no livro, Girard reflete no sentido de analisar a dimensão religiosa, procurando desconstruir a conceituação vigente no século XX de que o significado religioso das culturas era um saber em vias de superação pelos seus aspectos pouco inteligíveis e reduzidos à esfera privada, sem uma séria conotação social. Ele investe na ampliação e na revisão do modo de compreender o fenômeno religioso, partindo de fatores complexos: a ação religiosa, a estrutura das religiões, seus ritos, sua colocação na dinâmica social, a moral religiosa, a maneira de crer, os valores adquiridos pela religião e nesse cenário o papel das vítimas propiciatórias nas estruturas sacrificiais primitivas.

O modo como René Girard interpreta a religião é adversa à tendência da época, pois ele torna a discussão sobre o fenômeno religioso primária dentro da acadêmica e não marginal, como era de praxe.⁸⁴ Falar sobre crenças religiosas para ele não era ilógico e incompreensível. A religião não é alheia a estruturação social, mas estruturante dessa.⁸⁵

⁸² Claude Lévi-Strauss (1908 a 2009) era filósofo, antropólogo e professor francês. Atribui-se a ele a fundação da antropologia estruturalista, por isso era uma importante referência intelectual do século XX. Foi contrário às categorizações culturais da época: superiores e inferiores, civilizados e selvagens (SBARDELLA, 2016, p.29)

⁸³ 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 pelos 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).

⁸⁴ Minha relativa marginalidade pode ser vista em meus livros mais característicos: o primeiro e o livro sobre Shakespeare. Sobre tudo as partes sobre psicologia mimética. [...] Quando passei da literatura a antropologia, fiz isso por conta própria. E foi por isso que transcorreram muitos anos entre o primeiro e o segundo livro que publiquei [...] interessavam-me principalmente os elementos religiosos e sacrificiais. Na verdade, nunca deixei de ler livros do ponto de vista do sacrifício (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.54-55)

⁸⁵ Por algum tempo, as teorias da secularização viram-se em crise: a religião não tinha desaparecido, e agora vemos que é praticamente impossível policiar os *cordões sanitários* erigidos pela modernidade: entre a “religião” e o “século”, ou entre a “base” e a “superestrutura”, se preferir [...] Hent de Vries reconhece que a religião “ ‘continua viva’ após suas mortes prematuramente anunciadas e celebradas”: para dar conta dessa continuação, “são necessárias novas ferramentas metodológicas e novas sensibilidades” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.22).

Nessa perspectiva, Girard assume uma atitude oposta diante das narrativas míticas das obras de Jung⁸⁶ e Campbell.⁸⁷ Ambos os autores entendiam os mitos como possuidores de uma grande sabedoria, a qual poderia ser aplicada à humanidade. A obra *A violência e o sagrado*, de Girard, rejeita essa perspectiva positiva sobre os mitos, pois estes são para Girard narrações distorcidas que possuem o intento de justificar os sacrifícios e torná-los aceitáveis, escondendo a violência que subjaz em seus enredos. Um exemplo disso é o mito de Édipo.

Em 1972, quando Girard publicou a obra *A violência e o sagrado*, o mundo vivia um clima de iminente destruição, representado pelo desenvolvimento das tecnologias nucleares. As nações líderes do capitalismo (EUA) e do socialismo (URSS) viviam um conflito mundial latente. Há uma década, havia ocorrido a tentativa de instalação dos mísseis soviéticos em Cuba. Os debates acadêmicos pautavam-se nas discussões sobre a superação dos conflitos político-econômicos, buscando formas para evitar uma catástrofe para a humanidade. É nesse contexto histórico que René Girard publica sua segunda e mais importante obra, tentando ampliar a compreensão da violência como uma realidade presente em todos os tempos da história, não apenas desse momento histórico. A Guerra Fria e seus desdobramentos era um exemplo específico dos ciclos de violência subjacente às relações humanas (ANDRADE, 2011).

A terceira publicação de Girard, em 1978, é *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Nessa obra, o autor dialoga com Jean-Michel Oughourlian⁸⁸ e Guy Lefort⁸⁹ sobre as linhas da violência como marca permanente nas ações humanas, enfatizando a centralidade dos textos bíblicos na defesa das vítimas. A obra é dividida em três Livros: Livro I - *Antropologia Fundamental*; Livro II - *Escritura Judaico-cristã*; Livro III - *Psicologia Individual*. Cada livro está dividido em capítulos que, por sua vez, estão divididos em seções. Vejamos, a seguir, como eles estão estruturados.

No Livro I, tem-se os seguintes capítulos: O mecanismo vitimário: fundamento religioso; Gênese da cultura e das instituições; O processo de hominização; Os mitos:

⁸⁶ Carl Jung (1875 -1961), fundador da psicologia analítica (SBARDELLA, 2016, p.30).

⁸⁷ Joseph Campbell (1904-1987), pesquisador estadunidense de religião comparada e mitologia (SBARDELLA, 2016, p.30).

⁸⁸ Jean-Michel Oughourlian (1940), psicólogo e neuropsiquiatra francês, também escritor e filósofo, colaborador de René Girard no desenvolvimento e aplicação da Teoria Mimética. A partir de 1970, dedica-se a aplicar as teorias de Girard nos campos da psicopatologia, psiquiatria e psicologia (SBARDELLA, 2016, p.31).

⁸⁹ Guy Lefort, médico e psiquiatra, autor de muitas obras científicas (SBARDELLA, 2016, p.31).

o linchamento fundador camuflado e Os textos de perseguição. Compõe o Livro II os seguintes capítulos: 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. No Livro III, os capítulos são: O desejo mimético; O desejo sem objeto; *Mimésis*⁹⁰ e sexualidade; Mitologia psicanalítica; Para além do escândalo.

Com isso, o autor dá um caráter sistemático aos temas, pois tem como prioridade a *sistematização do seu pensamento*, ou seja, a sistematização da teoria mimética, com teorias estruturadas sobre desejo, cultura, violência, fundação das culturas e sobre a culpabilização da vítima e também a crença que permite sacrificá-la, com base na ignorância (*méconnaissance*). Nessa obra, as temáticas de *A violência e o sagrado* são revisitadas, mediante o conceito de fundação cultural via sacrifício expiatório.

Por influência de seus críticos, a produção intelectual de Girard é identificada em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* como Teoria Mimética, sendo que os termos *mimésis* e *imitação* foram pouco utilizados nos dois primeiros livros, temos sim, a ênfase nos conflitos e nas rivalidades, ao lado dos aspectos positivos da imitação, como a educação e a arte.⁹¹

O título do livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* é inspirado em versículos da Sagrada Escritura: “*abrirei a boca em parábolas; proclamarei Coisas ocultas desde a fundação do mundo*” (Salmo 78,2; Mateus 13,35).⁹² A “coisa oculta” é, para Girard, o “assassinato fundador” revelado pela Bíblia. Para ele, há uma diferença fundamental entre a mitologia e a Bíblia no tocante à culpa e à inocência das vítimas. As sociedades descritas nas narrativas míticas⁹³ creem e atribuem a

⁹⁰ Na presente pesquisa, optamos pela utilização do termo “mimésis” conforme aparece nas obras de René Girard.

⁹¹ Na visão de Girard, o desejo é sempre gerado pela imitação do desejo de outros, que passam a funcionar como modelos. Se a estrutura social não organiza os sujeitos e seus modelos em domínios sociais, simbólicos, temporais ou espaciais distintos, a imitação recíproca de desejos tende a tornar-se antagonista, uma mimésis de rivalidade, com potenciais conflitos entre os sujeitos e modelos, causados pela disputa do mesmo objeto (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.31).

⁹² Vou abrir minha boca numa parábola, vou expor enigmas do passado (Salmo 78,2). Para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: “Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mateus 13,35).

⁹³ Para René Girard, os mitos arcaicos são enganosos, dissimulam, sacralizam e ensinam a violência como normal e parte dos processos sociais: “Os mitos remetem-se cegamente aos linchadores, com os quais, frequentemente, confundem-se. 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, 2008, p.12-13).

culpa de seus males sociais a uma vítima, justificando o seu sacrifício, para curar esses males. Os textos míticos não revelam os ciclos de violência, mas escondem esse processo sob a figura do bode expiatório (*bouc émissaire*), que é apresentado como a vítima culpabilizada, que precisa ser sacrificada. A Bíblia, ao contrário, destaca a inocência da vítima e denuncia a violência contra ela.

De tal modo, Girard compreende que as religiões primitivas estão assentadas sobre os mitos fundantes, enquanto o cristianismo está fundamentado nos Evangelhos. Contudo, nos textos da Bíblia e dos mitos, é comum a presença e/ou a eleição de uma vítima, um culpado pelas tensões sociais. Esse processo constitui a crise violenta. No Novo Testamento⁹⁴, a crucificação de Jesus é a expressão dessa crise violenta. A própria crucificação constitui, naquele contexto, a versão modernizada do sacrifício/linchamento das sociedades primitivas. Para Girard, os textos da Bíblia não dissimulam a figura do bode expiatório, mas o evidenciam, por isso é que os Evangelhos não são a mesma coisa que os mitos, visto que eles condenam os algozes e denunciam a injustiça.

Assim, como outros pesquisadores do seu tempo, Girard também utilizou o método *comparativo*, estabelecendo que há sim uma estrutura similar entre textos bíblicos e os textos míticos, com a diferença de que na Bíblia há um amadurecimento no entendimento da violência em relação ao sagrado e a maneira de tratar as vítimas: nisso consiste a diferença fundamental. Deus continua sendo representado mediante a violência, mas gradualmente é separado dela, sendo esse processo a linha mestra de separação entre os livros do Antigo e Novo Testamento (GIRARD, 2008). Esse é o porquê de os textos bíblicos, em especial os Evangelhos, impactarem singularmente a história e é, também, a superação girardiana em face dos etnólogos de sua época, os quais se utilizavam dos conteúdos e da forma tanto na mitologia quanto na Bíblia.

Para Girard, o Cristianismo ainda não superou completamente o princípio do bode expiatório, porque ainda não teve a plena coragem de denunciar, de forma clara e comprometida, os ciclos miméticos de violência. Contudo, Girard coloca a tradição judaico-cristã à frente das demais tradições religiosas pelo fato de que a marca fundamental da fé cristã é a defesa da vítima e a denúncia da violência.

⁹⁴ Em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, Livro II: A Escritura Judaico-Cristã, Capítulo I, Tópico C apresenta uma reflexão Cristocêntrica, entre as páginas 201-302. Girard diz que Jesus, o Messias, revela o *assassinato fundador* a partir dos seguintes temas: Maldições contra os fariseus; A metáfora do túmulo; A Paixão; O martírio de Estevão; O texto expiatório.

A obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*⁹⁵ situa-se em um período acadêmico e histórico em que, nas universidades, reinava um clima de desautorização das teorias formais e gerais sobre a religião. Girard caminha no sentido contrário de Foucault (*La arqueologia del Saber. Madri, Siglo XXI, 1997*) e no mesmo sentido que Evans Pritchard (*As Teorias da Religião Primitiva*). Ele direciona suas pesquisas para a construção de uma perspectiva antropológica e filosófica sobre o ser humano, tendo a religião como objeto de estudo.⁹⁶ A busca de um fundamento teórico comum na base das culturas é o fio condutor dos escritos girardianos.

Segundo Girard, a forma como desejamos é indireta. Isso quer dizer que os desejos são determinados pelos nossos relacionamentos. Sob a ótica da Teoria Mimética nossos desejos estão ligados aos desejos alheios. Nesse sentido, o Outro é fator determinante na forma como desejamos e o que desejamos. A característica mimética do desejo conduz ao entendimento da vinculação do desejo a um mediador, ao Outro; mas aquilo que nos foi ensinado, na realidade, é agir imitando comportamentos e a escolher modelos, como se fossem a explicitação da autonomia do desejo.

Essa perspectiva espanta pelo fato de apontar para o caráter ilusório da autonomia,⁹⁷ do desejo e turbar certezas, mostrando que é possível querer bem a alguém e deixar de querer, influenciado pela minha visão ou desejo relativo à pessoa, ou por uma terceira pessoa. Ao adotarmos um modelo, que induz a pessoa a desejar o que o modelo deseja, fazemos com que as competições e conflitos potencializem-se. Escolhemos modelos e somos escolhidos como modelos; estamos sentimentalmente envolvidos nas redes e tramas de mediação, rivalidade e conflitos,

⁹⁵ 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 tinham a mesma fortaleza que outrora. Tratam-se de sinais apocalípticos evidenciadores de que, afinal de contas, a revelação dos Evangelhos está surtindo efeito. Se o mundo tornou-se mais violento do que nunca, é porque começou a compreender como funciona a violência, graças à influência dos Evangelhos (ANDRADE, 2011, p.282).

⁹⁶ Os livros *Mentira romântica e verdade romanesca*, *A violência e o sagrado* e *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* apresentam um panorama do pensamento de René Girard. Estas obras inspiraram a produção de muitas outras obras. Em continuidade ao Livro II, de *Coisas ocultas...Escritura Judaico-cristã*, em 1999 foi publicado *Eu via Satanás cair como um relâmpago*.

⁹⁷ A crença na autonomia do eu – derivada principalmente da tradição idealista-romântica – continua profundamente arraigada em nosso entendimento da mente moderna: sempre tendemos a representar a nós mesmos como autônomos em relação a nossas escolhas, desejos e convicções (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.37).

de onde surge uma violência por derivação, fruto da tensão que pode levar à confusão e ao descontrole das relações.

Ao escolher um modelo, a pessoa passa a segui-lo via escolhas e gostos relacionados a ele, e a mediação relativa ao desejo pode ser *interna* ou *externa*. Na obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), René Girard mostra a mediação do desejo nas relações humanas. Segundo ele, as características da mediação *interna* é a proximidade da pessoa com o modelo, pois estes convivem e direcionam seus desejos para as mesmas coisas, sendo que a probabilidade de crises e conflitos miméticos é mais concreta, devido à proximidade de convivência das duas pessoas. A mediação *externa* é marcada pela distância do modelo, visto que a pessoa não convive com a outra pessoa. Por isso, imitar o modelo tem pouca possibilidade de gerar conflitos e rivalidades, uma vez que há uma pacificidade na vivência do desejo mimético.

De tal modo, Girard identifica, a partir de suas pesquisas etnológicas, as rivalidades existentes nos conflitos pelo mesmo objeto dentro dos grupos sociais primitivos, quando ainda não se tem registros de estruturas formais de regulação dos conflitos sociais. Nos grupos primitivos, aparecem o ressentimento e a vingança como método de gerenciar os conflitos, porque os indivíduos, em dado momento do conflito, olvidam-se do objeto que está em disputa e passam a uma agressão mútua. Para René Girard, esse é o germe cultural da violência entre os seres humanos. A tensão social é o elemento chave de leitura e das produções girardianas dos conflitos e rivalidades entre os seres humanos.⁹⁸

Convém ressaltar que a imitação desenvolve-se a partir do despertar na pessoa o desejo de seguir um modelo, pois imitar é ser discípulo de alguém. Unem-se a imitação a admiração, a abnegação, a entrega em vista dos ideais formulados pelo desejo e, assim, como o modelo desperta a admiração, pode despertar também a ira, o desprezo e o ressentimento quando o ideal desejado não se concretiza. De tal forma, significa que alguém pode escolher o modelo como caminho para realização de um desejo e/ou como obstáculo. A admiração gera seguimento e imitação, ou ódio e insatisfação. Para Girard, “quem odeia, odeia primeiramente a si mesmo em razão da

⁹⁸ Há mais de cinquenta anos Girard vem fazendo três perguntas: O que une as sociedades? O que faz com que, pelo contrário, desmoronem? E, junto a tantos outros teóricos contemporâneos, Girard pergunta: qual a contribuição da religião nesse processo? (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.21).

admiração secreta que seu ódio encobre” (GIRARD, 2009a, p.34). Temos uma mutação temporal: o ódio e o ressentimento dissimulam-se da imitação, mas quando isso acontece evidencia-se que o modelo eleito é quem usurpou o desejo original, que pertencia ao sujeito (GIRARD, 2009a). O ressentimento não ajuda na compreensão da imitação como central nas origens do desejo. O homem e a mulher são orgulhosos para admitirem que imitam o desejo do Outro.

No tocante à *mediação interna*⁹⁹, o indivíduo a expressa pelo desejo em forma de ódio, ciúme¹⁰⁰ e inveja que turvam a *Mimésis*¹⁰¹, ou seja, a imitação. A partir dos romances, Girard marca o sujeito, o mediador e o objeto como elementos principais do desejo e observa que a violência é gerada entre estes elementos. A *mediação interna* do desejo, devido à proximidade do modelo, desenvolve uma simetria do desejo em que aquele que imita também se torna modelo, e produz *duplos*. “A *indiferenciação é o reflexo do mecanismo dos duplos em nível social* [...] a palavra ‘duplo’ é em si mesmo mítica, no sentido de que significa a ausência de qualquer diferença” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 96). Os duplos é a definição daquilo que surge na relação de dois adversários, quando suas disputas deslocam-se do objeto a ser obtido para a necessidade que cada um dos lados passa a ter de derrotar o outro; o objeto torna-se menos importante que a rivalidade, ou seja, passa a ser um simples pretexto para a fomentar os conflitos. “Desse modo, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, cada vez mais idênticos: duplos” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 80).

Com efeito, a dinâmica dos duplos é a rivalidade mimética, uma crise indiferenciada que explode quando os sujeitos de uma disputa tornam-se rivais e centralizam sua disputa na rivalidade, deslocando-se do objeto para a rivalidade. Dessa forma, o conflito passa para uma etapa em que não importa mais o objeto, mas

⁹⁹ 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, 2009a, p.49).

¹⁰⁰ 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 (SBARDELLA, 2016, p.26).

¹⁰¹ *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 a 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, 2008, p.48).

sim continuar a rivalidade. Nessa relação de duplicidade mimética, é importante continuar brigando. Isto mostra que o desejo tem *mobilidade*, ou seja, pode mover-se de um objeto a outro, ou simplesmente deixar um objeto específico. E a mobilidade do desejo é decorrente da imitação do desejo alheio, o desejo mimético.¹⁰²

É por isso que Girard defende a ideia de que o desejo não tem seu lugar no indivíduo, de forma autônoma, como se pensa na atualidade, mas o ato de desejar está localizado nas relações humanas, por isso é conduzido pela forma como os seres humanos relacionam-se uns com os outros. Logo, desejar é um fator de humanização; faz ir além dos apetites; constrói uma identidade; possibilita a pessoa a adaptar-se e a evoluir. “É graças a mobilidade do desejo, à sua natureza mimética e à instabilidade de nossas identidades que temos a capacidade de *adaptar-nos*, e a possibilidade de aprender e de *evoluir*” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.81).

Na visão de Girard, imitar é desenvolver-se, social e culturalmente. Imitação e aprendizagem estão essencialmente ligadas, basta observar o desenvolvimento infantil, a criança reproduz comportamentos e falas dos adultos. Diante disso, é importante deslocar a ideia de imitação do sentido de algo sem autenticidade; e mais, na imitação aparece também um nível de não consciência.¹⁰³ Girard utiliza distintamente os termos mimético e imitação; existe menos consciência no mimetismo e mais consciência na imitação (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011). Negar o desejo mimético é a máxima expressão do individualismo, pois, quanto mais imitamos, mais sentimos os desejos de seguir modelos, mais tendemos a negá-los.

Girard utiliza o exemplo da interação adulto-infantil, infantil-infantil para ilustrar a rivalidade mimética: com os adultos a criança estabelece uma relação de mediação externa, pois é uma realidade “distante”; com as outras crianças, uma mediação interna, pois é uma realidade “próxima”.¹⁰⁴ No mundo moderno, a ênfase na

¹⁰² O desejo mimético é aquilo que nos torna humanos, aquilo que nos permite romper com apetites habituais e animais, e que constrói nossas identidades próprias, ainda que instáveis (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.81).

¹⁰³ Paul Ricoeur diz que, se você é afetado pelo comportamento imitativo, você é visto como uma criança a brincar, no sentido de que não tem o controle de suas ações – e, de fato, na imitação há sempre um grau de “inconsciência” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.82).

¹⁰⁴ O primeiro a definir maravilhosamente bem esse tipo de rivalidade nas *Confissões*, foi Agostinho. A cena por ele descrita é a de duas crianças amamentadas pela mesma ama. As duas disputam o leite, apesar de haver mais do que o suficiente para ambas. Cada uma quer todo leite para si, no intuito de impedir a outra de obtê-lo. Ainda que seja um tanto mítico, esse exemplo simboliza muito bem o papel da rivalidade mimética, não apenas entre crianças, mas também em toda a humanidade. Conflitos miméticos são evidentes tanto entre crianças quanto entre adultos, embora sempre nos recusemos a admitir que nossas ações são afetadas por esse tipo de comportamento (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.85).

diminuição da diferença de classes incide na ausência da diferença em matéria de desejo. Em tese, não há nada que alguém não possa obter porque as “pessoas que se encontram no patamar social mais baixo desejam o mesmo que as pessoas situadas no patamar mais alto têm” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.86).

De tal modo, a imitação é o canal para o conhecimento e para a violência. Para Girard, a literatura é o local por excelência onde buscar conhecimentos sobre a dinâmica da sociedade. Ela também ajuda a superar a idealização romântica da originalidade do desejo, colocando luzes sobre o desejo triangular (mimético) e motivando a pensar sobre aquilo que, de fato, fundamenta as escolhas consideradas “livres”. Conforme Girard, William Shakespeare apresenta um conceito do que é o ciclo mimético¹⁰⁵ em *Hamlet*, obra atualíssima pelo modo como trata questões fundamentais da humanidade: desespero, dúvida e vingança.¹⁰⁶

Deste modo, considera-se que as duas mais importantes descobertas de Girard foram o desejo humano marcado pelo mimetismo e o mecanismo do bode expiatório. Acrescido a esses conceitos, está a descrição do modo como as sociedades reorganizam-se a partir dos perigos de vulnerabilidade e desagregação, consequências das tensões e rivalidades, imolando um membro ou substituto como ponto de convergência da violência. O pensamento girardiano assenta-se na intuição do caráter mimético do desejo. A Teoria Mimética é uma ampla narração de como se origina a cultura, em uma investigação de princípios de validade universal. Conforme afirma o próprio Girard, a Teoria Mimética é cristã por si, pois aponta para um sentido fundamental da fé cristã, que é tratar seriamente a realidade da violência (GIRARD, 2011a).

Ressalta-se que emergem dois dados fundamentais das obras de Girard que a princípio podem ter um sentido negativo: o *mimetismo do desejo*, que possibilita a rivalidade e produz violência; o *bode expiatório*, que é o instrumento pelo qual se estabelece e preserva-se o ordenamento social. O preço pago para isso é a imolação de uma vítima. Outro dado importante e positivo é que a Sagrada Escritura tem força

¹⁰⁵ Desenvolvimento da escalada da violência, por meio do 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 (cf. GIRARD, 2008, p.45-52).

¹⁰⁶ A crítica literária tem a função social de sempre reinserir a literatura no âmbito da norma social, em vez de enfatizar o abismo entre a visão de um grande escritor e a visão normativa de determinada época (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.103).

e luz para desmascarar toda a dissimulação, o desconhecimento e o equívoco dos dados anteriores: o mimetismo do desejo e o bode expiatório.

Jesus Cristo anuncia que Deus é Amor e tem amor de Pai. Jesus assume a figura do Servo Sofredor do Antigo Testamento e coloca sob essa luz, da Escritura Sagrada, o bode expiatório e todo esquema ao seu redor. Jesus morre e ressuscita, mostrando que ele, a vítima sem culpa, é inocente, e essa declaração é eterna. Ele prova que Deus nada tem a ver com a ação violenta sobre a vítima.¹⁰⁷

2.5 TEORIA MIMÉTICA

A teoria mimética girardiana desperta interesse e, ao mesmo tempo, espanto pela sua capacidade argumentativa na análise dos temas: “a catedral de Girard é uma pirâmide apoiada em seu vértice: a hipótese mimética”¹⁰⁸, conforme afirma Jean-Pierre Dupuy (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.30). O destaque negativo ao desejo mimético é parte fundamental da estrutura conceitual para Girard, contudo, ele mesmo irá mostrar que é a imitação que produz a cultura, a linguagem e, ao mesmo tempo, tem caráter emancipatório para o indivíduo. A mimésis do desejo pode acelerar a rivalidade, mas, também, fazer os indivíduos perceberem o ciclo de violência ao qual estão submetidos.

O desejo é o meio pelo qual o ser humano explora e entende o mundo, alcança a compreensão existencial e intelectual. “O desejo é ‘o primeiro germe da mente’, como lemos no *Rig Veda* (10.129.4)” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.31). Teoricamente, é importante ressaltar o duplo vínculo (*double bind*) da natureza própria do mimetismo, o qual tem uma estrutura de comunicação *semi-instintiva*, a imitação é multiplicadora de conflitos, do simbólico e do cultural (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011). Para Girard, a teoria mimética é uma das poucas hipóteses

¹⁰⁷ Há duas “más notícias”: primeira, o desejo é mimético e, portanto, tem o potencial de levar à rivalidade e à violência; segunda, usamos o mecanismo do bode expiatório para estabelecer e preservar a ordem social à custa da vítima imolada. Mas depois vem a Boa Notícia, isto é, a força desmascaradora das escrituras judaico-cristãs. Cristo, ao proclamar o Pai Amoroso e ao assumir o papel do Servo Sofredor, expôs o funcionamento do mecanismo do bode expiatório. Pela morte e ressurreição de Jesus, a inocência da vítima foi para sempre declarada e foi mostrado que o Pai não tem nada a ver com essa ação violenta (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.24).

¹⁰⁸ Teorizações recentes sobre imitação – como a mimética de Richard Dawkins, mas sobretudo a pesquisa de Vittorio Gallese e de Giacomo Rizzolatti sobre os ditos “neurônios-espelhos” – mostram o quanto a hipótese de Girard prenunciou aquilo que pode vir a ser um novo paradigma nas ciências comportamentais e nas neurociências (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.30).

elaboradas no âmbito antropológico que procura explicar a sociedade e a cultura no nível “*genético e gerativo*” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.32).

Girard utiliza-se do método de hipótese e da validação como base epistemológica de suas obras. Trabalha com análises comparativas de dados da antropologia e da etnologia, junto com os relatos míticos e rituais. Para ele, esses materiais são os “fósseis” que comprovam a evolução cultural da humanidade. “Girard usa mitos, ritos e a *própria literatura* como se fossem ‘remanescências’, *indícios inesperados* das coisas que permaneceram ‘ocultas desde a fundação do mundo” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.35-36).

Nos fundamentos da literatura, dos mitos e da religião, encontra-se uma verdade: desejamos por imitação e a sociedade e a cultura têm seus fundamentos nos ritos de assassinato dos bodes expiatórios.

O que Girard propõe é uma forma atualizada de antropologia comparativa e de história comparada das religiões e da cultura, uma vez que essas são as mais importantes fontes culturais de que dispomos para entender a fase inicial de nossa formação cultural e religiosa (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.36).

A literatura descreve com exatidão as relações humanas, antes da antropologia, da psicologia e da sociologia (como disciplinas acadêmicas).¹⁰⁹ A literatura oferece “evidência circunstancial” e, para Girard, “os grandes romancistas tinham intuições que convergiam para a teoria mimética e, [...], eram os únicos capazes de tê-los, [...] por serem os únicos a interessar-se sistematicamente pelas relações humanas” (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.195). O que chama atenção para Girard nos romancistas é o mimetismo nas relações interpessoais. “O número de combinações miméticas é imenso, bem como o número de maneiras de expressá-las” (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.195). São exatamente essas combinações miméticas que favorecem a teoria mimética: “se os escritores são diferentes, e ainda assim é possível identificar em suas obras os mesmos princípios miméticos, então isso poderia ser considerado uma forte evidência indireta da viabilidade da hipótese mimética” (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.195).

¹⁰⁹ Creio na verdade que as ciências naturais vieram primeiro. Quanto ao debate das duas culturas: se houvesse uma ciência do homem, ela seria religiosa. A partir dessa perspectiva, a literatura, na melhor das hipóteses, aproxima-se das ciências do homem como um prelúdio (GIRARD, ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.194).

Em síntese, neste primeiro capítulo, apresentamos um panorama do pensamento girardiano, dos temas essenciais, tendo como eixo central a Teoria mimética. Este é o eixo que perpassa todas as obras de René Girard aqui apresentadas. Conforme Gabriel Andrade, as obras de Girard estão fundamentadas em três princípios: *Mimésis*, *Violência* e *Cristianismo* (ANDRADE, 2011).

Para a compreensão dos escritos girardianos, é necessário ter presente uma linha cronológica fundamentada nas seguintes palavras: Literatura, Antropologia e Sagrada Escritura. Esses são os temas presentes na ordem de publicação das obras: *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961); *A violência e o sagrado* (1972); *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978). Essas obras e suas temáticas são a estrutura histórica tripartida do pensamento de René Girard. As obras e outras produções acadêmicas posteriores vão remeter-se a elas direta ou indiretamente.

No terceiro capítulo, a reflexão verterá sobre o tema da Antropologia, com base em *A violência e o sagrado* (1972). Aprofunda-se, como Girard busca nos primórdios das sociedades, a presença do mimetismo do desejo e seu desdobramento violento, organizado dentro da religião sacrificial, via mecanismo vitimário, ao redor do qual estão assentadas as bases da cultura e das instituições. Deste modo, objetiva-se mostrar as estruturas e as formas de legitimação da violência pelos grupos primitivos.

3 LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA PELOS GRUPOS PRIMITIVOS: ESTRUTURAS E FORMAS

Neste terceiro capítulo, a reflexão orienta-se a partir da obra *A violência e o sagrado* (1972), de René Girard. Objetiva-se refletir sobre a compreensão antropológica da violência com particular destaque às formas de legitimação nos grupos primitivos. A reflexão contribuirá também para ampliar as reflexões da violência antropológica em partes dos livros de: *Dostoiévski: do duplo a unidade* (1963); *A crítica no subsolo* (1976) e *Evolução e conversão* (2008).

No ensaio *A violência e o sagrado*, Girard desenvolve pesquisas sobre a rivalidade mimética a partir das sociedades primitivas e enfatiza o mecanismo do bode expiatório ou o mecanismo vitimário. O autor explica os sentidos e as estruturas da violência na dinâmica das relações entre as pessoas definidas pela imitação do desejo gerenciado pelo sagrado. Essa imitação faz-se evidente nos grupos humanos primitivos, na passagem da natureza para a cultura e nas formas de organização tribal de grupos específicos na atualidade, que a etnologia ocupa-se em estudar. Girard dialoga com Sigmund Freud a fim de verificar como emerge o desejo de como os seres humanos interagem. Dialoga, ainda, com Lévi-Strauss sobre como este interpreta os mitos.

O terceiro capítulo estrutura-se em cinco tópicos: 1) O Sagrado e a Violência, com os subtemas: A Vítima e o Sacrifício; Judiciário, Vingança e Sacrifício; Sexualidade e Violência. 2) O Sacrifício e a Tragédia Grega, com destaque para os temas: Diferença, Indiferença e Categorias diluídas. 3) Os Mitos e os Ritos com particular atenção para *As Bacantes de Eurípedes*. 4) Desejo Mimético e Duplo Vínculo (*Double Bind*), com ênfase na interação conceitual de Girard com Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss. 5) Sacrifício, Desejo Mimético e Violência Unânime. O capítulo conclui com uma síntese sobre a Teoria Mimética. Na próxima seção, a discussão verte sobre o sagrado e a violência.

3.1 O SAGRADO E A VIOLÊNCIA

Com base na obra *A violência e o sagrado* (1972), de Girard, enfatizam-se, a seguir, as principais ideias sobre o sacrifício e a substituição vitimária. De início, recordamos que a pesquisa antropológica de Girard buscou conhecimentos sobre

violência em Marcel Mauss¹¹⁰, Anthony Storr¹¹¹, Joseph de Maistre¹¹² e Ronald Godfrey Lienhardt,¹¹³ sendo que este último tratou das vítimas substitutivas na conjuntura grega, judaica e Dinka (um povo que vive nas proximidades do rio Nilo, no Sudão, África).

Além disso, será abordado o vínculo do Sacrifício com a Vingança, avançando para uma instituição central das estruturas sociais modernas: o sistema judiciário. Este contém, no seu funcionamento interno, uma característica sacrificial, ainda que não ligada à religião, mas fundamental na canalização da violência nas sociedades. De imediato, refletiremos sobre a relação da vítima com o sacrifício.

3.1.1 A Vítima e o Sacrifício

Vítima e Sacrifício são os conceitos básicos para compreender a teoria mimética. Para René Girard, o ser humano é um ser mimético no comportamento com os rivais. A violência está na base das sociedades e, no caso das sociedades primitivas, a violência é dissimulada pelo sacrifício de vítimas expiatórias, produzindo o “efeito da vítima propiciatória” sobre as pessoas. As vítimas preservam a ordem sobre a desordem e fazem com que os membros de um grupo voltem a ter um entendimento entre si, pelo exercício ritualizado da violência sobre alguém que não tenha ninguém para reclamar sua morte. Esta perspectiva dá-se a partir de uma antropologia totalizadora e unitária.

Girard enfatiza que a eleição e a imolação de uma vítima são comuns nas sociedades primitivas. A violência surge a partir da forma como desejamos: “o homem é desejo, mas um desejo de natureza muito especial, mimético, que precisa experimentar a ameaça de um outro” (GIRARD, 1990, p.8) e o Outro deseja o que eu também desejo, e eu o que ele deseja. Por isso, para Girard desejar é dramático; é parte obrigatória da existência; é um jogo, jogado a três: “sujeito-desejo-objeto” (GIRARD, 1990). Assim, na violência, há um mecanismo que se desenvolve sobre a *mimésis*, ou seja, um mecanismo mimético.

¹¹⁰ Marcel Mauss (1872-1950) importante sociólogo e antropólogo francês, tido como o “pai” da antropologia francesa.

¹¹¹ Anthony Storr (1920-2001) psiquiatra e psicólogo britânico.

¹¹² Joseph de Maistre (1753-1821) escritor, filósofo e advogado francês. Importante defensor da monarquia e do papado depois da revolução francesa.

¹¹³ Ronald Godfrey Lienhardt (1921 – 1993) Antropólogo britânico, autor de *Divindade e Experiência: a religião dos Dinka*.

Na tragédia grega, a violência é descrita em formato sacrificial com base na indistinção; a literatura trágica está ligada à poesia, à religião grega e aos *dirítambos* (danças e cantos feitos para homenagear e honrar Dionísio/Baco). A tragédia, na transliteração do grego *tragosoiodé*, significa a 'canção do bode'. "O primeiro símbolo, o bode expiatório, constitui a fonte da totalidade, a qual organiza as relações sociais de uma maneira nova" (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.68).

Além disso, o mecanismo mimético consiste numa gradualidade: desejo mimético, rivalidade mimética, crise mimética e vítima expiatória, ou o bode expiatório¹¹⁴ (sacrifício). Neste último, aparece o rito, que reencena a crise mimética. Uma vez sacrificada a vítima, a crise tem seu fim, pois de forma unânime foi transferida para ela a tensão e a violência. A vítima concentra e direciona a violência difusa no grupo. De tal modo, "um membro da comunidade arbitrariamente escolhido, e a vítima se torna o inimigo comum de toda a comunidade, que, como resultado, se reconcilia (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.89).

Isso nos faz compreender que a existência do bode expiatório na comunidade deve-se à passagem da mimésis do objeto desejado, que provoca divisão para mimésis de antagonismo a qual abre todas as possibilidades contra uma vítima. Em suma, a mimésis (imitação) baseada na rivalidade conflituosa transforma-se em mimésis que reconcilia. Então, ao invés dos membros de um grupo travarem lutas entre si passam a imitar-se na violência e no desejo de consumir uma vítima.

Nesse sentido, o bode expiatório é a vítima eleita para ser sacrificada. O bode é mau porque é identificado como causa de uma crise, mas é bom porque sua imolação restaura a paz. Por causa disso o bode expiatório torna-se divino e no sentido das religiões arcaicas, tem poder absoluto tanto para provocar o bem, como para provocar o mal. Mas é importante notar que a ideia do mecanismo vitimário não significa que todos os grupos sociais primitivos resolviam suas crises por meio do bode expiatório.

A contribuição original de Girard consiste no fato de ele identificar no fundamento da cultura o mecanismo do bode expiatório e, segundo o autor, as primeiras instituições que conhecemos estão ligadas à reprodução desse mecanismo. Nele, a escolha das vítimas é arbitrária, mas não aleatória, visto que ela é comparável

¹¹⁴ Conforme a perspectiva do próprio René Girard, quando citarmos vítima, vítima expiatória ou bode expiatório estaremos nos referindo a mesma coisa.

a um falso conhecimento, recebido e tomado por verdadeiro pelas atitudes e palavras de outras pessoas e grupos (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011).

Nesse sentido, a mãe da humanidade é a religião e pelos ritos sacrificiais institui-se o controle das crises e tensões de um grupo. É do bode expiatório que nasce a linguagem e dela a ordem cultural, mantida pelo rito. O efeito do mecanismo do bode expiatório é a harmonia do grupo, uma vez que os membros mantêm a “saúde” das relações. É por este motivo que pelas bases da teoria mimética se supõe a extinção de vários grupos sociais devido aos seus conflitos internos e as rivalidades não resolvidas (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011).

Convém ressaltar que a imitação (mimésis) representa o instante do mecanismo em que se dá o surgimento do simbólico. Na fisiologia de uma pessoa, a violência tem características comuns. Há mínimas diferenças entre pessoas e culturas e até entre os seres vivos. Um ser humano e um animal sob cólera partilham de aspectos comuns entre seus iguais, como bem apresenta *Human Agression* de Anthony Storr, de 1968, citado pelo próprio Girard.¹¹⁵

A violência é incessante e, por isso, altera o objeto de incidência para saciar um ímpeto. O objeto que despertou a violência é trocado por outro, cujo aspecto não traga ameaças de uma igual ou maior violência. Essa troca de objeto é a substituição vitimária, quando são imolados animais no lugar de pessoas, por exemplo. Joseph de Maistre (1753-1821), na obra *Eclaircissement sur les sacrifices*¹¹⁶, relata que os animais utilizados como vítimas tinham aspectos que recordavam o ser humano, isto porque só era possível “enganar” a violência achando um escape, uma forma de arrefecê-la, oferecendo algo para ela consumir.

A escolha da vítima não se fundamenta nos termos de culpa e inocência, mas na relação entre a vítima atual e a vítima potencial. A imolação é, na verdade, desnecessária, mas é instrumento para ludibriar o grupo. Por isso, direciona o discurso de culpa para alguém que possa ser sacrificado, para que a violência não golpeie todos os membros do grupo, que precisam ser protegidos de qualquer forma. O processo de realização do sacrifício precisa ser obscuro, e os que creem na eficácia do sacrifício ritual não podem ter consciência da violência inserida no ritual, isto é, ela precisa estar dissimulada; por isso é sacralizada. Logo, “a teologia do sacrifício é

¹¹⁵ Segundo Anthony Storr, em *Human Agression*, nada é mais parecido com um gato ou um homem encolerizado, do que um outro gato ou um outro homem encolerizado (GIRARD, 1990, p. 12).

¹¹⁶ Esclarecimento sobre o sacrifício.

primordial neste desconhecimento” (GIRARD, 1990, p.18). É indispensável que se creia, sem dúvidas, “que um deus reclama as vítimas: em princípio, somente ele se deleita com a fumaça dos holocaustos, vem dela a exigência da carne amontoada sobre os altares” (GIRARD, 1990, p.18).

Compreende-se, assim, que a vítima sacrificada é uma questão teológica, pois ela ganha caráter transcendental. O grupo, que foi protagonista de todo mecanismo vitimário, uma vez tendo sacrificado a vítima pelos ritos, crê que foi essa vítima que resolveu a crise instalada, pois, pela violência recíproca, a vítima é sacralizada. Isto ocorre porque as rivalidades e o medo de mais violência foram esquecidos.

Na escolha da vítima, o grupo social faz uma re-direção das ameaças ou fatos agressivos internos para uma figura externa, ou tomada como tal. Girard cita o exemplo dos índios tupinambás, que, ao capturar alguém de fora da tribo, permitiam que esse permanecesse por longo período entre eles; o prisioneiro recebia um bom tratamento, era dado uma esposa a ele “pois precisavam ‘domesticá-lo’, aculturá-lo, para que pudesse ser visto como um *insider* [de dentro]. Somente assim poderia tornar-se uma boa vítima sacrificial” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.140).

A substituição da vítima e, por conseguinte, sua imolação ritual criava laços fortes de união no grupo. Isso explica a recorrência do sacrifício. “Essa poderia ser uma das razões de as sociedades primitivas recorrerem ao assassinato ritual: fortalecer os laços da comunidade” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.123-124), pois o **rito** é símbolo, e simbolizar é uma capacidade que tem origem no mecanismo vitimário ou do bode expiatório. Por outro lado, o simbolizar está ligado ao ritual e supõe o sentido de “totalidade” conforme a filosofia, ou seja, a primeira vítima imolada trouxe o sentido da imolação, e cada vítima imolada, na sequência, representa a primeira. É uma outra vítima, mas representa a mesma coisa: o assassinato fundador.

O mecanismo vitimário é a base de formas de domesticação animal e da forma como são tratados os animais nas sociedades. Domesticar um animal é um braço do sistema sacrificial, por isso as sociedades usavam animais como vítimas substitutivas. Para Girard, domesticar animais surge da necessidade de ter vítimas que substituíssem os seres humanos.

De acordo com Girard, a domesticação dos animais marca a passagem da vida nômade para o sedentarismo, e nisso está o valor atribuído aos locais de realização dos ritos sagrados. Com a descoberta da agricultura, esses locais tornaram-se mais

complexos, e a domesticação dos animais tornou-se necessária, como se pode verificar entre os *dinkas*, estudados por Lienhardt¹¹⁷. Os *dinkas* são povos da região do Nilo, no atual Sudão. São comunidades pastoris onde o gado tem uma vida associada à tribo, faz parte da estrutura social da tribo e é utilizado para os sacrifícios (GIRARD, 1990).

Outros exemplos fundamentais do uso dos animais em contextos sacrificiais encontram-se na Bíblia. Em Gênesis 22,13 Abraão substitui Isaac por um cordeiro. O texto reflete a existência de sacrifícios infantis no local onde se produziu a narrativa. No episódio de Caim e Abel (Gênesis 4, 1-16), o irmão que mata (Caim) era o que cultivava a terra e não tinha animais para o sacrifício, como Abel. Na perspectiva girardiana, Caim deixa-se tomar pela violência que não consegue ludibriar, dar uma válvula de escape (GIRARD, 1990). Caim, como diz o texto bíblico, passa a ser fundador de cidades (Gênesis 4,17), ou seja, o controle da violência (a marca que Deus coloca em Caim) permite que ele torne-se base para uma forma de organização social/cultural: a cidade.

Em Gênesis, há também a narrativa de Esaú e Jacó (25,19-37), com particular destaque para Jacó que se apropria da bênção de Isaac (v.27). As peles dos cabritos, que Rebeca coloca sobre o filho Jacó, enganam o velho e cego Isaac e, assim, desviam a violência (maldição) que o pai poderia lançar sobre o filho se descobrisse que estava sendo enganado. No texto, encontram-se duas formas de substituição: 1) um irmão toma o lugar do outro; 2) um animal toma o lugar de um ser humano. É a pele do cabrito que fez Isaac acreditar que Jacó era Esaú. Esta é uma narrativa de substituição vitimária, um texto bíblico que possui os elementos fundantes do sistema sacrificial.

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).

¹¹⁷ Godfrey Lienhardt (1921-1993) é um antropólogo inglês, que estudou sobre o povo Dinka e escreveu sobre a religião Dinka em *Divindade e Experiência: a Religião Dinka*, além de um acervo de fotografias. “Os sinais preferencialmente indicativos de vítima são tomados como *razões* para vitimizá-la, *razões* falsas, sim, mas que não podem ser consideradas aleatórias” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.93).

Da mesma forma, na *Odisseia*, Ulisses escapa da ira do Ciclope (cegado pela estaca), colocando-se debaixo de uma ovelha para sair da caverna. Para Girard, tanto em Gênesis (Esaú e Jacó) como na *Odisseia* (Ulisses e o Ciclope) está presente a violência latente. “Nos dois casos, no momento crucial o animal é interposto entre a violência e o ser humano por ela visado. [...] O sacrifício sempre foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma ‘divindade’” (GIRARD, 1990, p.17).

No livro de Levíticos, no capítulo 16, 5-10 (O grande dia das expiações), há o bode expiatório, aquele que é destinado a *Azazel*, um demônio que habitava o deserto, de acordo com a crença dos antigos hebreus e cananeus. Sobre as vítimas são projetadas as tensões coletivas: ressentimentos e rivalidades. A imolação de uma vítima é para o grupo, para a sociedade, não para alguém em particular e o objetivo é proteger o grupo da violência gerada pelo próprio grupo (GIRARD, 1990). O sacrifício conciliava as vontades e reordenava o funcionamento da comunidade, contudo, a violência não foi eliminada, mas apenas ludibriada, uma vez que ela permaneceu latente. René Girard aprofunda o conceito de imolação da vítima referindo-se, na sua obra *A violência e o sagrado*, aos autores Godfrey Lienhardt e Victor Turner sobre seus escritos, especialmente *Divinity and Experience* e *The Drums of Affliction*, e reconhece “no sacrifício – estudado pelo primeiro entre os Dinka, pelo segundo entre os ndembu – uma verdadeira operação de transferência coletiva, efetuada à custa da vítima” (GIRARD, 1990, p.19). Esta operação relaciona-se “às tensões internas, aos rancores, às rivalidades e a todas as veleidades recíprocas de agressão no seio da comunidade” (GIRARD, 1990, p.19).

Logo, podemos ver que a função do sacrifício é real e que substituir a vítima é uma questão comunitária. De tal modo, a vítima expiatória é imolada para todos os integrantes do grupo e por eles. Assim, o sacrifício sacia o desejo de violentar, pois concentra sobre a vítima as sementes de discórdia dispersas por todos os lados.

A violência é intestina, visto que reúne todos os tipos de discórdia, conflitos, ciúmes e disputas entre um e outro ser humano. O ritual sacrificial dissolve tudo isso e traz de volta o entendimento e a unidade grupal, e o que vem na sequência do sacrifício depende dela. Isto posto, podemos afirmar que, uma vez que se aceite tais pressupostos, a maioria dos aspectos que compõem as relações humanas e seus

desdobramentos conflituosos encontram sentido no mecanismo do bode expiatório, inclusive as relações materiais e econômicas.¹¹⁸

Convém ressaltar que o mecanismo vitimário ocorre sob o desconhecimento (*méconnaissance*), considerado como pré-requisito para a substituição e imolação sacrificial. A marca fundamental do sacrifício é **obscurecer** o ciclo de violência presente no mecanismo vitimário, a saber: *crise mimética, rivalidade e a imolação de uma vítima*, para que a violência venha junto com a substituição, sem ser percebida. Se a violência aparecesse, não haveria rito e o bode expiatório perderia o sentido, pois o grupo toma consciência de que é um assassinato (coletivo).

Nos rituais, tanto do mundo judaico quanto da antiguidade clássica, os animais são sempre vítimas. Em sistemas rituais diferentes desses, há a substituição de pessoas por outras, como nos mitos gregos, por exemplo. Nas substituições vitimárias de uma pessoa por outra, existem características comuns para a escolha: *a fragilidade e a vulnerabilidade*. Para que isso aconteça, é preciso que a pessoa esteja fora, abaixo ou acima da sociedade: o miserável e o rei. A relação dos tipos de vítimas é bem heterogênea, pois são “os prisioneiros de guerra, os escravos, as crianças e os adolescentes solteiros, os indivíduos defeituosos e/ou a escória da sociedade, como o *pharmakós* grego” (GIRARD, 1990, p.24).

É interessante observar a figura do *pharmakós* grego. Na religião grega antiga, o “bode expiatório” era um escravo ou prisioneiro de guerra expulso da cidade, o qual era sacrificado em tempos de crise, guerras ou pestes para carregar os males que sobrevieram a cidade. Havia, também, o rito sacrificial do rei, algo muito curioso, aliás, para nossa compreensão moderna de realeza. Mas o elemento legitimador para tal é a figura do rei infrator, que desobedece às regras culturais. Ele é uma figura presente nos ritos sacrificiais, e seu castigo é severo, como Édipo, na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles.

É interessante observar que, para a forma mítica e ritual, era preciso fazer com que o rei merecesse sua condenação. De tal modo, as características pessoais são potencializadas, em particular as maléficas, para direcionar sobre o rei o contágio da

¹¹⁸ É verdade que quando os homens se desentendem, nem por isto o sol deixa de brilhar e a chuva cair, mas os campos são menos bem cultivados, com prejuízo das colheitas. [...] textos chineses [...] (Ch'uyü, II, 2). O livro dos ritos, afirma que os sacrifícios, a música, os castigos e as leis têm uma única finalidade: unir os corações e estabelecer a ordem. [...] O sacrifício institucionalizado baseia-se em efeitos bastante análogos à cólera de Ajax, embora sejam ordenados, canalizados e disciplinados pelo quadro imutável no qual foram fixados (GIRARD, 1990, p.20).

violência. A função real é, nesse contexto, a de uma vítima. A propósito disso, Girard afirma que há uma correspondência evidente de textos míticos africanos e a estória de Édipo Rei (GIRARD, 1990). Obtém-se aqui um *pharmakós* africano, além do *pharmakós* grego. No caso africano, o rei é uma figura peculiar diante da sociedade, por estar no centro dela, e não excluído, ou seja, ele, o rei 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).

Sobre a imolação de uma vítima, no amplo espaço da história, observam-se formas rituais diferentes. Uma delas, por exemplo, ocorria, em Roma, no Monte Tarpeu, local de aplicação de penas capitais, onde o condenado deveria lançar-se no despenhadeiro. Esta era uma forma paralela ao apedrejamento, sem envolvimento direto de alguém, mas sim de um grupo em que todos os membros exerciam a violência. Esta ideia amplia-se para o Estado, a instituição que possui o monopólio da violência e a aplica.

Para René Girard, os sistemas de punição modernos são também formas de dissimular a violência, aliviar, suavizar as tensões, sob a constatação de que os mecanismos de violência, presentes nas relações humanas desde os primórdios, sempre buscam devorar algo. A atitude que emerge é aquela de vingar-se. Essa atitude consiste numa sede insaciável e permanente que legitima atribuir a alguém a razão da tensão, do caos e da desordem.

Neste sentido, também as sociedades contemporâneas precisam lidar com a violência e a vingança, cujo papel é cumprido pelo Judiciário. Na origem da cultura, esse papel era exercido pelo sistema sacrificial.

3.1.2 Judiciário, Vingança e Sacrifício

Na obra *A violência e o sagrado* (1972), Rene Girard destaca a relação do judiciário com o sistema sacrificial, mostrando como o sacrifício foi substituído pela aplicação da lei, não eliminando a vingança, mas fragmentando-a e redirecionando-a nos limites legais.

O sistema sacrificial controlava a violência e possuía eficácia absoluta na exigência do sangue, pois havia necessidade da “vingança do sangue”. O sucesso do controle da violência dependia do fato de que o processo fosse o menos reconhecido possível, isto é, deveria aparecer como exigência das divindades.

Derramar o sangue de alguém, assassinar uma pessoa era fora da normalidade, tanto no contexto dos grupos sociais primitivos, bem como hoje. A resposta imediata ao derramamento do sangue de alguém era a vingança, ou seja, alguém próximo à vítima buscava reparação matando o assassino. Essa busca de vingança tendia a não ter fim, visto que cada um passava a retribuir com um assassinato, o assassinato anterior e instalava-se um processo que tendia ao infinito.

Desse modo, para Girard, a violência tendia a espalhar-se e envolvia a sociedade assim como uma doença envolve o equilíbrio de um corpo. Essa violência produzia reações entre os indivíduos com sérias consequências na vida dos grupos primitivos e sua sobrevivência ficava ameaçada. Por isso, a vingança era proibida em qualquer lugar, mas mesmo sendo proibida ela acontecia. Isso evidencia o quão absurdo era o assassinato, proibido, mas, uma vez que esse se realizava, exigia-se vingar a morte. “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” (GIRARD, 1990, p.27).¹¹⁹ Por isso é que não é suficiente o ser humano saber que a violência é um horror, para que este não a pratique e abandone as vinganças. É exatamente porque conhece, e muito bem, o que é a violência, é que a utiliza quando é atingido por ela. Girard explicita que: “Face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento do sangue do criminoso. Não há diferença nítida entre o ato que a vingança pune e a própria vingança” (GIRARD, 1990, p.27).

Isso mostra que a vingança era um círculo vicioso nas sociedades arcaicas, e o mecanismo vitimário a forma de concentrar e controlar a vingança pela imolação de uma vítima, interrompendo o ciclo de violência que a vingança desencadeava. Hoje, o sistema judiciário é quem controla e afasta a ameaça da vingança e a escalada da violência. “As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a *última palavra* da vingança” (GIRARD, 1990, p.28).

Observa-se, todavia, que nas sociedades primitivas não havia direito penal. O que contava era o sacrifício vitimário, que direcionava a agressividade para a vítima não reclamada por ninguém, e assim neutralizava-se a violência. O sacrifício vitimário

¹¹⁹ Forma paradoxal de compreensão dos grupos primitivos diante da gravidade de um assassinato, com derramamento de sangue. Só estaria equilibrada as relações entre os parentes e amigos daquele que foi assassinado, se o assassino tiver seu sangue derramado também, esse é o sentido presente na vingança. É de tal maneira grave que alguém derrame o sangue alheio, que o responsável não pode permanecer com seu próprio sangue, este também deve ser derramado.

era a satisfação do apetite da violência e sua função era não permitir que a violência se espalhasse entre os membros do grupo, impondo um meio de controle da vingança entre os homens.

No sistema judiciário, há uma renúncia à violência, na medida que se reconhece a responsabilidade jurídica em gerir a violência. Para Girard, os sacrifícios exerciam um papel preventivo nas sociedades que não tinham um sistema judiciário e eram ameaçadas pela vingança. Nessas sociedades, segundo ele,

[...] 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).

A função do judiciário¹²⁰ faz parte de nossa forma de viver que nos impede de perceber a diferença para as sociedades primevas. A prática jurídica, com suas leis, tem por finalidade acalmar os vitimados, controlar e diluir seu desejo de vingar-se. Em tese, o judiciário também previne, com o objetivo de não propagar a violência. Neste sentido, a ação do sistema judiciário desloca o interesse sobre culpado para a lei. Aquele que foi brutalmente prejudicado será satisfeito pela intervenção judiciária que reconhecerá sua vontade de reparação pelo “rito” da lei. O desafio dos sistemas de justiça modernos consiste em apaziguar os impulsos vingativos, sem despertar outros, e conter a expansão da violência. Por isso, temos, na atualidade, toda uma estrutura legislativa que define os moldes da vingança. Essa se dá de forma muito bem administrada e amortecida pelas penas previstas em lei.

Assim, a modernidade lida com o ímpeto vingativo dos vitimados. Os culpados são tratados como tais e a sede de vingança é saciada gradativamente. O sistema judiciário estabelece uma espécie de acordo com o prejudicado, sob os limites da lei, no qual acontece um diálogo sobre como exercer a vingança. O judiciário ouve o prejudicado, intima e interroga o acusado, analisa a infração à luz da lei, profere um julgamento e aplica uma sentença àquele que foi confirmada a culpa. Há uma ênfase sobre o culpado. Essa ênfase é aquilo que os grupos primitivos querem afastar via sacrifício. Para os grupos primitivos, não se pode dialogar com a possibilidade de vingança, porque ela é a porta para a escalada da violência.

¹²⁰ Mas a presença ou a ausência do sistema judiciário e dos ritos sacrificiais poderia distinguir as sociedades primitivas de um certo tipo de ‘civilização’ (GIRARD, 1990, p.32).

É preciso destacar também que o sistema judiciário transforma a vingança em uma técnica de cura e de prevenção da violência. Nesse sentido, a autoridade judiciária não representa nenhum indivíduo ou grupo, mas a lei. Na sua prática, o sistema judiciário deve estar a serviço de todos, e todos precisam submeter-se a ele. É nisso que reside sua eficácia. Mas nem por isso ele deixa também de ser opressivo, enquanto é libertador. Desta forma, o aparelho jurídico, por mais bem estruturado que seja, precisa dissimular a violência legal (sobre a qual tem exclusividade). Contudo, essa dissimulação é paradoxal porque o sistema judiciário usa também da violência.¹²¹ Para Girard, a violência é parte da vida humana e a característica das sociedades primitivas era agir diante dos ciclos de violência, que tinham a vingança como seu curso permanente e ameaçador.

Assim, vingar-se é uma sede que nunca se sacia, mas essa sede pôde ser controlada outrora, mediante sacrifícios, e é controlada hoje via sistemas judiciários. Os sacrifícios direcionavam as inclinações agressivas para as vítimas, reais ou não, que eram passíveis de receber a vingança, sem revidar com violência. Essa atitude acalmava os impulsos violentos, não extinguiu a violência, mas a controlava. Os sacrifícios eram essenciais para os tempos antigos, pois eram preventivos em relação à violência e era na prevenção que os rituais de sacrifício diferenciavam-se da moderna concepção curativa dos sistemas judiciários.¹²²

Logo, os procedimentos curativos também eram impregnados do religioso nas formas dos sacrifícios e no judiciário. Mas, como no sacrifício, o sistema judiciário carece de uma “sacralização” para ser aceito.¹²³ Constata-se, assim, que o religioso está na raiz do combate à violência, até mesmo quando se discute se Deus morreu. Toda discussão em torno da ideia da morte de Deus está ligada à pergunta sobre como conviver e lidar com a violência sem a divindade, sem a transcendência. Quem vai legitimar, apaziguar, prever e curar a violência? O ser humano não pode definir

¹²¹ “Realidade sinistra, um círculo vicioso do qual se pensava ter escapado, e que reafirma seu poder. Os procedimentos que permitem aos homens moderar suas violências são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência” (GIRARD, 1990, p.36).

¹²² Somente a transcendência do sistema efetivamente reconhecida 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).

¹²³ Assim como, em princípio, as vítimas são oferecidas à divindade e por ela aceitas, o sistema judiciário também se refere a uma teologia que garante a verdade de sua justiça. [...] Somente a transcendência do sistema efetivamente reconhecida por todos, independentemente das instituições que a concretizam, pode garantir sua eficácia preventiva ou curativa (GIRARD, 1990, p.37).

qual tipo de violência, é legítima ou não. Só um transcendente definirá: sacrifício e vingança, justiça e reparação.¹²⁴

Há que se mencionar, também, que a vingança, o sacrifício e as penas jurídicas têm relação com a violência indiferenciada, aquela que, independente das formas de contenção, sempre encontra meios para manifestar-se. Desse modo, “Lowie, em *Primitive Society*, referindo-se às reações coletivas ao ato de violência, menciona um fato curioso: [...] os chukchi frequentemente procuram evitar o confronto, imolando um membro da família” (GIRARD, 1990, p.38).

No contexto sacrificial, a substituição vitimária é a imolação de um não culpado pelo crime de outro que é culpado. Essa substituição é tentativa de separar culpa e castigo na mesma pessoa, dissolvendo a imitação da violência e o vai e vem de ações vingativas, que geraria uma das mais terríveis ameaças ao universo primitivo: a escalada da violência. Essa escalada da violência, temida pelos grupos primitivos, é a evidência da impossibilidade de eliminar a violência, visto que o ímpeto violento impede que um lado renuncie a dar o último golpe.

Os sistemas sacrificiais tentam diluir esse ímpeto violento, realizando atos que incluem o derramamento de sangue para que, de alguma forma, cesse o contágio mimético de repetir a violência, ou seja, pratica-se violência com o intuito de não se contaminar mais por ela. Assim, o sacrifício é outra violência, mas isto não é problema; o importante é que seja uma violência decisiva e terminal, mesmo sendo outra violência.

Outro dado importante a se observar é que o *idêntico* para os grupos primitivos é um problema: o fazer *igual* ao outro a violência recebida, a reciprocidade violenta. Por isso, era preciso colocar em prática uma violência que não fosse a representação da anterior. Era a complexa tarefa de dissimular uma violência que não tivesse ligação de precedência com nenhuma e não fosse sucedida por outra. Procurava-se extinguir a repetição do *idêntico* por meio de algo *diferente*. Havia pavor entre os primevos pela repetição das ações violentas, e esse temor é que permitia a estruturação dos tipos de castigos, penas e imolações sacrificiais. A solução dos Chukchi, por exemplo, de imolar um membro da família estava entre a prática da vingança, do sacrifício ou de alguma pena legal (GIRARD, 1990).

¹²⁴ Somente uma transcendência qualquer, que faça acreditar numa diferença entre o sacrifício e a vingança, ou entre o sistema judiciário e a vingança, pode *enganar* duravelmente a violência (GIRARD, 1990, p.38).

Para René Girard, o religioso domina a mentalidade e as demais dimensões das sociedades arcaicas, a quais têm a religião como fundamento de suas existências. Por isso, não é possível analisar a questão da violência nos grupos primitivos sem suspender a tendência moderna de restringir o religioso ao irracional e ao supersticioso.¹²⁵ Os rituais religiosos tinham relação direta com a pureza, impureza e todas as formas de contágio, inclusive as doenças. As sociedades primitivas sentiam-se ameaçadas pela escalada da violência e as precauções rituais contra a violência poderiam ser absurdas, mas não eram ilusórias. Um exemplo disso era a violência sob a ação sacrificial, que promovia uma *catarse* (purificação), uma purgação do contágio da violência recíproca. Nisso está o sentido da prevenção ritual, pois a noção de pureza e impureza abrange um universo bem mais amplo que as questões patológicas.

Para Girard, há, sim, nos grupos primitivos, um terror religioso e uma pré-ciência, os quais são complexos de serem analisados (GIRARD, 1990). Nesse contexto, a violência era uma realidade latente, alguns a reproduziam e outros a evitavam, mesmo que com violência (efeito mimético). Isto significa que as tentativas de controlar a violência, são também formas de fazê-la acontecer, “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).

Dessa forma, o sagrado encarregava-se de controlar a violência, pois tinha relação com tudo o que dominava os seres humanos. A religião sempre esteve presente nos sacrifícios e no sistema judiciário, mesmo que o raciocínio atual restrinja o religioso ao irracional. Os sacrifícios e o sistema judiciário respondem a uma pergunta: quem vai legitimar, apaziguar, prever e curar a violência? Sem dúvida, esta é a razão dos sistemas sacrificiais e judiciais.

Cabe ressaltar ainda que uma forma de apaziguar a violência era a crença na diferença entre sacrifício e vingança ou sistema judiciário e vingança. O que acalmava

¹²⁵ Portanto, o religioso está longe de ser “inútil”. Ele desumaniza a violência, subtrai o homem à sua violência a fim de protegê-lo dela, transformando-a em uma ameaça transcendente e sempre presente, que exige ser apaziguada tanto por meio de ritos apropriados quanto de uma conduta modesta e prudente. O religioso liberta verdadeiramente a humanidade, pois livra os homens das suspeitas que os envenenariam caso recordassem da crise tal como ocorreu na realidade. [...] Para que a violência acabe por se calar, para que haja uma última palavra da violência e para que ela seja julgada divina, é preciso que o segredo de sua eficácia permaneça inviolado, que o mecanismo da unanimidade conserve-se ignorado (GIRARD, 1990, p.172).

a resposta violenta a um ato criminoso era a oposição de um outro ato, o qual não poderia ser idêntico à vingança que alguém ou um grupo desejasse e não pudesse ser totalmente diferente, pois se ao violento faz-se violência essa contamina o todo das relações. Por certo, “a violência tem extraordinários efeitos *miméticos*, tanto diretos e positivos quanto indiretos e negativos” (GIRARD, 1990, p.45).

Além disso, “é a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado” (GIRARD, 1990, p.46). O religioso nos grupos primitivos tinha mais meios para conter os fenômenos estranhos do que compreendê-los. O importante era saber observar, conhecer a regularidade, prever o que aconteceria, para agir e prevenir.

Desse modo, os grupos primitivos e a sociedade moderna possuem a mesma dificuldade para com a violência: controlá-la ou mesmo articular um meio de evitar sua propagação, de “curar” os homens de sua sede de vingança, de agredir mais e mais. Nos sacrifícios, aquilo que parece ser irracional tem uma lógica fundamental. O primordial é colocar em prática uma violência do tipo diferente daquela que exige vingança, tão diferente que ponha fim, liquide as represálias e as perseguições geradas no ato criminoso primeiro a fim de entender como a violência é parte essencial do sagrado.¹²⁶

Portanto, conectado ao tema geral da violência, está o tema sexualidade, considerado como elemento fundamental do desejo humano. A sexualidade constitui um fato essencial no tocante ao estabelecimento e vivência das relações humanas.

3.1.3 Sexualidade e Violência

René Girard não tratou especificamente em seus textos sobre a violência de gênero. No entanto, os conceitos sobre desejo mimético e bode expiatório podem ser referenciais para se entender a sacralização da violência contra as mulheres na sociedade patriarcal machista nos tempos modernos. Nesse sentido, é fundamental compreender a relação entre violência e sexualidade nas religiões.

Com o intuito de compreender essa relação, é fundamental estabelecer o significado de sexualidade atribuído por Girard às religiões. Para muitas religiões, a

¹²⁶ 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 *Cíclope* 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.47-48).

sexualidade é comportamento, desejo, imitação e violências. Representa, ao mesmo tempo, sequestro de mulheres, estupro, sadismos etc., que geram conflitos, doenças, quebra de regras e preceitos. A sexualidade envolve as pessoas em tensões, sofrimentos, dores, parto difícil, morte da criança e da mãe. E, mais, o espanto diante do sangue na menstruação. Observa-se que:

O fato de que os órgãos sexuais da mulher sejam o lugar de uma efusão periódica de sangue sempre impressionou fortemente os homens de todas as partes do mundo, pois eles parecem confirmar a afinidade, a seu ver manifesta, entre a sexualidade e as mais diversas formas da violência, todas elas também suscetíveis de provocar efusões de sangue (GIRARD, 1990, p.50).

Da mesma forma, o impulso sexual e a violência são muito próximos. Logo, violência e sexualidade são energias que, contidas, desordenam da mesma forma que a violência. O desejo sexual migra para formas de substituição quando aquilo que ele deseja não é possível obter, avançando sobre diferentes meios de substituição. O desejo sexual é energia que, se for acumulada, causa problemas se não encontrar vazão (GIRARD, 1990).

Dessa forma, as doenças, as desavenças e as tensões da sexualidade são todos aspectos impuros da forma de convivência que despertam perigo e preocupação nos grupos primitivos. Assim sendo, é possível entender a função e o símbolo do sangue.¹²⁷ Por isso, para estas situações, é necessária a prevenção. Se os ritos tinham o papel de dissipar, purificar e enganar toda violência possível, “a função do ritual é ‘purificar’ a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas” (GIRARD, 1990, p.52).

Esse autor assegura que, nas tragédias gregas, os ritos sacrificiais eram também passíveis de fracasso, de perderem seu efeito e entravam em crise.

3.2 O SACRIFÍCIO E A TRAGÉDIA GREGA

Na teoria girardiana sobre o sacrifício, à luz da teoria mimética, a comunidade ou grupo assume um papel fundamental na reprodução da violência. O sacrifício, todavia, nem sempre se adapta às condições novas dos contextos sociais dos grupos

¹²⁷ O sangue pode literalmente evidenciar o fato de que uma 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 aquilo que os apazigua e que os faz reviver (GIRARD, 1990, p.52).

e das religiões. “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).

Para Girard, a mitologia grega é uma fonte literária rica para se verificar a legitimação da violência. Para ele, os mitos justificam os sacrifícios, mostram razões suficientes para se levar alguém ao sacrifício ou a expulsão de um grupo. Mas a *tragédia grega* traz as evidências da crise sacrificial, da ineficiência dos sacrifícios, de como seu efeito sobre a comunidade nem sempre é eficaz.

Um registro da crise sacrificial entre os gregos está na narrativa *A loucura de Hércules*, de Eurípedes. Vejamos:

Hércules retorna ao lar após o cumprimento de seus trabalhos. Ele descobre sua mulher e seus filhos nas mãos do usurpador Lico, que se prepara para sacrificá-los. Hércules mata Lico. Após esta última violência, cometida no interior da cidade, o herói precisa mais do que nunca purificar-se, e prepara-se para oferecer um sacrifício. Sua mulher e seus filhos estão a seu lado. Subitamente, imagina reconhecer neles inimigos antigos ou recentes e, cedendo a um impulso demente, *sacrifica* todos. O drama é apresentado como a obra de Lyssa, a deusa da Loucura enviada por outras duas deusas, Íris e Hera, que odeiam o herói (GIRARD, 1990, p.56).

Diante disso, compreende-se que a violência ritual não cumpriu seu efeito, pois Hércules necessitava para salvar sua família matar o usurpador Lico, depois purificar-se, mas subitamente, durante a purificação, sacrifica a mulher e os filhos. Observa-se que não houve diferença entre violência sacrificial e não-sacrificial. Nisso Girard constata que o sacrifício nem sempre expurga a violência para fora do grupo. O rito sacrificial não cumpriu seu dever, ao contrário, acelerou a escalada de violência, pois “as criaturas que deveriam ser protegidas pelo sacrifício tornam-se vítimas” (GIRARD, 1990, p.57).

Como visto, o objetivo da ação sacrificial consistia em tornar a violência simbólica pela imolação e devolver o ímpeto vingativo dissimulado, quando isso não ocorria desencadeava-se a crise sacrificial. Outros exemplos da literatura grega trágica, que ilustram o fracasso do sacrifício, são o episódio da *túnica de Nesso*¹²⁸ e

¹²⁸ A túnica de Nesso faz parte do mito de Djanira, a personagem raptada por Nesso, um centauro, Heracles 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 Heracles apaixonou-se por outra mulher, Djanira mergulha uma túnica na poção e coloca no marido, quando ele veste a túnica esta fica em chamas e ele não a consegue remover (EDINGER, 2005, p.57).

as peças de *As traquínicas*¹²⁹, de Sófocles (GIRARD, 1990). A partir do momento que o sacrifício constitui-se como uma ação social, conseqüentemente seus efeitos também são sociais. Desse modo, a ineficácia do sacrifício não ficava limitada aos personagens da ação ritual, mas afetava o grupo todo.

Diante do enfraquecimento da eficácia sacrificial, a religião é relativizada pelos filósofos pré-socráticos, como é possível 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. [...] 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).

Assim, entende-se que o fragmento de Heráclito evidencia a ineficácia dos sacrifícios e o enfraquecimento do religioso sacrificial e das relações humanas fundamentadas nele. Cabe ressaltar que: “os historiadores concordam em situar a tragédia grega em um período de transição entre uma ordem religiosa arcaica e uma ordem mais ‘moderna’, estatal e judiciária, que vai sucedê-la” (GIRARD, 1990, p.59). No que tange à crise sacrificial e à perda de eficácia dos sacrifícios, podemos lembrar aqui essa mesma conjuntura em alguns textos da proféticos da Sagrada Escritura.

Ademais, na literatura grega, como em *A loucura de Hércules*, *Ifigênia*, *Táurida*, *As Bacantes*, os dramas vividos pelos personagens são “apenas a ponta do *iceberg*, o que está em jogo é a sorte de toda comunidade” (GIRARD, 1990, p.61). Outrossim, o efeito da crise sacrificial aparece expresso na linguagem das *tragédias*; aqui cada violência desperta outro ciclo de rivalidades, ou seja, a *violência purificadora dos sacrifícios já não purifica mais*. De tal forma, a tragédia é o prolongamento da violência física, da violência anterior à toda relação social ordenada; é a tentativa de equilibrar a balança: a da violência recíproca, aquilo que se colocava em um dos pratos precisava aparecer no outro. É importante dispor, neste ponto, que:

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 Estíoles em *As fenícias* [...] Polinice perde sua lança e Etéocles perde a sua; Polinice é ferido, Etéocles também. Cada nova violência provoca um desequilíbrio que poderia parecer decisivo até que a resposta venha não somente reerguê-lo,

¹²⁹ Na 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.

mas criar um desequilíbrio simétrico em sentido inverso (GIRARD, 1990, p.62).

Segundo Girard (1990), a tragédia grega apresenta claros indícios da desregulação do sistema sacrificial. A violência unida ao sagrado não tem mais seu efeito catalizador e, ao invés de expulsar a violência, faz com que ela multiplique-se como vimos em *A loucura de Hércules*. Esse multiplicar-se da violência de todos contra todos e a ineficiência dos sacrifícios em apaziguar as rivalidades sinalizam a perda das diferenças, a indiferenciação de hierarquia, os valores e a diluição das categorias culturais.

3.3 DIFERENÇA, INDIFERENÇA E CATEGORIAS DILUÍDAS

A crise sacrificial é, para Girard, o momento mais forte do processo de alteração das diferenças e das marcas que davam legitimidade a cultura. Essas diferenças são as atribuições de cada indivíduo, segundo sua origem familiar, sua atividade profissional e seus conhecimentos, bem como os papéis sociais do homem e da mulher, distribuídos em categorias próprias. Tanto as diferenças quanto as categorias, nos grupos primitivos, eram fundamentais para o ordenamento social e, por isso, mantidas e reconhecidas como a essência do grupo social, porque delimitam o que cada indivíduo pode ou não fazer. Quando essas diferenças são, de alguma forma, quebradas e influenciam a ação sacrificial dos ritos religiosos, estes perdem a eficácia. Desse modo, tem-se que a crise sacrificial é um processo de indiferenciação e diluição de categorias.

A *tragédia grega* mostra as rivalidades e a mimésis (imitação) violentas nas disputas. Extinguem-se as diferenças e todos empenham-se em revidar, como aparece em *Alceste*¹³⁰ de Eurípedes e em *Édipo Rei*¹³¹ de Sófocles. “A crise sacrificial,

¹³⁰ 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).

¹³¹ 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

ou seja, a perda do sacrifício, é perda da diferença entre violência impura e purificadora” (GIRARD, 1990, p.67). A tragédia é a continuidade dos conflitos, das disputas sem fim, por ações violentas preventivas.¹³² Essa violência aparece quando se desestruturam tanto a crença de um grupo como quando a imparcialidade perde a credibilidade, como por exemplo em *Édipo Rei* e em *As Fenícias*, de Eurípedes. Os autores das tragédias “apresentam personagens às voltas com uma mecânica da violência tão implacável, que se torna impossível o menor julgamento de valor, ou qualquer distinção, simplista ou sutil, entre os ‘bons’ e os ‘maus’” (GIRARD, 1990, p.65).

A loucura de Hércules apresenta a “ironia do destino”: a vontade terrível de eliminar seu inimigo levou-o a sacrificar a família. Tão envolto estava Hércules na rivalidade que suas ações atingiram os seus. Ele mimetizou suas atitudes e expandiu a violência de seu combate contra seus adversários. Os efeitos da escalada da violência levaram-no à indiferenciação, logo, não havia mais distinção entre os inimigos e a família. Em *Édipo Rei*, as suas falas e atitudes são iguais a de seu pai. “No seio do mito edipiano, tal como é interpretado por Sófocles, todas as relações masculinas são relações de violência recíproca” (GIRARD, 1990, p.66).

As *tragédias* têm estratégias comuns, visto que elas buscam sempre um objetivo: destruir um inimigo. Os traços comuns às narrativas trágicas mostram a crise sacrificial e evidenciam o fim dos sacrifícios e da diferença da violência pura e impura. Convém mencionar que a pura é a violência gerenciada pelo rito sacrificial e a impura é a contagiosa, que os indivíduos espalham, imitando uns aos outros nas ações violentas. No controle da violência, faz-se necessário que a impura não se espalhe e que seja canalizada para a violência pura, que é controlada pelos rituais, uma vez que a outra ameaça a comunidade e até os ritos sacrificiais. Por isso, manter as diferenças e as categorias sociais em um grupo é indispensável, pois “quando se perde esta diferença, não há mais purificação possível e a violência impura, contagiosa, ou seja, recíproca, alastra-se pela comunidade” (GIRARD, 1990, p.67).

Logo, a *crise sacrificial* é uma *crise das diferenças*. É uma crise do ordenamento social, da *ordem cultural* e das diferenças que fixavam a identidade dos membros de

pai para casar-se com sua mãe. Neste momento, um mensageiro revela que Édipo tem pais adotivos. Então ele descobre que é filho de sua esposa Jocasta e que matou Laio, seu pai, em uma de suas viagens (SÓFOCLES, 2010. p.143).

¹³² A tragédia é o equilíbrio de uma balança: não a da justiça, mas a da violência. Nada do que se encontra em um dos pratos deixa de aparecer imediatamente no outro (GIRARD, 1990, p.63).

um grupo, pois é nas diferenças que os indivíduos posicionam-se socialmente uns em relação aos outros. O sacrifício, sem o seu efeito agregador, desagrega o grupo, e a vingança ressurgue. A decomposição da ação sacrificial abre espaço para a quebra da ordem cultural. “As instituições perdem a vitalidade; a armação da sociedade desmorona e se dissolve; inicialmente lenta, a erosão de todos os valores precipita-se; toda a cultura ameaça desabar” (GIRARD, 1990, p.67). Portanto, a crise dos sacrifícios era uma crise religiosa. No momento em que os sacrifícios sofreram descrédito, a harmonia comunitária ficou ameaçada. É a crise das diferenças, diluindo as categorias sociais de convivência, como as hierarquias, por exemplo.

Na perspectiva moderna, Girard indica William Shakespeare¹³³ como referência para reflexão sobre hierarquia. Em *A violência e o sagrado* (1972), cita o próprio Shakespeare como referência para o tema: “Quando a hierarquia, que serve de escada para todos os altos propósitos, é abalada, vê-se padecer o empreendimento humano” (SHAKESPEARE. 1969, p.77, apud GIRARD, 1990, p.70). Também apresenta exemplos que incidem sobre as relações sociais:

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! (SHAKESPEARE, 1969, p.77 apud GIRARD, 1990, p.70).

O próprio Shakespeare, afirma Girard, recorre à imagem do Dilúvio, como metáfora, para indicar que as coisas liquefazem-se e que o universo, tido por sólido, pode desmanchar-se, mostrando que, no livro de Gênesis, há indicação de indiferenciação, resultado da crise sacrificial (GIRARD, 1990).

Para Girard, nos grupos primevos e na tragédia grega, há princípios importantes: o *ordenamento*, a *paz* e a *fertilidade*, cujas bases estão nas diferenças culturais. A perda das diferenças tornava-se a causa das rivalidades. Era a desculpa para a violência, uma vez que não precisava mais respeitar as diferenças, pois cada um buscava alcançar o que queria pelo uso da força, instalando-se a violência recíproca.¹³⁴ A anulação das diferenças, outrora mantidas pelo sacrifício e pelos elementos culturais, resulta na ausência da compreensão do certo e do errado.

¹³³ René Girard publicou, em 1991, o livro *Shakespeare: teatro da inveja*.

¹³⁴ *Degree, gradus* é o princípio de qualquer ordem natural e cultural (GIRARD, 1990, p.69). *Degree*, do inglês, significa grau. E *gradus*, do latim, graus.

Um exemplo contemporâneo de escalada da violência mediante a crise sacrificial é a experiência descrita na obra *Povo da Floresta*, de Jules Henry¹³⁵, fruto de contato do autor com os Caingangues no Estado de Santa Catarina. Jules foi um etnólogo e viveu com os nativos, quando estes passaram a residir em um novo território. Ele percebeu nesse processo de transição os traços de uma crise sacrificial: o *blood feud* (hostilidade de sangue), os conflitos e vinganças entre membros de uma família, ou de um clã. Ocorria reiteradamente a “*vendetta*”¹³⁶, a sina de vingança e por consequência o derramamento de sangue.¹³⁷

Depreende-se da descrição da experiência vivida por Henry que a situação dos nativos era a expressão da violência em um conjunto mais amplo: nos inimigos externos, naqueles que se diferenciavam do grupo nos usos e costumes, nas outras tribos, nos não nativos, nos seres míticos e espíritos malignos. A crise sacrificial estava situada na desregulação de como os caingangues lidavam com os temores reais ou imaginários. Assim, esses direcionavam a tensão para dentro dos próprios clãs, colocando em perigo a própria estrutura de funcionamento da tribo. Diante disso, as leis, interditos e categorias sociais, bem como os ritos próprios do grupo não conseguiam mais administrar a tensão e rivalidade que brotava entre as pessoas.

O relato sobre os Caingangues pode comparar-se com as narrativas da tragédia grega e seus personagens. Uma vez que os “assassinos caingangues assemelham-se aos personagens da tragédia grega, prisioneiros de uma verdadeira lei natural cujos efeitos não podem ser interrompidos uma vez que tenha sido desencadeada” (HENRY, 1964, p.53 apud GIRARD, 1990, p.75)

Outro exemplo que nos ajuda a ilustrar a ideia da perda das diferenças é o nascimento de gêmeos. Segundo Girard, na realidade das pequenas sociedades primitivas, a questão dos gêmeos constituía um fato que destoava da normalidade: um bebê apenas era esperado, contudo nasciam dois, por isso “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

¹³⁵ Jules Henry (1904-1969), antropólogo estadunidense que, a partir de 1937, iniciou experiências de observação junto a grupos nativos da América de Sul, resultando em várias produções literárias sobre estes grupos, dentre eles os índios cainguanques no Brasil.

¹³⁶ Vendetta são ações e reações sequenciais de vingança durante um longo período, cujos autores insistem na busca de justiça e reparo por danos e prejuízos provocados por outras pessoas ou grupos.

¹³⁷ A vendeta caingangue retém algo de “sacrificial”. Representa um esforço cada vez mais violento, e, portanto, cada vez mais infrutífero, de reter a “boa” violência, que ordena e protege (GIRARD, 1990, p.72).

sagacidade dos etnólogos” (GIRARD, 1990, p.77). Este fato constitui para essas sociedades um aviso de que algo está anormal, que a ordem e as diferenças estabelecidas, a de nascer apenas uma criança, está sendo alterada, e isto é perigoso.

Compreende-se, então, que os gêmeos representavam impureza trazida para dentro do grupo. “Não é absurdo pensar, como fazem por exemplo os *nyakyusa*, que os pais de gêmeos estão desde o início contaminados com a violência maléfica: foram eles próprios que a geraram” (GIRARD, 1990, p.78). Por isso, os gêmeos eram uma ameaça e significavam desordem e doenças; surgia uma confusão diante da quebra do normal (uma criança nasce), isso tensionava e desarmonizava a convivência do grupo, “as forças naturais e as doenças nunca são distinguidas da confusão violenta no seio da comunidade” (GIRARD, 1990, p.79). Desse modo, os grupos primitivos entendiam que a violência estava situada além das atitudes humanas, ou seja, tinha uma origem “oculta”; era identificada como exterior às relações humanas, por isso, recebia um tratamento sobrenatural.

Desse modo, na eficácia dos sacrifícios, a crise era compreendida como um ataque da violência, que possuía um caráter sobrenatural. No caso dos gêmeos, seu nascimento era um aviso dessa ofensiva violenta, de que os ritos sacrificiais não davam mais conta de regular a vida social.

Na crise sacrificial, há também os *conflitos fraternos* e o *fratricídio*, como nos relatos de “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). Nos mitos e nas tragédias, a inimizade entre irmãos indica a presença da crise dos sacrifícios e é dessimbolização. Os gêmeos representavam a violência, e o conflito fraterno constituía a própria expressão dela. É a “simetria conflitual” que conceitua a relação dos irmãos inimigos, traço característico das narrativas míticas e trágicas, incluindo textos bíblicos.

Neste sentido, segundo Girard, a mitologia tinha o papel de legitimar dissimular e obscurecer a violência. A tragédia, contudo, revela o processo violento das narrativas míticas, e “o poeta sopra sobre as cinzas frias da crise sacrificial; ele solda novamente os fragmentos esparsos da reciprocidade defunta, reequilibrando aquilo que as significações míticas desequilibram” (GIRARD, 1990, p.86-87).

No livro *A violência e o sagrado*, capítulo 3, *Édipo e a Vítima Expiatória*, René Girard apresenta uma análise sobre o tema da crise dos sacrifícios. Édipo, como já enfatizamos, é acusado pelos males que sobrevieram a cidade, por ele ter matado o

pai (parricídio) e casado com a mãe (incesto). O parricídio, o fato de Édipo ter assassinado o pai Laio, é a representação da violência instalada entre pai e filho, a *reciprocidade violenta* explicitada na tragédia. Já o incesto, ter casado com a mãe Jocasta, é o sinal da conclusão de um processo de *indiferenciação* violenta. “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).

Então, é possível verificar que em *Édipo Rei* a peste tem relação com a perda das diferenças. A peste é a *crise sacrificial*, e o incesto e o parricídio são a *dissolução das diferenças*. Na cosmovisão grega, Édipo é responsável pela peste e deve fazer algo. Delineia-se, nessa obrigação do rei Édipo, a figura do bode expiatório, quando ele não consegue resolver o problema (peste) e o grupo une-se contra ele.

Na peste um único aspecto é ressaltado: o caráter coletivo do desastre, o contágio universal; a violência e a não-diferença são eliminadas. No parricídio e no incesto, pelo contrário, a violência e a não-diferença encontram-se amplificadas e concentradas em grau máximo, mas em um só indivíduo; desta vez, é a dimensão coletiva que foi eliminada. Tanto por detrás do parricídio e do incesto quanto da peste, encontramos a mesma coisa – uma dissimulação da crise sacrificial (GIRARD, 1990, p.102).

Édipo está no centro do problema, a peste, que, segundo a narrativa, é causada por ele, uma vez que matou o pai e casou-se com a mãe. Tendo em vista que é o causador, é ele também que deve trazer a solução, ou seja, um culpado pela peste foi identificado (Édipo) porque agiu mal (parricídio e incesto) e pôde resolver o problema. Neste sentido, vemos aquilo que Girard destaca sobre a mitologia: “O mito substitui a violência recíproca, espalhada em toda parte, pela formidável transgressão de um indivíduo único. Édipo não é culpado no sentido moderno, mas ele é responsável pelas desgraças da cidade” (GIRARD, 1990, p.102). Ele ocupa o exato papel de um bode expiatório.

Para Girard, Édipo é o exemplo da *unanimidade violenta*, essencial nas religiões primitivas, mas, também nele, a tragédia grega mostra a ineficácia dos sacrifícios, a suspensão das diferenças, que organizam a cultura, e o processo de indiferenciação, que culmina com a violência recíproca. Uma vez diluídas as categorias, que organizam a sociedade sobre o controle sacrificial, temos a escalada da violência. O sacrifício situa-se no processo de formulação da cultura e manutenção dela, cujos fundamentos estão nas narrativas míticas e nas ações rituais.

3.4 OS MITOS E OS RITOS

Os fundamentos dos ritos sacrificiais são identificados a partir daquilo que as narrativas míticas indicam. Eles são a configuração religiosa primitiva e remetem a uma experiência primeira. O sacrifício é uma experiência fundante, e o mistério, por trás dos rituais de imolação, remete aos acontecimentos originais marcados por um *assassinato fundador*. “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).

Para Girard, o religioso mítico está na origem das sociedades primitivas. Ele é o campo que a ciência moderna mais tem dificuldade em atribuir um papel específico, principalmente diante do *mecanismo da vítima expiatória*. Nos grupos primitivos, o religioso tinha por função “manter a violência fora da comunidade” (GIRARD, 1990, p.121). Além do mais, a religião primitiva organizava-se ao redor da contenção da violência, ou seja, por uma *violência fundadora*. Os ritos eram a repetição do linchamento primeiro, do assassinato fundador, que reunificava a comunidade, como no *pharmakós* grego, por exemplo. Desse modo, a vítima atraía sobre si toda violência, considerada ruim, maléfica, e essa mesma violência, por meio da imolação da vítima, tornava-se benéfica, trazia a paz e a fecundidade ao grupo e, no caso grego, o termo *pharmakós* refere-se tanto ao veneno como ao seu antídoto.

Assim, os sacrifícios são a repetição e a imitação da violência coletiva; no ritual, repete-se e imita-se aquilo que está no desejo comum: exercer a violência. Dessa forma, os sacrifícios fazem um controle da escalada da violência, liberando-a, deixando que aconteça nos limites de um rito de imolação. A violência coletiva é contida sobre o arrimo dos ritos, como se todos de um grupo entregassem sua violência para um administrador e esse, pela instituição sacrificial, autorizasse a cada indivíduo, através da ação ritual, a exercer sua agressividade dentro de um controle institucional.

Em vista disso, os sacrifícios simbolizam o caráter do “todos juntos” no apaziguamento da violência e na imolação das vítimas. Esta participação é possível ser verificada nos ritos sacrificiais de determinados povos como, por exemplo, pisotear o animal entre os *dinkas*; Ulisses, com os companheiros que cravam a estaca no olho do ciclope; os *ngadju-dayak* de Bornéu, que pisoteiam a tumba do escravo sacrificado. Todavia, os ritos sacrificiais eram efetivos se conseguissem aliviar as tensões

comunitárias e o desejo de vingança presentes no grupo fossem satisfeitos, sem que houvesse o prejuízo de uma violência recíproca, ou seja, o sacrifício era útil se não permitisse haver novas violências entre as pessoas. Diante disso, é viável pensar que:

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.133, grifos nossos).

Assim sendo, a violência ruim, maléfica e cruel, nos ritos sacrificiais, transforma-se num valor que aparece no restabelecimento da ordem e na paz após a imolação da vítima. Vale ressaltar que: “É no interior de uma breve e aterrorizante ‘união dos contrários’ que a comunidade torna-se novamente unânime” (GIRARD, 1990, p.147), ou seja, a violência é ruim porque desagrega e ameaça, mas também é boa se, por meio dela, for restabelecida a harmonia no grupo.

3.4.1 Édipo Rei e o Mecanismo Vitimário

Voltando ao exemplo da tragédia grega, em *Édipo Rei*, as pessoas miram um responsável pelo caos sob um impulso unificado, tenso e odioso, para resolver uma situação de desordem (a peste). As pessoas uniformizam-se na busca de uma solução rápida. Assim, cada um é a duplicação (*duplo*) do ímpeto violento do outro arremetido, que se direciona sobre alguém. Uma pessoa é dupla (gêmea) da outra na violência, e a incapacidade e a dúvida de cada um sobre como lidar com a peste induz de imediato na condenação de alguém. Quem é esse alguém? Aquele que deveria saber como agir, no caso da peste, o rei.

Percebe-se entre aqueles que acusam Édipo uma certeza, a de que algo precisava ser feito diante da desordem que um acontecimento (a peste) produziu. Instaure-se entre os habitantes de Tebas uma força coletiva poderosa, um ciclo de imitação do desejo de encontrar a solução para peste, de encontrar alguém que a solucione, ou alguém que seja responsabilizado pela peste. Girard vê, nas pessoas que se imitam na vontade de uma solução, na identificação dela, na busca de alguém que resolva ou simplesmente na identificação de um culpado, a evidência do ciclo mimético da violência.

Além do mais, salientamos que o ciclo mimético extingue as diferenças, todavia, o ódio aumenta em cada um, transborda para uma escalada de violência coletiva, para julgamentos sumários e linchamentos. O rancor e o mal-estar presentes em inúmeros indivíduos passam a centralizar-se sobre um indivíduo (a *vítima expiatória*). Percebe-se, com isso, que “qualquer comunidade às voltas com a violência, ou oprimida por uma desgraça qualquer, irá se lançar, de bom grado, em uma caça cega ao ‘bode expiatório’” (GIRARD, 1990, p.105). Dessa maneira, há uma natureza imitativa (mimética) na violência que impede que ela simplesmente desapareça depois de despertada em uma sociedade. Logo, não basta apenas a não-violência por parte dos outros indivíduos que não se envolveram com a turba violenta.

Outrossim, é importante verificar que eleger uma vítima é eficiente porque evita que os envolvidos no ciclo mimético da violência reconheçam suas próprias violências. Nos agrupamentos primitivos, a compreensão sobre a violência é que ela é algo exterior e foi tratada como algo misterioso, de caráter sagrado, que causava espanto. Isto se devia à experiência humana e a diferentes fatos como os feitos da natureza e as patologias. Esses fatos afetavam as pessoas e a sua compreensão da realidade.

Neste sentido, Girard acredita que os processos históricos de obscurecimento de dissimulação da violência em qualquer nível podem ser o meio que permitiu às sociedades humanas existirem. No caso de Édipo, tratava-se de curar a cidade e recolocar a ordem. E, ainda, era exigido apontar um culpado e expulsá-lo, pois era ele que contaminava e produzia a violência e o desentendimento. A comunidade queria viver em harmonia, todavia, no entendimento coletivo, havia alguém que atrapalhava seu funcionamento. Diante disso, cabe dizer que cada um tinha suas próprias limitações pessoais e sua parcela de culpa. Era preciso, porém, algo “claro e simples” para resolver a situação. Édipo é assim, o *tema* da crise, o ponto, e precisa ser destruído, execrado; ele é, para Tebas, a vítima expiatória eleita para o sacrifício.

Na imolação, execração ou expulsão de uma vítima, a violência sobre ela fazia cessar a violência, que se multiplicava, e essa compreensão atribuía-lhe um caráter transcendental à vítima. Ela é quem faz com que a violência, de recíproca passe a ser unânime, sendo a vítima primeiro má e depois boa. “Édipo é inicialmente maléfico e em seguida benéfico. [...] Produtor de violência e desordem [...], o herói aparece como uma espécie de redentor assim que é eliminado, o que sempre ocorre por meio da violência” (GIRARD, 1990, p.113).

Vale destacar que o que de fato permanece no ciclo mimético da violência são as características de uma mesma estratégia: *eleger una víctima, para ser expiada*. Girard lembra que, nas narrativas míticas, os personagens (heróis) sempre atraem para si a violência, que está contagiando o grupo e que precederá o reordenamento coletivo, após a imolação deles.

Diante disso, os mitos apontam para os rituais que, via sacrifício, acabavam com o ciclo de violência estabelecido pelo grupo e repetido. O rito fazia de novo o assassinato fundador, que fez o desentendimento do grupo terminar. Terminada a desordem, recompôs-se a unidade da tribo, a vítima *expiou* (reparou, reconciliou) toda desagregação surgida da turba de violência, ou seja, é a repetição de um “linchamento fundador”.¹³⁸

Já vimos que a violência era em primeiro lugar ruim, *todos contra todos*, mas, no ritual, ela tornava-se boa, pois manifestava-se sobre um só: a vítima. Em alguns casos, antes da vítima ser imolada, a descarga da violência era fundamental. Por exemplo, entre os *dinkas*, nas vociferações, nas maldições lançadas sobre ela, ou seja, o paroxismo (o momento mais intenso do sacrifício) dava-se nas injúrias, e não no derramamento do sangue. Mas as vítimas deveriam ser castigadas. Primeiramente, eram hostilizadas e desprezadas e só depois ganhavam veneração religiosa. Essa mudança representava a pacificação grupal e a certeza da catarse realizada. Dessa maneira, “a passagem da violência maléfica a este bem supremo que são a ordem e a paz é quase instantânea; as duas faces opostas da experiência primordial são imediatamente superpostas” (GIRARD, 1990, p.147).

Para o autor, o sacrifício representava a repetição e a imitação da violência coletiva. Já o ritual, a liberação e controle da violência. Os membros do grupo conviviam com a atração e com a rejeição das suas origens e necessitavam voltar a elas para ter consciência que estavam revivendo o momento fundador de forma obscura e transcendental, pelos ritos sacrificiais. Esses ritos pacificavam e distraíam as forças do mal e só tinham êxito quando conseguiam controlar a violência, refazendo a violência com controle, sem que ela se alastrasse entre a comunidade. O rito sacrificial promovia um efeito catártico sobre o grupo.

¹³⁸ Realmente, ao lado de mitos onde o linchamento fundador é quase indecifrável, há outros em que sua presença é quase explicitamente reconhecida. [...] *pharmakós* [...] *katharma*, [...] infelizes para os sacrifícios deste tipo. Em caso de necessidade, ou seja, quando uma calamidade acontecia ou ameaçava acontecer na cidade – epidemia, carestia, invasão estrangeira, desavenças internas – havia sempre um *pharmakós* à disposição da coletividade (GIRARD, 1990, p.123).

Além disso, a catarse dependia do fator da unanimidade na condução e na realização do sacrifício, sendo essencial e obrigatório para os membros do grupo. Isso pode ser verificado no sacrifício dos *dinkas*, que “consiste muitas vezes em uma avalanche de todos os jovens que pisoteiam o animal, sufocando-o sob sua massa” (GIRARD, 1990, p.130). Essa ação ritual lembra o *sparagmós* dionisíaco, onde há a dilaceração da vítima pelo grupo. Também lembra Ulisses e os amigos cravando uma estaca no olho do Ciclope. Do mesmo modo, “entre os ngadju-dayak de Bornéu, por exemplo, há sacrifícios de escravos no final dos quais a vítima é enterrada ritualmente: todos os participantes devem pisotear a tumba” (GIRARD, 1990, p.131).

Dessa maneira, enquanto os efeitos positivos do sacrifício ritual permanecem no grupo, a saber: canalização da violência sobre um único indivíduo e a divinização da vítima (violência unânime e epifania religiosa), o sacrifício fará parte da estrutura social que regula o grupo. Ou seja, ritos sacrificiais, enquanto funcionarem satisfatoriamente, conseguem ordenar o grupo e serão, portanto, em sentido antropológico, uma instituição cultural. Recordemos que a violência, que surge sem previsão em meio à comunidade, tem características únicas e perigosas: é desagregadora e ameaça a sobrevivência coletiva. Neste contexto, a resposta é o sacrifício ritual diversificado em formas e sentidos. Esta diversificação encontra-se em alguns ritos sacrificiais como substituição dupla: a primeira substituição, a menos percebida, realiza-se no interior dos grupos, e seus membros em conflito são substituídos por uma única pessoa, a vítima *expiatória*, ou seja, a vítima é alguém que também pertence ao grupo; a segunda substituição, sobreposta à primeira, é quando a vítima apontada como culpada é substituída por outra que pode ser sacrificada, sem que sua morte traga problemas à comunidade. É a vítima, de fato (ritual), que provém de fora do grupo, ou caracterizada como tal.

Salienta-se que a missão complexa do sacrifício, diante do grupo, é produzir ritualmente e de forma unânime a violência, dando vazão ao ímpeto vingativo de modo que os indivíduos fiquem satisfeitos e não voltem a se digladiar. Deste modo, a permanência da ação ritual do sacrifício dependerá da condução que ela fizer da violência na sociedade em relação com os membros do grupo e com quem o lidera.

Assim sendo, o significado dos mitos¹³⁹ e dos ritos encontra-se na violência fundadora, e as práticas rituais são inúmeras dada a diversidade dos contextos culturais (GIRARD, 1990). Logo, os rituais reproduzem o mecanismo vitimário, face ao ciclo mimético da violência e os mitos são a narração do surgimento destes processos. No rito, decreta-se a morte da vítima, enquanto este garante que a vítima será imolada e não haverá o retorno da vítima sacrificial, e o mito convence da necessidade dessa imolação e de se produzir coletivamente uma experiência para reviver o assassinato fundador.¹⁴⁰

De tal modo, nas narrativas míticas, estão presentes três elementos: a **crise** de indiferenciação, a **sinalização** da vítima e a **expulsão/assassinato**. A crise de indiferenciação refere-se a toda quebra de normas, tabus e hierarquias, que geram um conflito, uma violência ou uma tensão social. As vítimas são sinalizadas como vilãs e sobre elas é colocado um sinal de anormalidade, entendido pelo grupo como a causa dos problemas e das desordens da comunidade. Para resolver a desarmonia do grupo, a vítima é expulsa ou sacrificada, tornando-se a salvadora do temível processo de desagregação do grupo, ou seja, torna-se o herói (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011). Observa-se que nas narrativas míticas não há ordem na descrição do tempo e na conexão de causas. Para Girard, isso é a prova da dissimulação da origem da cultura, ou seja, o mito esconde que a cultura é construída sobre a violência. A razão pela qual os mitos narram illogicamente suas histórias consiste em esconder aquilo que causa toda violência: o assassinato fundador.¹⁴¹ Desta forma, os rituais seriam os “fósseis culturais”, pois eles apontam para a violência ritualizada e defendida pelos mitos.

De acordo com Girard, os seres humanos, no contexto primitivo, dominado pelo mito e pelo rito, *fizeram funcionar* o mecanismo vitimário, muito mais do que

¹³⁹ Stefano Tomelleri preparou uma lista completa dos mitos usados pelo pensador francês em *René Girard. La Matrice Sociale della Violenza*. Milão, Franco Angeli, 1996, p.135-143 (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.179).

¹⁴⁰ Mas o rito tem como função essencial, e mesmo única, evitar o retorno da crise sacrificial. [...] O pensamento ritual está muito mais preparado do que nós próprios para admitir que o bem e o mal não são senão dois aspectos de uma mesma realidade, mas não lhe é possível admitir completamente este fato: [...] A diferença entre a violência e a não-violência não têm nada de arbitrário, nem de imaginário, mas os homens sempre constroem, ao menos parcialmente, uma diferença no seio da violência. É por esta razão que o rito é possível. O rito elege uma certa forma de violência como “boa” (GIRARD, 1990, p.148).

¹⁴¹ Acredito que essa causa é o assassinato fundador original, e os mitos fazem o que podem – inconscientemente a princípio, e depois com alguma consciência – para apagar os traços do bode expiatório (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.182).

propriamente o terem elaborado de forma sistemática, ou seja, no sentido exposto por Girard, não houve nos grupos primitivos uma “descoberta” do mecanismo de violência sobre a vítima, nos moldes de uma análise racional e comparativa com as estruturas do sagrado arcaico.

A descoberta do mecanismo vitimário irá ocorrer, sim, mas em outro momento da história, com a Revelação Bíblica, cuja plenitude dá-se em Jesus Cristo, apenas nele o mecanismo vitimário é revelado. Na Literatura mítica e ritual, identificamos uma compreensão peculiar sobre o bem e o mal presentes na violência. Para os ritos, era escolhido um tipo de violência, a violência unânime, identificada como “boa” e necessária para que a comunidade permanecesse unida.

É importante destacar que o rito sacrificial é compreendido se fizermos uma relação livre de questões psíquicas ou relacionadas ao inconsciente. Vejamos que a despeito da crueldade do sacrifício, da imolação e derramamento de sangue, não é simples sadismo, ou satisfação vingativa de um grupo, vendo o sangue de alguém verter, ou seja, não é a ação de imolar que importa, mas aquilo que ela provoca sob os efeitos rituais: a ordenação do grupo em desordem e o retorno da paz em um grupo com trocas de ações violentas (violência recíproca). Assim, no sacrifício, o que se produz é uma violência do bem, que expurga a violência do mal, que não faz bem ao grupo, o qual se une novamente (GIRARD, 1990).

Sob este aspecto da união comunitária, é importante destacar as festas rituais, entre as quais temos as *Bacantes de Eurípedes*.

3.4.2 As Bacantes de Eurípedes

Para Girard, as festas rituais primitivas são ocasiões em que ações diferentes das normais são aceitas e estimuladas e nisso incide a confirmação da dissolução das diferenças. Assim, “à medida que os aspectos rituais desaparecem, a festa limita-se cada vez mais a esta grande permissão de licenciosidade que tantos observadores modernos decidiram ver nela” (GIRARD, 1990, p.160). As festas eram consideradas como uma forma de direcionar a violência em sua dinâmica social e uma tentativa de acomodar as crises sacrificiais.

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 (GIRARD, 1990, p.155).

As Bacantes,¹⁴² de Eurípedes, são um exemplo típico dessas festas. Com base nessa narrativa, Girard analisa a figura de Dionísio, o deus do vinho na mitologia grega. Na narrativa, Dionísio vai até a cidade de Tebas, cidade de sua mãe, para impor o seu culto. O rei Penteu é contrário. Já 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 mênades. Dionísio é preso por Penteu, mas foge logo em seguida e consegue levar Penteu para assistir aos rituais das mênades, 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.

As Bacantes são um rito de bacanal. Nesse rito, homens e mulheres são atraídos ao culto de Dionísio, que é um ritual onde são abandonadas as diferenças entre homens e deuses, velhos e jovens, riqueza e pobreza e dos papéis sexuais etc. Isso representa para Girard a dissolução das diferenças. A finalidade do bacanal é a fraternidade e abolir aquilo que separa e inferioriza, todavia, o mito mostra que o que está no fundamento dele é de fato 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 envergonham-se de sua moleza, de sua feminilidade” (GIRARD, 1990, p.163). Um dado essencial de *As Bacantes* é uma narrativa de festa cujo fim não é feliz. É semelhante ao mito de Édipo Rei. A narrativa das *As Bacantes* mostra que os valores míticos estão diluídos na violência entre todos e desaparecem as diferenças: ser um humano ou ser um deus é apenas uma questão de jogo e disputa.

Portanto, Dionísio é o símbolo da violência admirável e vergonhosa, pois ele permite toda desordem, a dissolução das diferenças, a quebra de hierarquia e a mudança dos padrões. *As Bacantes* são a violência em explosão, são o pavor da reciprocidade violenta sobre o grupo. Dessa forma, temos um estudo de caso importante para compreender o conceito do desejo mimético e do *duplo monstruoso*.

¹⁴² 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, junto com seu Rei Penteu, não aceita os cultos a Dionísio. Este, sentindo-se insultado, dirige-se a Tebas para punir a rebeldia dela.

É importante notar que o autor de *As Bacantes* faz a mesma descrição que Sófocles fez de Édipo. Eurípedes mostra os conflitos presentes nas narrativas míticas. Nas duas narrativas, há a dissolução de valores sociais na reciprocidade violenta, e as diferenças entre as pessoas em um grupo são arbitrariamente formuladas em vista da ordem cultural. Em *As Bacantes*, o assassinato de Penteu, rei de Tebas, é pelo *sparagmós* (rasgamento, divisão, esquartejamento). Este ritual é uma marca própria dos ritos dionisíacos, caracterizados pela participação conjunta e a ausência de armas.¹⁴³ E, no caso de *As Bacantes*, é o próprio grupo, representado pelas mulheres, que realiza a ação de imolar a vítima em transe: elas dilaceram coletivamente a vítima que entendiam ser um animal, o leão. No animal, visto pelas mulheres, há a substituição vitimária. “A violência coletiva parece estar completamente revelada, mas o essencial – a escolha arbitrária da vítima e a substituição sacrificial que reconstrói a unidade – permanece dissimulado” (GIRARD, 1990, p.168).

Diante disso, Dionísio é a demonstração da violência e sua expressão é terrificante, por isso, ele é o símbolo de horror e de admiração. Girard diz que: “*Dioniso é o deus do linchamento bem-sucedido*” (1990, p.170). Assim, nas *Bacantes*, intuímos a imediata e rompante violência latente em uma sociedade e percebemos como ela é um temor presente na vida de um grupo. Do mesmo modo, é necessário ampliar essa intuição para as culturas, em geral, e ter presente a seguinte questão: de onde surge a violência? E como controlá-la? Dessa maneira, faz-se necessário verificar a relação do desejo mimético com o *double bind* (duplo vínculo), a imitação violenta ou a reciprocidade violenta com as ações violentas que geram outras indefinidamente.

3.5 DESEJO MIMÉTICO E DUPLO VÍNCULO

Para refletirmos sobre o desejo mimético e o duplo vínculo, lembremos que, em *As Bacantes*, estão presentes os ciclos de violência e, mais que isso, a reciprocidade violenta. Girard vê a rivalidade mimética na ordem do desejo, que gera o conflito, e o conflito que valoriza o objeto disputado como verificamos nas disputas entre Dionísio, Penteus e as mulheres, “é a violência que valoriza os objetos do violento” (1990, p.

¹⁴³ 1. Todas as Bacantes participam da imolação. [...] a exigência de unanimidade que ocupa um lugar de importância em números rituais; 2. Nenhuma arma é utilizada: a vítima é despedaçada com as mãos nuas (GIRARD, 1990, p.167).

182). Essa violência tem a primazia sobre o desejo¹⁴⁴ e está sempre misturada a ele. De certa forma, isso explica a necessidade social, antropológica e religiosa de lidar com a violência recíproca por meio dos rituais, nos grupos primitivos. “A violência é ao mesmo tempo o instrumento, o objeto e o sujeito universal de todos os desejos” (GIRARD, 1990, p.183). Essa é a razão pela qual Girard entende que as sociedades não existiriam sem as vítimas expiatórias, para a qual o ímpeto violento é canalizado, ou seja, “o círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destrutiva é então substituído pelo círculo vicioso da violência ritual, criativa e protetora” (GIRARD, 1990, p.183).

A propósito da relação violência e desejo, Girard desenvolverá uma ampla discussão com o médico neurologista e psiquiatra criador da psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939). A principal crítica de Girard refere-se à perspectiva freudiana da violência e do desejo, porque não se pode confundir os dois ou fixar-se somente no instinto. Afirmar que a violência é instinto - como entende Freud - é diminuir a responsabilidade de cada indivíduo. O desejo de duas ou mais pessoas sobre um objeto não é espontâneo, mas “o *sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja*” (GIRARD, 1990, p.184). O rival é fundamental para que se veja além do sujeito e do objeto, mas é preciso não o identificar de imediato com o pai, como fez Freud ou com os irmãos, como fazem os mitos. É preciso, antes de tudo, conceituar a “posição” do rival dentro do esquema sujeito-objeto.

O Ser humano, para Girard, deseja com intensidade, contudo, nem sempre tem claro o que deseja, porque está desejando o “ser”, qual ser? Aquele pelo qual percebe-se privado, e que em outra pessoa, a seu juízo está presente. Lembremos que “o desejo é essencialmente *mimético*, ele imita exatamente um desejo modelo; ele elege o mesmo objeto que este modelo” (GIRARD, 1990, p.184). E a convergência de mais de um desejo sobre o mesmo objeto constitui obstáculo a todos. Neste sentido, o autor afirma que:

Na obra do próprio Freud, esta ordem de fatos não foi considerada senão de forma indireta e incompleta [...]. Por um efeito estranho, mas explicável da relação que os une, nem o modelo nem o discípulo estão dispostos a reconhecer que eles se destinam a um sentimento de rivalidade recíproca. [...] a posição de discípulo é a única essencial. É por meio dela que deve ser definida a situação humana fundamental (GIRARD, 1990, p.185).

¹⁴⁴ Não é por ser pai que Laio é violento, mas é por ser violento que ele é considerado o pai e o rei. Não é isto que Heráclito quer dizer quando afirma: *A violência é o pai e o rei de tudo?* (GIRARD, 1990, p.182).

Por conseguinte, o desejo é imitativo, pois imitamos 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. Realizar o que se deseja é marcado por uma contradição na execução de nossos desejos; é o Duplo Vínculo (*Double Bind*).

3.5.1 Duplo Vínculo (*Double Bind*)

O *Double Bind* (Duplo Vínculo) é formado por dois termos assim traduzidos: *Double* “Dobro, duplo, dobrado, 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; 441).

Diante disso, entendemos que a *mimesis* do desejo é paradoxal e as pessoas, em geral, agem sob o imperativo: imitar e não imitar sendo que o desejo impele a imitar, mas as convenções sociais reprimem.¹⁴⁵ Estamos diante de uma contradição, ou seja, diante do *double bind*, definido por Girard como “o duplo imperativo contraditório, ou melhor, a rede de imperativos contraditórios, na qual os homens incessantemente aprisionam-se mutuamente” (1990, p.186). É esta contradição que está na base das relações humanas: querer algo, mas não poder ter. Trata-se do dilema do *double bind*. Neste sentido, a violência é o resultado da tensão estabelecida no processo de convivência dos grupos humanos, pois o *double bind* atrai as rivalidades violentas.

Portanto, a atração “é a violência irresistível que oscila de um combatente a outro, durante todo o conflito, sem conseguir se fixar” (GIRARD, 1990, p.190). No caso dos grupos primitivos, é somente o sacrifício ou a expulsão da vítima do que o grupo faz que fará com que a violência se fixe fora dele. Desse modo, o desejo está conectado ao triunfo da violência, tendo domínio sobre a sedução que a violência produz no indivíduo/grupo, sendo assim, o ser humano é atraído a ela.

Homero (séc. IX a.C),¹⁴⁶ nos seus poemas, introduz termos que identificam esta relação de atração irresistível à violência. Os termos são: *Kydos*, [fascinação exercida

¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁶ 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 Hérodoto, o mais antigo de seus biógrafos, Homero teria nascido perto de Esmirna no século IX. a.C (ROBERT, 2016, p.60).

pela violência]; *Thymós* (alma, espírito, cólera). A seguir, aprofundaremos o sentido de cada um deles.

O termo *Kydos* [fascinação exercida pela violência] significa um favor divino, uma escolha mística relacionada com as vitórias militares. “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).

Acrescenta-se que o *divino* na cosmovisão grega representa a violência absoluta; o *kydos* é o majestoso, o triunfante entre os deuses e pode somente ser possuído por eles. A fascinação majestosa, que advém da violência, é vivida entre os homens de forma breve e temporal, consumindo a vida dos próprios seres humanos. Sendo assim, é viável pensar que: “Enquanto houver *kydos*, ou seja, o objeto de disputa supremo [...] não existe transcendência efetiva para restabelecer a paz. [...] ‘Zeus, hoje, deu *kydos* a nossos adversários, amanhã, talvez, ele no-lo dará” (GIRARD, 1990, p.192).

Dessa maneira, o *kydos* é o objeto pelo qual os homens disputam, em uma dinâmica que exige a transcendência do jogo, em uma relação oscilante, nem subjetiva nem objetiva, mas em *alternância*¹⁴⁷, “ela é relação de dominante e dominado, que nunca deixa de se inverter” (GIRARD, 1990, p.193). Nisso, então, intui Girard, é possível perceber que a ideia do *kydos* remete, na verdade, a uma significação vazia. Assim, o que há no processo mimético e violento é imediatamente uma ilusão, um vencer temporário e uma suposta vantagem.¹⁴⁸

É importante destacar que o termo *Thymós* (alma, espírito, cólera) refere-se à violência irresistível e contribui para uma maior compreensão da rivalidade. “O *Thymós* vem de *thyein* que significa fazer fumaça, sacrificar e, agir com violência, perder o controle” (GIRARD, 1990, p.194). No âmbito da psiquiatria, o *thymós* é denominado de *Ciclotimia*. Ele alude à disputa permanente (antagonismo do desejo) e à alternância de objetos desejados, que revelam a busca de algo mais profundo: o próprio ser.

¹⁴⁷ Conceito de alternância figura na tragédia, [...] é evidente que a alternância é relação; ela constitui mesmo um dado fundamental da relação trágica. Por isto não poderia qualificar nenhum personagem particular. À primeira vista, a alternância parece ser governada pela posse e privação do objeto que os irmãos inimigos disputam (GIRARD, 1990, p.188-189).

¹⁴⁸ A oscilação do *kydos* não é simplesmente *subjetiva*, mas tampouco é *objetiva*: ela é relação de dominante a dominado, que nunca deixa de se inverter. [...] No limite, o *kydos* não é nada. Ele é o signo vazio de uma vitória temporária, de uma vantagem imediatamente colocada em questão (GIRARD, 1990, p.193).

Girard acena a esses dois termos para afirmar que o *duplo* nas relações conflituosas é o *monstruoso*. Ele assevera que “na experiência coletiva do *duplo monstruoso* as diferenças não são abolidas, mas embaralhadas e misturadas” (GIRARD, 1990, p.201). Do mesmo modo, este embaralhamento e mistura de características e desejos de cada indivíduo ou grupo em uma rivalidade, torna muitas atitudes estranhas, confusas, terríveis, ilógicas e anormais. Por outro lado, o *monstruoso* simula a ampla visão alucinada da variação das diferenças, da quebra dos paradigmas da inversão de valores e comportamentos.

Em outras palavras, o *duplo monstruoso* faz com que as diferenças fiquem confusas. “O *duplo monstruoso* surge ali onde, nas etapas precedentes, encontravam-se um ‘Outro’ e um ‘Eu’, sempre separados pela diferença oscilante” (GIRARD, 1990, p.206), assim como podemos verificar em *As Bacantes*. Então, compreender o *duplo monstruoso* é compreender a experiência religiosa primeira de terror e alucinação, carregada de mistério. Nesse sentido, duplo monstruoso são “todos os fenômenos de alucinação provocados pela reciprocidade desconhecida, no paroxismo da crise” (GIRARD, 1990, p.206). Isto permite entender, por exemplo, sob o prisma antropológico, a possessão¹⁴⁹ e as máscaras rituais.¹⁵⁰

Fiódor Dostoievski (1821–1881), filósofo contemporâneo, mostrou o conceito do *duplo* em seus escritos, especialmente em uma obra intitulada *O Duplo*, publicada em 1846. “Dostoiévski escreve *O Duplo*, obra que se inspira, bem de perto às vezes, em certos duplos românticos e sobretudo no *Nariz* de Gógol, mas que está muito acima, entretanto, de tudo o que publicará o autor até *Memórias do Subsolo*” (GIRARD, 1963/2011d, p.25).

¹⁴⁹ “Os fenômenos ditos de possessão são apenas uma interpretação particular do *duplo monstruoso*. Não é de surpreender que a experiência da possessão apresenta-se, frequentemente, como uma *mimese* histórica. O sujeito parece obedecer a uma força vinda de fora; ele tem os movimentos mecânicos de uma marionete” (GIRARD, 1990, p.206).

¹⁵⁰ “As máscaras não são ‘inventadas’. Elas têm um modelo que certamente pode variar de uma cultura a outra, mas que apresenta certos traços constantes. [...] 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 que estes participantes revivam todos os papéis que seus ancestrais desempenharam sucessivamente no decorrer da crise original [...] e nas danças simétricas – os fiéis em seguida desaparecem por trás de suas máscaras para se metamorfosearem em *duplos monstruosos*. A máscara não constitui uma aparição *ex nihilo*; ela transforma a aparência normal dos protagonistas. [...] 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).

René Girard publicou, em 1963, a obra: *Dostoiévski: do duplo à unidade*, e, através do método comparativo, estudou Dostoiévski, comparando-o em partes distintas de seus escritos. Também procurou explicar a vida do autor por meio de sua escrita, indicando que há uma ligação orgânica entre a literatura e a vida dele. “Tudo se passa como se esta elaborasse as questões daquela e, por sua vez, a experiência fosse revista à luz da escrita” (GIRARD, 2011d, p.15).

O título do livro *Dostoiévski: do duplo à unidade*, aparecerá, novamente, como tema do primeiro capítulo da obra *A Crítica no Subsolo*, publicada por Girard em 1976. Nessa obra, ele destaca a importância de Dostoiévski, no sentido de sua literatura mostrar a perturbação que há no indivíduo, enquanto este está fixo no objeto de desejo e ao *duplo* “de se modelar e de se calcar nele de forma tão mais inevitável quanto mais se tenta afastá-lo” (GIRARD, 1976/2011e, p.15). Sendo assim, quanto mais se rivaliza com aquele que possui o objeto do desejo, mais a relação e identificação ocorrem entre ambos.

É exatamente isso que causa a angústia do Eterno Amante, modelo e rival do Eterno Marido, cada vez que, a despeito de si próprio, ele entra no jogo deste último ou este último entra no seu. Ambos os *duplos* sempre entram na repetição obrigatória de um único e mesmo jogo (GIRARD, 2011e, p.15-16).

Para Girard, no contexto dos anos 70 do século XX, nem a literatura nem a medicina deram atenção à temática *duplo vínculo*. Isso, segundo o autor, deve-se ao fato de que os pesquisadores, simplesmente, reproduziram a própria mitologia. Deste modo, “a incompreensão completa do religioso tomou entre nós o lugar do próprio religioso, desempenhando às mil maravilhas a função outrora reservada a ele” (GIRARD, 1990, p.201).

Conforme já argumentamos, na obra *A violência e o sagrado* (1972), Girard estabelece um diálogo com Sigmund Freud sobre a *mimésis* do desejo. Este é o tema do próximo tópico.

3.5.2 Mimésis do desejo e Sigmund Freud

Girard dialoga com Sigmund Freud com o objetivo de compreender como emerge o desejo sobre como os seres humanos interagem. Este diálogo com os conceitos freudianos aparece em *A violência e o sagrado* (1972), na sequência das

reflexões girardianas sobre o desejo mimético, presente nos ciclos de violência dos grupos primitivos. A Girard interessa discutir sobre o *locus* (lugar) do desejo nas relações humanas, por considerar que Freud aproximou-se exemplarmente da triangularidade do desejo, mas não incluiu o conceito, como deveria, em suas análises.

A imitação do desejo é tema também dos escritos de Sigmund Freud, quando ele trata de “A Identificação”.¹⁵¹ Vale ressaltar que:

Freud pressentia, por detrás do parricídio e o incesto do mito edipiano, algo essencial para toda a cultura humana. No contexto cultural em que criava sua obra ele foi quase fatalmente levado a acreditar que, nos crimes atribuídos à vítima expiatória, encontrava-se o desejo oculto de todos os homens, a chave de toda conduta humana (GIRARD, 1990, p.150).

Esse autor afirma que a *identificação* está no desejo da pessoa, a qual se esforça para realizá-lo na busca de algo, e para Freud esse algo é aquilo pertencente ao pai. Essa busca é marcada pela rivalidade, pelo conflito, mas Freud não assume completamente a marca fundamental do desejo humano que é a imitação. Para Girard, nos escritos freudianos, há um esforço em distanciar o mimetismo das análises, como nos textos sobre o complexo de Édipo (*O Ego e o id*), que extinguem os resultados do mimetismo. “Em suma, ele [Freud] nos proíbe imaginar que uma única e mesma força, a vontade de substituir o pai *em todos os sentidos*, alimente a identificação com o modelo e a orientação do desejo para mãe” (GIRARD, 1990, p.215).

Além disso, Girard assinala que os objetos do pai são para onde o filho dirige-se, pois é o modelo que o conduz em seu desejo. É a dinâmica discípulo-modelo, mesmo porque a mãe nesta estrutura já está presente na identificação. Neste sentido, Freud foi obscurecido por aquilo que ele mesmo descobriu e não se permitiu adentrar no caminho do conceito mimético do desejo humano. Logo, na abordagem do mito de Édipo e na própria psicanálise, evidencia-se a essência mimética do incesto e do parricídio.

Em vista disso, a percepção do mimetismo do desejo não é vitoriosa em Freud, mas também não o deixa aquietar-se. Basta lembrar as terminologias da psicanálise

¹⁵¹ “A concepção mimética nunca está ausente em Freud, mas tampouco consegue triunfar; [...] capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do Ego*, intitulado ‘A Identificação’, tem como objeto o pai: [...] Há uma semelhança manifesta entre a identificação com o pai e o desejo mimético [...] ambos consistem na escolha de um modelo” (GIRARD, 1990, p.212).

“castração, complexo de Édipo, superego, inconsciente, recalque, ambivalência – são apenas recaídas sucessivas de um esforço sempre retomado, porque nunca acabado” (GIRARD, 1990, p.228).

Para René Girard, o desejo é mimético, imitativo, tem a necessidade de outro e precisa de outro ser humano, que também deseja. É um jogo com três participantes: Eu, objeto modelo e o outro. Desta relação derivam as tensões e as rivalidades. Diferentemente, 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. “O problema é que para Freud o desejo do objeto materno é intrínseco e não se funda em um outro desejo” (GIRARD, 1990, p.8). Nisso consiste a diferença entre Girard e Freud na compreensão sobre o desejo.

O Complexo de Édipo¹⁵², que é o “capital fundador e inalienável da psicanálise, já está aprisionado com cadeado duplo nos cofres do inconsciente, no subterrâneo do banco psicanalítico” (GIRARD, 1990, p.225). Nele, a identificação do menino com o pai é desejo mimético; é escolha de um modelo. A identificação do menino consiste em ter e ser como o pai, pois imitá-lo é ser como ele. E Girard destaca: “Imaginamos saber, mas na verdade não sabemos, que tudo o que é *comum* no desejo significa não a harmonia, mas o conflito” (GIRARD, 1990, p.225).

Uma vez que discípulo (filho) vai na direção de seu modelo (pai), dos objetos dele, é o *double bind*.¹⁵³ Freud desfaz-se com muita rapidez dos desejos edipianos para recorrer às ideias de inconsciente e recalque. O ponto de desavença de Girard com Freud está nas ideias de inconsciente e recalque.¹⁵⁴ Girard, referindo-se a Freud, diz que:

¹⁵² A obra de Sófocles (Édipo Rei) influenciou o campo da psicanálise através 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). 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).

¹⁵³ O *Ego* e o *Id*, a definição do *Superego* ou *Ego Ideal*. As relações do *Superego* com o *Ego* não se limitam, escreve Freud, a aconselhar-se: ‘sejas assim’ (como teu pai), mas ela também inclui a proibição ‘Não sejas assim’ (como teu pai); em outras palavras: ‘Não faças tudo o que ele faz, muitas coisas são reservadas somente a ele’ (GIRARD, 1990, p.222).

¹⁵⁴ 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 [...]. Sabemos que os ‘dados clínicos’ têm costas largas, mas sua complacência tem limites. Não se pode esperar que eles

Este desejo do parricídio e do incesto, eu o recalco porque antigamente eu o quis realmente. *Ergo sum*, [...] sem ele reencontramos a intuição essencial de Freud, que é a de um elemento crítico e potencialmente catastrófico nas primeiras relações entre a criança e seus pais, ou de forma mais geral, entre o desejo-discípulo e o desejo-modelo (GIRARD, 1990, p.220).

Na perspectiva girardiana, isso significa desviar a significação primeira do desejo, como, por exemplo, substituir o pai pelos mais diferentes motivos culturais e não considerar os elementos fundamentais das relações humanas que surgem desde a mais tenra idade e remetem à estrutura do desejo-discípulo-modelo.

No que diz respeito às definições de *Ego*, *Id* e *Superego* está a proximidade de Freud com o *double bind*, pelo uso do termo *ambivalência*¹⁵⁵. Este termo, pois, traduziria o esquema geral: modelo, discípulo e objeto, que são, para Girard, os elementos fundamentais do desejo¹⁵⁶; mas, mesmo assim, ele é cauteloso nessa análise sobre ambivalência, uma vez que a entende em Freud, como um escape conceitual, pois “os sentimentos positivos da identificação primeira, imitação, admiração, veneração, estão infalivelmente condenados a transformar-se em sentimentos negativos, desespero, culpabilidade etc.” (GIRARD, 1990, p.226). Contudo, conclui Girard, Freud desconhece o motivo dessa transformação, e não conhece porque não alcança o conceito mimético do desejo.

Na opinião de Girard, a dificuldade freudiana é não conseguir administrar a transformação da admiração e veneração por alguém em desespero e culpa por não poder ser como a pessoa “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 de entender o desejo é focalizada

testemunhem em favor de uma *consciência*, por mais breve que seja, do desejo de parricídio e de incesto. E é justamente porque esta consciência não é observável em lugar algum, que Freud, para rapidamente se desfazer dela, tem de recorrer a noções tão incômodas e suspeitas como as de inconsciente e recalque (GIRARD, 1990, p.220).

¹⁵⁵ A ambivalência torna-se virtude essencial da corporeidade enquanto ela alimenta a psique. É a virtude dormitiva da escolástica moderna sobre o desejo. Graças a esta noção, e a algumas outras, a psicanálise concede um *sursis* a um, certo mito, dando-lhe uma nova aparência de vida ao pretender torná-lo mais ‘encarnado’: [...] Ao menos em Freud, por trás da *ambivalência* há uma intuição parcial mas real do desejo mimético, [...] Para se convencer que há realmente desejo de parricídio, desejo de incesto, Freud é obrigado a afastar o modelo enquanto aquele que designa o desejo, e a enraizar o desejo no objeto, ou seja, a perpetuar a concepção tradicional e regressiva do desejo; [...] a rivalidade mimética [...] elimina, juntamente com a consciência do desejo parricida e incestuoso, a necessidade incômoda do recalque e do inconsciente (GIRARD, 1990, p.227).

¹⁵⁶ *Psicologia das massas e análise do Ego*. [...] *Psicologia das massas*, que data de 1921, e *O Ego e o Id*, que data de 1923. [...] A concepção mimética desliga o desejo de qualquer objeto; o complexo de Édipo enraíza o desejo no objeto materno; a concepção mimética elimina qualquer consciência e mesmo qualquer desejo real do parricídio e do incesto; a problemática freudiana está ao contrário completamente baseada nesta consciência (GIRARD, 1990, p.223).

sobre o indivíduo como *locus* do desejo. Girard, por sua vez, acredita que o desejo é coletivo em sua dinâmica e não individual. A ambivalência desenha um mito do indivíduo voltado ao objeto, não há *modelo*, não há *discípulo*, o *mimetismo*, e o desejar por imitação é um detalhe, mas isso, para Girard, é o essencial¹⁵⁷. Para ele, o fundamental é administrar a rivalidade mimética, libertar o desejo das amarras do recalque. Portanto, o desejo não é prisioneiro do inconsciente.¹⁵⁸

Com isso, Girard procurou uma forma etnológica de interpretar os conceitos freudianos, deixando, de certa maneira, o Freud psicanalista de lado. É assim que ele abordará, por exemplo, o conteúdo de *Totem e tabu*. Nesta obra, há o triângulo de rivalidades: mulher, amante e rival ou mãe, filho e pai são a expressão do desejo. 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 tudo ainda permanece no meio do caminho da compreensão da gênese da cultura.¹⁵⁹

A Teoria Mimética não firma o desejo sobre o objeto, mas indica o que está além. O complexo edipiano firma a gênese do desejo sobre a mãe, o objeto materno.¹⁶⁰ Deste modo, a teoria mimética exclui a consciência e o desejo factual de um parricídio e de um incesto. Os conceitos de Freud estão totalmente alicerçados sobre isso, pois centralizam o desejo apenas sobre o objeto. Esta é uma forma

¹⁵⁷ A ambivalência responsabiliza um sujeito isolado, o sujeito filosófico tradicional, por uma contradição situada na relação: o *double bind* inapreensível (GIRARD, 1990, p.226).

¹⁵⁸ O que há de admirável em Freud é justamente que ele nunca renuncia a nada. Quando suprime os efeitos de mimese, é simplesmente para impedir que eles subvertam a versão oficial do complexo. Ele quer resolver o problema do Édipo de uma vez por todas, para estar livre para jogar com os efeitos de mimese. [...] Em suma 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 a mãe, na primeira e mesmo na segunda versão 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. [...] No complexo de Édipo, Freud só se livra do mimetismo com grande dificuldade, onde nada mais, em princípio, deveria contrariar a identificação com o pai, vê-se novamente despontar a rivalidade por um objeto necessariamente materno (GIRARD, 1990, p.224).

¹⁵⁹ É preciso renunciar à expressão 'Complexo de Édipo' para assumir que a mimese 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)

¹⁶⁰ A ausência quase absoluta do tema do incesto na cultura ocidental no fim do século XIX sugeriu a Freud que toda a cultura humana estaria curvada sob o peso do desejo universal e universalmente recalado de cometer o incesto materno (GIRARD, 1990, p.149).

tradicional de entendimento do desejo. Para Girard, a percepção freudiana do desejo mimético sempre se obscurece, mas nunca desaparece.¹⁶¹

Em comparação aos mitos, a psicanálise, segundo René Girard, é um esquema completo, e o conflito não é um elemento admissível, pois tudo está posto. Girard explicita que o *double bind* é lido erroneamente pelo Complexo de Édipo¹⁶², pois este pode ser lido sob a ótica da violência nas relações humanas, e a perspectiva da teoria mimética aponta que Freud não assumiu que identificou o desejo mimético. Nesse sentido, o mecanismo da vítima expiatória é o alvo não atingido nas obras freudianas.¹⁶³

No diálogo com outros autores, Girard faz interlocução também com Claude Lévi-Strauss (1908-2009) sobre as formas culturais nos aspectos estruturantes dos grupos primitivos, em referência aos paradigmas sociais.

3.5.3 René Girard e Claude Lévi-Strauss

A convergência do diálogo de Girard com o pensamento de Claude Lévi-Strauss (Estruturalismo) está na interpretação dos mitos, em específico nas categorias de determinação cultural utilizadas em referência aos diferentes povos, como civilizado e selvagem, superiores e inferiores. Girard dialogou também com Claude Lévi-Strauss sobre parentesco, incesto e exogamia, temas que estão ligados com a religião na mediação social primitiva e, também, com os sacrifícios e os ritos.

Para Girard, nos mitos podem ser identificados os elementos fundantes do ciclo de violência, do mecanismo vitimário e todo processo do rito sacrificial. Todavia, estes aspectos centrais, em Lévi-Strauss, ficam dissimulados sobre a prioridade da

¹⁶¹ 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. A *ambivalência* é boa para os doentes, e não para o psicanalista! [...] Freud nunca conseguiu organizar as relações do modelo, do discípulo e de seu objeto comum, mas nunca renunciou a isto (GIRARD, 1990, p.229).

¹⁶² O “Complexo de Édipo” é a propagação do mimetismo recíproco na manutenção parcial, pelo menos durante um certo tempo, de estruturas familiares derivadas do patriarcal (GIRARD, 1990, p.234).

¹⁶³ Uma leitura progressiva deve rejeitar quase tudo o que a psicanálise preserva e preservar tudo o que ela rejeita. [...] mecanismo da vítima expiatória como fundamento de toda a ordem cultural. [...] A tese defendida aqui, o mecanismo da vítima expiatória, não é uma ideia mais ou menos boa, mas sim a verdadeira origem de todo o religioso e, como veremos melhor em um instante, das interdições do incesto. [...] Desde que a vítima expiatória seja introduzida, e que os fragmentos esparsos sejam esclarecidos por meio dela, estes tomam sua forma verdadeira, juntando-se uns aos outros, harmonizando-se, imbricando-se como as peças de um quebra-cabeça nunca ainda montado (GIRARD, 1990, p.267-268).

sincronia e oposições pelos quais a visão estruturalista está submetida (GIRARD, 1990).

Conforme Girard, as investigações sobre os povos e culturas (etnologia) durante o século XX, excluiu o fenômeno religioso dos estudos e pesquisas como um tema de base. Esse método de exclusão do fenômeno religioso da base de pesquisas etnológicas, como fez Lévi-Strauss, pretende construir uma teoria ampla referente às estruturas das relações entre os seres humanos. Essa teoria é possível de ser formalizada a partir dos símbolos que constituem uma sociedade, e as trocas sociais ficam sintetizadas pelo pensamento simbólico, baseadas na linguagem e nas regras de parentesco.

Entretanto, destaca Girard, a cultura é diferenciadora, criadora e marcada pelo descontínuo. Devido a isso, os mitos 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,¹⁶⁴ ou seja, 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) diferenciam e tematizam os estudos das relações humanas.

Na verdade, existe uma anterioridade dos interditos, dado que, segundo Girard, não é assumido por Strauss. “Para Lévi-Strauss, a linguagem do parentesco reside no sistema de regras que determina um circuito de troca entre grupos exogâmicos” (GIRARD, 1990, p.284). Em Lévi-Strauss, há uma inclinação em colocar aquilo que ele considera verdadeiro reservado ao pensamento naturalista. Entretanto, é preciso mais do que isso, como, por exemplo, compreender a gênese do pensamento simbólico, que tem sua origem no mecanismo da vítima expiatória, o assassinio coletivo, que faz a paz retornar ao grupo, como algo milagroso. A compreensão do

¹⁶⁴ A família elementar não é uma unidade irreduzível, pois ela se baseia no casamento. Longe de ser originária e elementar, ela já é um composto. Portanto, ela não é um ponto de partida, mas de chegada; resulta de uma troca entre grupos cuja aproximação não depende de nenhuma necessidade biológica. [...] o que é verdadeiramente “elementar” não são as famílias, termos isolados, mas a relação entre estes termos. [...] o elemento arbitrário é assimilado ao que se nomeia aqui o caráter “simbólico” do sistema (GIRARD, 1990, p.276). Deve-se concluir que os sistemas de parentesco constituem uma espécie de antinatureza? [...] Afirma-se que os sistemas de parentesco, mesmo “*de aparência mais rígida e artificial...levam cuidadosamente em conta o parentesco biológico*”. [...] a base comum de todos os sistemas consiste, como afirmou Lévi-Strauss, em uma rigorosa distinção entre a aliança e a consanguinidade (GIRARD, 1990, p.277-278).

pensamento simbólico faz com que as pessoas centram seu pensamento nesse milagre e põem-se a repeti-lo, por meio do rito e da linguagem envolvida nele.

Quem diz a origem do pensamento simbólico diz igualmente a origem da linguagem, o verdadeiro *fort/da*, [“Foi embora! /aqui está!”] da qual surge toda nomenclatura, a formidável alternância da violência e da paz. [...] Por muito tempo, a linguagem permanece impregnada de sagrado, e não é sem razão que ela parece ser reservada ao sagrado e concedida por ele (GIRARD, 1990, p.291).

Nos ritos sacrificiais, as formas de diferenciação levam à imolação e manifestam o sagrado, o qual determina o modo de pensar das sociedades primitivas. E, assim, como elas não identificavam o mecanismo expiatório, do mesmo modo, também nós o fazemos, quando relegamos o entendimento sobre esse mecanismo ao atraso e a barbárie, tomando as primeiras sociedades simplesmente por ignorantes.

Na verdade, segundo Girard, nós, na atualidade, continuamos na *méconnaissance* (ignorância), pois ela ainda é a proteção de nossas violências, porque não queremos reconhecê-las, por isso temos a vítima expiatória presente nas formas de lidar com os relacionamentos humanos. Para os seres humanos, o símbolo da vítima é “o impulso que os arrasta à conquista do real e o instrumento de todas as suas vitórias intelectuais, após ter-lhes fornecido a proteção indispensável no plano da violência” (GIRARD, 1990, p.292-293).

Diante dessa constatação de Girard, de uma dependência das estruturas dos ciclos de violência, torna-se indispensável ao ser humano conhecer os mecanismos de violência atuais, baseados no religioso arcaico, e verificar, de forma livre e racional, como se dão as escaladas de violência e, a partir daí, enfrentar seus resultados. Convém verificar que, hoje, a violência chega para nós sob as vestes da própria ciência, no uso mimético de suas possibilidades, como podemos confirmar no desenvolvimento dos armamentos de guerra. A violência governa a humanidade “sob a forma colossal e atroz do armamento tecnológico. [...] A vingança absoluta, outrora prerrogativa divina, retorna agora, trazida pelas asas da ciência, exatamente cifrada e medida” (GIRARD, 1990, p.300).

Acrescenta-se que, para Girard, o estruturalismo está muito próximo de admitir a paridade dos mitos entre as culturas. Este não se direciona para as realidades do além texto, do que está por trás da produção mítica, como, por exemplo, perguntar e

responder o que está na base das narrativas mitológicas, investigar o que está na essência da leitura mítica das relações humanas.

Por conseguinte, Girard rejeita em Lévi-Strauss a redução do mito a características apenas “significantes”. Para ele, os mitos são funcionais na sociedade, no contexto de um projeto coletivo, pois eles têm a ver com as experiências do dia a dia de um grupo social e possuem um poder além da significação cultural. Os mitos são mais que representações simbólicas e mentais: estes situam-se no esquema social das práticas rituais e os interditos, garantindo a ordem contra o caos.

Desse modo, a contribuição de Lévi-Strauss está na permanente objetivação e formalização presente em sua obra, isto é, a busca de desconstruir as 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. O estruturalismo, conclui Girard, possui algo fundamental: reconhecer aquilo que é regular na variedade das culturas, e nisto descobre-se a realidade obscurecida nos mitos e nos ritos diretamente ligadas à origem dos sistemas sociais, de suas significações e de seus símbolos. Para compreendermos o papel da violência no contexto sacrificial, vamos centrar nossa reflexão agora no significado da violência unânime, sacrifício e rito.

3.5.4 Violência Unânime e Cultura: Sacrifício e Rito

Ao analisar diferentes elementos culturais e religiosos, tais como os reis sagrados, seres míticos, deuses, cultos aos mortos etc., Girard destaca a determinação da violência **unânime**, aquela que é praticada por todos contra uma vítima, por meio do ritual de sacrifício. “A violência ritual pretende reproduzir uma violência original. Esta violência não tem nada de mítico, mas sua imitação ritual comporta necessariamente elementos míticos” (GIRARD, 1990, p.310).

A partir da constatação de um jogo integral da violência nos grupos primitivos, é possível então entendermos a origem e a organização das figuras míticas e dos aspectos sobrenaturais das culturas. Na condução do controle da violência, é fato que o exercício dela significa receber seus efeitos, e uma norma recíproca é a duplicidade. A violência, no contexto primitivo, que se apresenta de forma recíproca e unânime, “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).

Igualmente, a sacralização é marca da cultura, e o sagrado é o ponto de convergência que reúne os contrários, as tensões e dá-lhes 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 de uma paz que advém de uma satisfação de culpabilizar e exterminar um substituto (a vítima), evitando a violência recíproca, aquela que ocorre entre os membros de um grupo e, de forma descontrolada, é apaziguada no direcionamento de todos contra um, na violência unânime. Assim sendo, a violência unânime funda a cultura, uma vez que ela permite entender a marca de duplicidade das divindades dos grupos primitivos, dos seres divinos que unem bem e mal, característica presente nas narrativas mitológicas.

De acordo com Girard, esses seres divinos e muitos sistemas religiosos são os ancestrais, os que deram início ao grupo: o ancestral fundador, que, muitas vezes, tem um caráter monstruoso e situa-se nos fundamentos dos ritos de um determinado grupo.¹⁶⁵ Por meio desses ancestrais fundadores é que se destaca o lugar da violência no imaginário religioso da comunidade. Ao mesmo tempo, é por meio da representação sagrada que a violência sobre a vítima expiatória funciona e pode-se compreender sua função. A violência está “encarnada” em heróis, reis, deuses e ancestrais miticamente divinizados. “Estas diversas encarnações facilitam a compreensão, permitindo identificar o papel da vítima expiatória e aquele, fundador, da unanimidade violenta” (GIRARD, 1990, p.321).

Girard afirma que aceitar a hipótese da violência fundadora é entender que o sagrado agrupa os contraditórios, que ele é o ponto de encontro dos paradoxos. Segundo ele, o sagrado é diferente da violência nele manifestada (no caso dos ritos sacrificiais), mas essa violência aparece neste caso diferente dela mesma porque é responsável por reconstruir a unidade perdida no grupo. Por isso, é uma violência unânime.

Nessa perspectiva, a religião dos grupos primevos aparenta para a nossa compreensão atual equivocar-se ao atribuir caráter divino à violência. No entanto, a

¹⁶⁵ O caráter monstruoso do ancestral fundador, o fato dele ser, muitas vezes, a encarnação de uma espécie animal, ao mesmo tempo que o ancestral, deve ser compreendido como uma prova de que o *duplo monstruoso* está sempre presente na origem do culto (GIRARD, 1990, p.321).

religião primitiva acerta, sim, quando não atribui ao desejo de violência dos homens o sentido social, porque terminaria em violência de todos contra todos. Girard compreende que é por causa deste perigo da violência recíproca que a formação das sociedades não constitui parte específica da natureza humana. Essa formação das sociedades não se dá espontaneamente com o passar do tempo pela ação dos homens e mulheres, mas é algo maior que contribui para a formação das sociedades: esse algo maior é o religioso. Dessa maneira, “o religioso instrui realmente aos homens *o que deve ser feito e não ser feito* para evitar o retorno da violência destruidora” (GIRARD, 1990, p.324).

Logo, assevera Girard, não compreender a religião significa deixá-la no seu estado primitivo quando o religioso tinha por finalidade o controle das escaladas de violência. É indispensável, para nós, ampliarmos a compreensão do fenômeno religioso para não recairmos, mesmo conscientes no mecanismo vitimário, ou seja, na afirmação das instituições religiosas como dissimuladores dos ciclos de violência. Trata-se de não permitir que a religião, hoje, tenha o mesmo papel que tinha nos grupos primitivos.

Para tanto, é fundamental ter clareza de que a violência, seja qual for o tipo, causa efeitos na vida de cada pessoa e nas relações humanas. Nas palavras de Girard: “Cólera é uma realidade formidável” (GIRARD, 1990, p.325), e a violência sempre volta no ponto em que se manifestou, e isso é real, porque:

Não há nenhum fenômeno entre os que descrevemos no presente ensaio que não conduza à identidade da violência e do sagrado, desde a dupla virtude, maléfica e benéfica do sangue em geral e do sangue menstrual em particular, até a estrutura da tragédia grega ou de *Totem e tabu* (GIRARD, 1990, p.325).

Esse fenômeno está presente nos indivíduos desde os povos primitivos, mas o que diferencia os diferentes contextos históricos é que na atualidade temos inúmeros meios de não escamotear o sentido e o resultado da violência, não obstante, ela não desaparece. René Girard expressa isso quando se refere à corrida armamentista entre os blocos capitalistas e socialistas, um dos pilares da guerra fria que marcou o século XX. Os EUA e URSS acreditavam que, possuindo mais armas, teriam mais força e poder bélico. Com isso, seria maior a influência deles e, conseqüentemente, o domínio planetário. Os dois países realizaram grandes investimentos na construção e na estruturação de bombas atômicas, isto é, ameaças nucleares latentes nas relações internacionais. Portanto, existe, tanto nos grupos primevos quanto na atualidade, uma

violência latente nas relações humanas. Todavia, no contexto primitivo, era controlada pelo sacrifício de uma vítima, que atualizava o primeiro assassinato: o assassinato fundador da sociedade.

Em decorrência disso, a unanimidade violenta e fundadora transforma a violência maléfica em estabilidade e fecundidade, por meio do sacrifício ritual. O discurso religioso sobre o sacrifício é verdadeiro no plano que interessa à religião, o das relações humanas, mas não no plano da verdade científica. No plano religioso, a violência é colocada para fora das relações humanas, pois ela é devolvida aos deuses, dos quais ela não se diferencia, “pois cada sacrifício repete, em escala menor, o imenso apaziguamento que se produziu no momento da unanimidade fundadora, [...] a unanimidade fundadora transforma a violência maléfica em estabilidade e fecundidade” (GIRARD, 1990, p. 332). Com efeito, é a unanimidade fundadora que permite e sustenta um mecanismo de repetição ritual do sacrifício e, assim, comunica aos deuses que os homens não se esqueceram deles, nem do que pertence a eles: “sempre que a violência maléfica se transforma em boa estabilidade pode-se dizer que o deus aceita a oferenda desta violência, alimentando-se dela” (GIRARD, 1990, p.332).

Girard recorda que houve casos em que, ao invés de sacrificada por imolação, a vítima expiatória era expulsa do grupo. Isso significa uma morte também, pois, no contexto primitivo e em muitas civilizações antigas, ser expurgado do grupo social era perder a própria identidade e tornar-se ninguém. Sobre o ato de expulsão, acreditava-se que ele fazia a vítima levar consigo a violência desagregadora, assim, a paz retornava à comunidade pela retirada de quem estava atrapalhando. Ademais, essa vítima estava destinada a ir para além dos marcos que definem onde vive e existe o grupo, pois, para além dessas divisas, está o desconhecido, cujo aspecto de desconhecimento provoca o temor pelo que não se conhece (GIRARD, 1990).

Intui-se que as sociedades primitivas viviam sob o espanto, sob a certeza de que há tempos de paz e de agitação. Esse espanto provocava temor e exigia o cuidado permanente. Estas são marcas do sagrado: “Se a comunidade tem tudo a temer do sagrado, também é verdade que ela lhe deve tudo” (GIRARD, 1990, p.333). Podemos, então, afirmar que a organização comunitária é por si um mecanismo de sucesso, porque faz os seres humanos conviverem, sendo isso fundamental para entender o que chamamos de cultura.

É importante ressaltar que o sagrado tinha papel agregador e legal, e mais, atribuía sentido de ser e existir. Uma das dificuldades do pensar contemporâneo é compreender a relação com o sagrado somente como mediador, esquecendo-se que, nos contextos primitivos, o mal e o bem não estão separados no que concerne ao sagrado. O sagrado tinha o governo do mundo e das pessoas, nele estava a ordem, as origens o sentido da realidade. Ao redor do sagrado, desenvolvia-se a vida e a comunidade. “A comunidade não pode se aproximar demais do sagrado sem ser devorada por ele, mas também não deve afastar-se demais da ameaça benévola, ou perderia os efeitos de sua presença fecundadora” (GIRARD, 1990, p.334-335). Temos nisto o paradoxo do bem e do mal.

Cabe enfatizar que o conceito do mal e do bem, daquilo que é maléfico e benéfico, estava presente na cosmovisão primitiva do sagrado. A figura do rei era uma das que expressava esta cosmovisão. Por isso, “o rei é ao mesmo tempo muito maléfico e muito benéfico: a alternância *histórica* da violência e da paz é transferida do tempo ao espaço” (GIRARD, 1990, p.335). Outro elemento que expressa o maléfico-benéfico é o fogo que ilumina e aquece, mas, também, queima e destrói.

Assim sendo, o mecanismo vitimário, recorda que o bem e o mal, o benéfico e o maléfico, a paz e a violência fazem parte da mesma realidade, coisa ou pessoa. Na imolação sacrificial, a vítima, que era culpada pelos males, depois da expiação, torna-se divina e benéfica. E mais, era fundamental escolher com cuidado a vítima, pois ela deveria possuir características específicas: ser diferente do grupo, mas também possuir semelhanças ao grupo; precisava corresponder ao que era o grupo, mas ser também distinta, de modo que houvesse algum ponto de desconhecimento, de equívoco, sobre sua culpabilidade, pois isso garantia o efeito catártico.¹⁶⁶

Girard acresce que a vítima expiatória e todo o mecanismo que a envolvia tinha efeito salvador duplo. Primeiro, propiciava o retorno da harmonia ao grupo, as pessoas voltavam a se entender, “emudece” a violência intestina onde ela estava “gritando”. Segundo, assim, impediria que os membros do grupo entrassem em combate devido às discórdias, colocando a violência para “fora” das pessoas, divinizando-a no sentido

¹⁶⁶ A vítima expiatória tem, portanto, um caráter monstruoso: nela não se vê aquilo que é visto nos outros membros da comunidade. [...] A comunidade, pelo contrário, emerge do sagrado. Portanto, aqueles que fazem parte da comunidade são, em princípio, os menos aptos para representar a vítima expiatória. Explica-se assim que as vítimas rituais sejam escolhidas da comunidade, entre os seres que são normalmente impregnados de sagrado, pois o sagrado é sua moradia normal, animais, estrangeiros etc. (GIRARD, 1990, p.337).

que já vimos (GIRARD, 1990). Dessa maneira, há um retorno da harmonia ao grupo, uma vez que a vítima é imolada, sob uma violência unânime.

Sob o aspecto da unanimidade violenta é que Girard elabora o conceito da unidade dos ritos. A importância dos ritos, na configuração social dos grupos primitivos, expõe a necessidade de consolidação e permanência das formas e costumes da sociedade. Desse modo, a finalidade dos ritos é deixar e reforçar as coisas como elas estão. 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).

De tal modo, os ritos além do aspecto sacrificial, possuem a função de regulação social, pois são ferramentas culturais indispensáveis para a manutenção da ordem comunitária, familiar e religiosa, entre outras. Os ritos de passagem, por exemplo, são conceitualmente o que marcam a mudança de condição de alguém. Nos grupos primitivos, essas mudanças são essenciais, pois têm a ver com a posição da pessoa no grupo, seus relacionamentos e o modo como lidará com as rivalidades e com os problemas pessoais que interferiam no coletivo. Outrossim, “os ritos de passagem dão aos neófitos uma amostra do que os esperava se transgredirem as interdições, se negligenciarem os ritos e se afastarem do religioso” (GIRARD, 1990, p.358).

Convém, ainda, explicitar que o rito tem subcategorias importantes, tais como fixidez, imobilidade e passagem. A passagem tem relação com as mudanças e com as alterações de formas, que, para os primitivos, carregavam um mistério e um pavor como os gêmeos já citados, pois eles interferiam no que estava estabelecido e conhecido, tocavam nas marcas, nas diferenças, que davam forma aos valores de convivência social.

Ação ritual tem apenas um objetivo, a imobilidade completa ou na sua ausência, o mínimo de mobilidade. Acolher a mudança sempre significa entre abrir a porta atrás da qual vagueiam a violência e o caos [...] O modelo de toda fixidez cultural é também o modelo de toda mudança não catastrófica. No limite, não há distinção nítida entre os ritos de passagem e os outros (GIRARD, 1990, p.357).

As diferenças são algo fundamental nos grupos sociais primitivos, pois elas determinam como funcionará a sociedade e conduzirá as relações entre os indivíduos. Por isso, o respeito às normas estabelecidas, a realização correta dos sacrifícios,

reverenciar e não ofender os deuses, respeitar os papéis sociais e a hierarquia dentro da tribo são fatores determinantes para a contenção da violência. Uma vez quebradas as regras, profanados os sacrifícios, ofendidos os deuses, desrespeitada a função de cada um no grupo, desrespeitados os líderes, não há mais diferença entre um indivíduo e outro, entre os seres humanos e os deuses, entre homem e mulher, entre quem manda e quem obedece. Assim, o caos iria estabelecer-se e, na sequência, a violência recíproca, a violência ruim, que os ritos procuram canalizar.

Na concepção primitiva, os ritos trazem a necessidade de expurgar algo ruim, como podemos ver nas práticas xamanísticas¹⁶⁷ que, na verdade, são prevenções daquilo que pode provocar a desordem, o caos e a violência. Isto pode representar uma analogia às questões sanitárias dos últimos séculos: a importância que se deu à vacina, por exemplo. A vacinação é uma ritualidade que permite vislumbrar a forma como pensavam os primitivos em relação 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 eram provenientes da vítima expiatória, e as instituições que a humanidade criou, tanto as religiosas como as profanas, tinham sua gênese nos ritos.

No sentido específico do sistema sacrificial, o que necessariamente importa é colocar as múltiplas vivências da cultura no campo sacrificial, ou seja, o sacrifício é parte do complexo sacrificial, que tem tudo a ver com o religioso, o fundamento da cultura e os seus desdobramentos.

Deste modo, é interessante investigar como Girard discute o tema da pena de morte ou da pena capital. Segundo o autor, os decretos de execução de um condenado, desde as realidades primitivas, mantêm a dupla relação religiosa e não-religiosa. No sentido religioso, decretar em sentido amplo a morte de alguém e executar esse decreto (seja pela forma que for) tem o sentido de supressão de uma mancha, de extinguir algo que destoa. A morte “se manifesta...como liberação purificatória do grupo em meio ao qual a responsabilidade de um novo sangue vertido por vezes se dilui e se esvanece” (GIRARD, 1990, p.374). Assim, ao definir que

¹⁶⁷ A prática xamanística assemelha-se a uma representação teatral. O xamã desempenha simultaneamente todos os papéis, mas principalmente o de alguém que reúne e domina forças benéficas, que acabam por derrotar as forças maléficas. A expulsão final é frequentemente acompanhada de um simbolismo material. O curandeiro exhibe um ramo, um pedaço de algodão ou um resto qualquer que afirma ter extraído do corpo de seu doente e que declara ser responsável pela doença (GIRARD, 1990, p.358-359).

alguém deve morrer, lá nos primórdios da civilização, quanto hoje, a ação é um contínuo da violência fundadora, outrora em um ritual sacrificial específico envolvido pela áurea sacra, hoje por amplo sistema de ordenamento jurídico.

Entretanto, o que não resta dúvida é a importância do sacrifício, sua centralidade e sua base cultural, ritual e ordinária na estruturação das sociedades primitivas. O aspecto sacrificial, mesmo quando cessaram as formas de derramamento de sangue, a imolação, o “sacrificial” desaparece, ou seja, não aparece, mas se transfigura na adaptação dos ritos (GIRARD, 1990). Os ritos colocam a dupla face do bem e do mal, que estão diretamente ligados à incompreensão da violência fundadora, pelo próprio afastamento dela. Raciocinar sob o prisma da “contradição” benéfico e maléfico é um princípio a ser resgatado no saber contemporâneo, uma vez que a importância do rito sacrificial é apontar a identidade cultural e nela está garantido o sentido da vida do grupo (GIRARD, 1990). No grupo, os símbolos manifestam os significados da identidade cultural.

De fato, o pensar humano é estruturado sobre o símbolo, cuja base está no mecanismo da vítima expiatória. A vítima é uma progenitora, pois é ela que, através dos ritos, ensina a humanidade a se organizar e a sobreviver, com base no sagrado, que desaparece (não aparece) em muitos sistemas políticos e sociais, mas permanece nas culturas, pois produziu as formas primitivas (sacrifícios) e modernas (sistema judiciário) de os homens manobrem a violência (GIRARD, 1990).

Para o filósofo Émile Durkheim (1858-1917), a sociedade tem sua unidade a partir da religião, e nela estão incluídos o espaço e o tempo como categoria. É a religião que primeiramente apaga as dificuldades que a violência coloca na organização de um grupo social, o qual prescinde da unidade proporcionada pela vítima expiatória, pois ela faz o ponto de apoio na diferenciação das ações violentas: recíproca e unânime. A vítima tem o papel de proporcionar os meios de reconciliação e estabilidade via rito sacrificial (GIRARD, 1990). Esse papel aparece descrito nos registros sobre a Grécia:

Na Grécia, estes lugares são as tumbas de certos heróis o *omphalos*, a pedra da *ágora* e, finalmente, símbolo por excelência da *polis*, o lar comum, *Hestia*. [...] As tradições ligadas a estes lugares e as funções da origem ritual a eles associadas confirmam a todo instante a hipótese que situa o linchamento sagrado na origem da *polis*. [...] Podemos pensar que é a partir destes lugares simbólicos da unidade que nascem todas as formas religiosas, que o culto se estabelece, que o espaço se organiza, que uma temporalidade histórica se

instaura, que uma primeira vida social se esboça, assim como compreendera Durkheim (GIRARD, 1990, p.386).

Isso quer dizer que, no decurso da história, desenvolve-se o processo pelo qual os ritos religiosos perdem sua centralidade e dão lugar a ritos profanos de controle da violência, nas formas de aplicação de leis e punições não mais via ritos de sacrifício, mas por ritos jurídicos de julgamento, condenação ou absolvição. A humanidade, pela própria complexidade das civilizações, distancia-se da violência ritual, não a tem mais sob o horizonte, mas fundamentalmente não rompe com ela (GIRARD, 1990).

Deste modo, a investigação sobre os mitos e rituais é a base de uma teoria da religião primitiva, pois, por ela, podemos visualizar um *acontecimento (assassinato) fundador*. Conforme Girard, não temos, contudo, acesso direto para verificar tal dado, mas, sim, a conclusão sobre ele, por meio da conjuntura de diversos elementos do religioso primitivo, documentos, tradições e oralidade. O acontecimento fundador é a origem em absoluto, momento da humanização e do surgimento das sociedades.¹⁶⁸ Na convivência social, o indivíduo, conforme Girard, vive sob a condução do desejo mimético, o desejo imitativo, que depende do desejo alheio.

Conforme descrito até aqui, o lugar do desejo humano é o outro, não é autônomo e individual, mas coletivo e dependente. Esta é a base da Teoria Mimética, como argumentaremos a seguir.

3.6 TEORIA MIMÉTICA: UMA TEORIA DO DESEJO

A pesquisa até aqui conduzida revelou-nos que o *desejo humano é imitativo*. Assim sendo, desejamos de forma coletiva, e o desejo humano não é autônomo e individual. O desejo está no fundamento da *crise mimética*, do *ciclo da violência*, do *sacrifício* e da *vítima expiatória* conforme René Girard relata na sua obra *A violência e o sagrado* (1972). Como resultado, tem-se que a teoria mimética do desejo humano é o ponto central do 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. Segundo Girard, o desejo

¹⁶⁸ Mitos e os rituais [...] existência real do acontecimento fundador. [...] Ele deve ser considerado ao mesmo tempo como origem absoluta, passagem do não-humano ao humano, e origem relativa, origem das sociedades particulares. [...] É possível atingir estes fatos apenas por meio de textos, e estes próprios textos só fornecem indicações indiretas, mutiladas, deformadas (GIRARD, 1990, p.389).

humano é coletivo e a pessoa não deseja por si só, mas com o outro, pelo outro e por causa do outro. O desejo humano é imitativo, mimético, e nós somos influenciados pelo o que o outro tem e deseja, o outro é modelo para nossos desejos.

De modo sintético, é possível dizer que 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, ou seja, o primeiro deseja o ter/ser do segundo. Mas, 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 segundo, por sua vez, preservará do primeiro aquilo que lhe pertence. A permanência dos desejos de posse e preservação geram desconforto, raiva e ódio. Em decorrência disso, nascem os oponentes e as rivalidade, pelo desejo da posse e pelo esforço de preservação (medo).

Todavia, este é um jogo “assimétrico” e imitativo, e 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 se confundir.

Assim sendo, Girard define este jogo como *crise mimética*: um objeto em si na disputa tem uma perda de centralidade. O foco orienta-se para o desejo que cada um tem, 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. Deste modo, deduz-se que a estrutura do desejo é uma estruturação violenta e as coisas são desejadas por alguém por meio da percepção de que são desejadas por outro. Aqui se dá a competitividade do desejo. A realidade do desejo, portanto, é mimética: há um modelo a ser imitado, e é o modelo que decide para aonde o desejo de cada um se direciona. A imitação criará o conflito, na busca pelo mesmo objeto, pois deseja a mesma coisa que o outro, cria o modelo, que é o símbolo daquilo que se quer. Mas 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, e cada um passa a desejar e competir para alcançar: é o ciclo do desejo-conflito.

Em vista disso, a violência analisada sob a perspectiva de Girard apresenta o desejo mimético como a base em que se desenvolve o mecanismo vitimário, ou seja,

a crise mimética, o que significa que, dentre as capacidades humanas, a mais evidente é a imitação, a observação e a reprodução daquilo que é percebido. Para Girard, a imitação origina a cultura, a linguagem e a violência. No desejo, há essencialmente imitação. Imita-se aquilo que se deseja. Isso torna-se modelo e objeto desejado. Todavia, quando há dois desejos para um mesmo objeto, aparece um obstáculo e na sequência disso a tensão e a rivalidade.

Assim, nesta perspectiva, os seres humanos são direcionados pela *Mimésis* (imitação) do desejo, ou seja, 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 que culminam em violência, e a violência seria então parte integrante da organização social, que precisa ser constantemente regulada, nas sociedades primitivas, por meio dos sacrifícios de vítimas expiatórias. Essas vítimas concentram a violência e a necessidade de um culpado para os medos e as angústias de um grupo.

Com efeito, a violência é produzida a partir da crise de rivalidade, quando os rivais assumem o papel de objetos da disputa. Diante disso, nasce a necessidade de uma vazão da tensão coletiva. Assim, há nos contextos primitivos a eleição de uma vítima expiatória, que é alguém pelo qual será apaziguado o conflito. A vítima do sacrifício torna-se o objeto simbólico, sobre o qual recai a violência, a qual, para Girard, amolda-se sob o desejo mimético, ou seja, é o “efeito da vítima propiciatória”.¹⁶⁹

Girard lembra, ainda, que o desejo na existência humana é algo difícil de ser gerido. Ele é dramático no cotidiano de cada um e é o meio por onde se inicia a violência entre as pessoas. Esse drama, principalmente no contexto dos grupos sociais primitivos, é administrado dentro dos sistemas culturais pelo sagrado, fundamento social e antropológico que se estende também pelas antigas e modernas civilizações dentro de suas formas e estruturas.

No Livro *A violência e o sagrado*, Girard utiliza diferentes materiais da etnologia e da antropologia e situa-as em uma interpretação baseada na ideia de uma teoria geral sobre a cultura. Toda reflexão sobre os mitos e ritos forma uma base para

¹⁶⁹ 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, 1990, p.7-8)

sistematizar a teoria da religião primitiva, na qual o sagrado é a base fundamental das culturas e, no interior do sagrado, está o sacrifício (MAULEON, 2015). O empenho do autor consiste em tratar a violência de forma inteiramente racional. Ele insiste que é indispensável tratar da violência porque ela existe desde os primórdios da humanidade. Os ritos sacrificiais são um adiantamento ao resultado da violência e para gerenciar seus efeitos, uma vez que eles pressionam o sagrado a se manifestar e a dar uma resposta diante do perigo da escalada da violência, regulando-a. Desse modo, a violência governa as relações sociais, enquanto o religioso administra seus resultados, utilizando-se de todo arcabouço simbólico do sagrado.

Girard utiliza-se do método comparativo, ou seja, busca as similaridades estruturais entre os textos literários religiosos e outros e, a partir das similaridades, identifica as peculiaridades no tratamento dos ciclos de violência. Por meio deste método, ele constrói a hipótese da violência fundadora que está na base da cultura. A comparação é essencial, visto que nenhum registro mítico, ritual ou trágico sozinho evidencia o ciclo da violência mimética e muito menos seu ponto de apoio: o mecanismo do bode expiatório.¹⁷⁰

Nos textos da tragédia grega, há indicação da violência obscurecida, mas presente e sacralizada nos mitos e rituais. Os textos míticos, rituais e trágicos comprovam a unanimidade violenta e a necessidade da vítima expiatória. Somente essa hipótese consegue explicar, a princípio, a ordem cultural das civilizações, cuja violência é parte integrante. A religião é a gestora dessa dinâmica fundamental das sociedades e, ao se analisar as estruturais sacrificiais e seu universo religioso, é possível verificar que a culpabilização e a divinização de uma vítima constituem a dinâmica do benéfico-maléfico, um fenômeno construído, conduzido, não espontâneo.¹⁷¹

Assim sendo, o religioso primitivo tem um dever essencial com a morte, por exemplo, não bastava deixar que cada um, como no individualismo moderno,

¹⁷⁰ Também aqui o método comparativo é indispensável. Se até este momento este método não teve sucesso, é porque muito dos elementos são variáveis e é difícil identificar o princípio único de todas as variações. Uma vez mais, como no caso da teoria da evolução, é necessário constituir uma hipótese. [...] A presente teoria é a primeira a justificar tanto o papel primordial do religioso, nas sociedades primitivas, quanto nosso desconhecimento sobre este papel (GIRARD, 1990, p.390).

¹⁷¹ Em muitos casos, os mitos e os rituais esforçam-se para atrair a atenção sobre o fator acaso na escolha da vítima, mas não compreendemos sua linguagem. [...] o pensamento moderno, como todos os pensamentos anteriores, busca explicar o exercício da violência e da cultura em termos de diferenças. É este o mais enraizado de todos os preconceitos, o próprio fundamento de qualquer pensamento mítico: apenas uma leitura correta do religioso primitivo pode dissipá-lo (GIRARD, 1990, p.392).

digerisse a perda de alguém. A morte de alguém tem a ver com o coletivo, trazia mudança, disputas: causa da morte, como morreu, o que a pessoa fez, e o que fazer com os seus pertences.

Evidentemente, para afastar a ameaça do contágio maléfico, é preciso recorrer ao modelo universal, a violência fundadora, lançando mão dos ensinamentos transmitidos à comunidade pelo próprio sagrado. [...] Quando se permite que a violência se desencadeie, é o acaso, no fim de contas, que regula o conflito (GIRARD, 1990, p.393-394).

A violência, que se desencadeia, faz o acaso regular os conflitos. O rito é a atitude preventiva e curativa para o acaso; é a ação antes da violência desencadear-se; é forçar a sorte, pressionar o sagrado. Nesse sentido, a ideia da vítima expiatória é, segundo Girard, científica porque possibilita conceituar ideias básicas: o sagrado, o religioso, a divindade e o ritual, entre outros.¹⁷² O esquema religioso dos grupos primitivos está diretamente relacionado à memória, à festa, à repetição da violência unânime cuja gênese está na imolação da primeira vítima, no assassinato fundador, “a teoria da vítima expiatória pretende descobrir o acontecimento que constitui o objeto direto ou indireto de qualquer hermenêutica ritual e cultural” (GIRARD, 1990, p.398).

Segundo Girard, ainda é um desafio enorme para a atualidade pensar no elemento indispensável de um sistema sacrificial: a dinâmica de findar a ameaça da reciprocidade violenta, e isso fez as sociedades primitivas existirem, (GIRARD, 1990).

Depois da obra *A violência e o sagrado* (1972), em 1978, Girard publicou o livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Trata-se de uma obra sistemática sobre o desejo mimético. A partir dela, ele apresenta a formulação e o uso da expressão da Teoria Mimética para falar da mimésis do desejo. Nessa obra Girard apresenta 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, dentre eles: Caim, José, a lei e os profetas. Já nos capítulos II, III e IV a análise é dedicada a temas e textos do Novo Testamento sob a perspectiva do

¹⁷² Portanto a única maneira de tratar a presente tese é considerá-la como uma hipótese científica como tantas outras, perguntando se ela dá realmente conta daquilo que pretende dar conta, se é possível, graças a ela, atribuir às instituições primitivas uma gênese, uma função e uma estrutura tão satisfatórias umas em relação às outras quanto em relação ao contexto, se ela permite organizar e totalizar a enorme massa de fatos etnológicos como uma real economia de meios, e isto sem nunca recorrer às muletas tradicionais da “exceção” e da “aberração” (GIRARD, 1990, p.399).

ciclo mimético da violência. Assim sendo, no próximo capítulo, nossa atenção verterá sobre a relação entre teoria mimética, sagradas escrituras e cristianismo.

4 TEORIA MIMÉTICA, SAGRADAS ESCRITURAS E CRISTIANISMO

O presente capítulo objetiva mostrar com maior profundidade a reflexão de René Girard sobre a violência na Sagrada Escritura. Depois da obra *A violência e o sagrado* (1972) há a publicação de *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978). Nesta obra o autor apresenta uma sistematização da Teoria Mimética. A segunda parte do livro é dedicada a este tema: *A Escritura Judaico-cristã*. Nessa parte o autor mostra como a Sagrada Escritura trata do tema da violência, que é central deste capítulo. Para a fundamentação teórica sobre tema, serão utilizadas obras como: *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007); *Evolução e conversão* (2008); *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994); *René Girard: um retrato Intelectual* (2011), de autoria de Gabriel Andrade. O capítulo está estruturado da seguinte forma: Teoria Mimética, Desejo e Objeto; Sagradas Escrituras sob a perspectiva da Teoria Mimética; Cristianismo e Teoria Mimética.

Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), Girard é considerado pelos seus críticos literários um intelectual cristão pela sua defesa ao cristianismo. Nesta obra, o autor afirma que: “[...] o terceiro grande processo antropológico da hipótese mimética [...], a *revelação destruidora do mecanismo de bode expiatório*. É ela que domina a interpretação do cristianismo em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*” (GIRARD, 2008, p.16).

De tal modo, René Girard, depois de apresentar os fundamentos da teoria mimética, a partir da crítica literária (primeiro processo antropológico) e da investigação sobre a legitimação da violência nos grupos primitivos (segundo processo antropológico), empreende, até o fim de sua carreira investigativa, o esforço em demonstrar que é na revelação bíblica, centrada na pessoa de Jesus, onde está denunciada toda violência, e que o mecanismo vitimário, construído sob o assassinato fundador, não permanecerá mais dissimulado. A seguir, aprofundaremos a tese da teoria mimética, do desejo, na perspectiva de René Girard.

4.1 TEORIA MIMÉTICA, DESEJO E OBJETO

No percurso de nossa pesquisa, enfatizamos várias vezes que a Teoria Mimética é o ponto central das pesquisas, reflexões e produções literárias de René

Girard. A partir dela, o autor trabalha, de forma especulativa, o enredo dos romances modernos e os dados da etnologia sobre as raízes da cultura. Também investiga aquilo que definirá a condição dos seres humanos na sua origem, apontando a religião como geradora da ordem social. Neste sentido, as Sagradas Escrituras são peculiares, pois elas não legitimam a violência.

No seu livro *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), Girard encontra a triangularidade do desejo (Eu-Objeto-Outro) em escritores entre os séculos XVI a XX, com especial atenção a: Cervantes (1547-1616)¹⁷³, Flaubert (1821-1880)¹⁷⁴, Stendhal (1783-1842)¹⁷⁵, Proust (1871-1922)¹⁷⁶ e Dostoiévski (1821-1881)¹⁷⁷; identifica nas obras desses autores “um processo de iluminação e conversão” (KIRWAN, 2015, p.80). Principalmente em Cervantes, Flaubert e Proust, Girard identifica, nos personagens desses romancistas, que o desejo mimético neles é despertado pelos heróis que encontram em suas leituras e os quais tentam imitar. Em Stendhal, vemos dramas sociais, com muita ênfase na *mediação interna*. Esse romancista vive no contexto do fim do absolutismo na França. Já em Dostoiévski, Girard identifica uma

¹⁷³ Os cinco autores, que Girard analisa naquele livro lidam com “o colapso do eu autônomo”. O primeiro e talvez mais óbvio exemplo do que isso significa é *Dom Quixote* [livro de Miguel de Cervantes]. [...] Quixote decidiu tornar-se cavaleiro andante. Essa decisão foi o resultado do contato com a literatura cortês, e [...] decidiu tomar como exemplo Amadis de Gaula, o mais proeminente dos heróis literários [...]. Ao permitir que esse personagem fictício escolha por ele todas as coisas que deve desejar, Dom Quixote abandona de maneira efetiva qualquer opinião independente própria (KIRWAN, 2015, p.50-52).

¹⁷⁴ Como vimos, Dom Quixote imita um herói fictício, Amadis de Gaula. Similarmente, em Flaubert: Quando Madame Bovary [no livro do mesmo nome] embarca no primeiro de seus casos adúlteros, ela relembra extasiadamente a literatura romântica que havia alimentado seus desejos (KIRWAN, 2015, p.59).

¹⁷⁵ Autor da obra *O Vermelho e o Negro* (1830). Girard adverte que tanto *O Vermelho e o Negro* como *Em Busca do Tempo Perdido* retratam situações de mediação externa. Mesmo sem aparecer propriamente no romance, Napoleão é um personagem fundamental de *O Vermelho e o Negro*. A figura do imperador inspirará muitas aventuras e desventuras do ambicioso Julien (ANDRADE, 2011, p.50). Stendhal aprofunda-se ainda mais em seu retrato da busca de personagens. Passa a exhibir a *vaidade* dos personagens, que tanto Stendhal quanto seus críticos destacam ao longo de sua obra (ANDRADE, 2011, p.59).

¹⁷⁶ Essa ligação entre a leitura e o desejo também é explicitada pelo narrador de *Em busca do Tempo Perdido*, de Marcel Proust: Mas era incapaz de ver senão aquilo do qual a leitura me despertara a cobiça. [...] a palavra impressa tem um mágico poder de sugestão para o Jovem Marcel, evidente em sua adulação do escritor Bergotte e estendendo-se até os cartazes teatrais que ele lia nos Champs-Élysées (KIRWAN, 2015, p.61).

¹⁷⁷ Sobre a triangularidade do desejo (Eu-Outro-Objeto), em “Dostoiévski, temos esse padrão triangular. Os personagens circulam no mesmo estrato social, e somos confrontados com um mundo muito mais frenético dotado de uma destrutiva interação mimética” (KIRWAN, 2015, p.67-68). [...] o autor russo oferece uma exposição notável da mais extrema das interações miméticas, o que justifica que Girard tenha colocado Dostoiévski no clímax de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. [...] O contraste entre a interação mimética em Cervantes e Dostoiévski é como dia e noite. E mesmo assim, ambos os escritores, segundo Girard, procuram ilustrar o mesmo mecanismo psicológico: o desejo mimético (KIRWAN, 2015, p.72-73).

conversão claramente cristã. Mas nos cinco autores, ele identifica uma única dinâmica “uma progressão da mediação externa a mediação interna” (KIRWAN, 2015, p.49). Girard, na sua obra *A violência e o sagrado* (1972), mostra a relação entre violência, sagrado (sacrifícios) e mimésis do desejo, enfatizando a passagem da natureza a cultura.

Convém ressaltar a importância de Miguel de Cervantes para Girard, pois, na obra *Dom Quixote* (1605), o personagem encarna a ilusão do modelo de vida cavaleiresca, culturalmente defasada e que representava o fim da mentalidade medieval. Portanto, o desejo do personagem (*Alonso de Quijana*) é profundamente marcada pelo seguimento de um modelo e a tentativa de imitá-lo.

Com efeito, a Teoria Mimética, que foi construída por René Girard, tem como fundamento a análise conceitual de estrutura espiral, complexa na abordagem, com o objetivo de elaborar uma conclusão sistematizada. Portanto, é indispensável ater-se à relação entre desejo e objeto para assimilar a dinâmica fundamental da teoria mimética e do ciclo de violência, visto que a teoria mimética assegura que: o desejo humano não é autônomo, mas dependente do desejo alheio. E isto desperta para escolha de modelos a seguir e a imitar, e os obstáculos para a assim fazê-lo é espaço para tensões, conflitos e surgimento da violência.

A seguir, retornaremos às temáticas centrais da pesquisa.

Em *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), Girard identifica, a partir de Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski, a triangularidade do desejo (eu-outro-objeto), seu caráter imitativo, a origem de conflitos e a mediação externa que leva a violência.¹⁷⁸ Na obra *A violência e o sagrado* (1972), é amplamente discutido o formato do ciclo mimético de violência e os ritos sacrificiais primitivos. Convém lembrar que, ao falarmos de ciclo mimético de violência, estamos falando do perigo de desagregação violenta pressentido pelo grupo, devido à *violência recíproca*, a *eleição de uma vítima*, a *imolação* dela e a *divinização* da vítima. De tal modo, o desejo imitativo é mais que o simples apetite, ou instinto, uma vez que este interfere nas relações humanas e marca os processos culturais, porque, como nos ensinou Girard, a imitação tanto conduz a violência, como também a produtos culturais indispensáveis nas relações humanas, como a linguagem por exemplo; é a imitação

¹⁷⁸ Na primavera de 1959, depois de 26 anos como agnóstico, o trabalho de Girard sobre os cinco romancistas europeus (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski) trouxe-lhe de volta o interesse pelo cristianismo (KIRWAN, 2015, p.33).

que produz a arte, a ciência e literatura e outras áreas do desenvolvimento humano, mas é também espaço para escalada de violências. Logo, estudar o desejo humano é estudar o ser humano diante da complexidade das organizações sociais, da ordem e desordem provocadas pelo mimetismo do desejo. Assim sendo, o elemento conflitivo, os espaços de violência e as formas de administrá-las são fundamentais nas análises de Girard. Na opinião desse autor, sem o devido gerenciamento da violência, assim como nos grupos primitivos, a sociedade contemporânea estaria à mercê de extrema desagregação e quiçá da própria extinção se deixar que cada ser humano concretize, de maneira ilimitada e descontrolada, seus ímpetos violentos.

Esse autor assevera que a verdadeira satisfação dos desejos não é unicamente dar cumprimento a tudo o que a vontade do ser humano manifesta. Isto é importante, sim, na medida que aquilo que se deseja não seja prejudicial ao indivíduo. Mas, para Girard, além da busca de alcançar a realização de um desejo, é indispensável que a pessoa compreenda também porque *não pode realizá-lo*, em determinadas circunstâncias, quiser mais ainda: compreender que seu desejo e a realização ou não dele não dependem somente do indivíduo visto que tem o Outro envolvido essencialmente nesse processo. Girard observa que, na atualidade, as pessoas, em geral, consideram que a satisfação dos desejos está atrelada à liberdade de sua realização. Isso significa que as pessoas não precisam da observância de regras, pois cada um é livre de pensar o modo de agir e pode fazer o que bem quiser e consumir o que bem quiser, até mais do que muitas vezes pode e/ou possui. Essa compreensão de como satisfazer os desejos soa como uma idealização ameaçadora para as relações humanas. De acordo com Girard, as interdições constituem-se como obstáculos exteriores e são dispostas pelas sociedades tradicionais para prevenir os contágios do desejo, visto que:

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, 2008, p.335-336).

No contexto atual, observa-se, de fato, que as pessoas não possuem clareza de como se concretizam coletivamente os desejos e sua dinâmica da violência, justamente porque, segundo Girard, principalmente a partir do romantismo literário, temos a ilusão de que somos autônomos quando desejamos, e o outro ser humano

não influencia em nada naquilo que queremos. Mas, na perspectiva girardiana, é exatamente o contrário, pois somos sim influenciados. Como exemplo disso, podemos mencionar dois elementos presentes na sociedade capitalista: o *consumismo* e as *tendências de moda*, no uso de carros, casas, etc.

Isso desperta desejo, atrai, comunica ao indivíduo que ele pode adquirir o que quer. E se o indivíduo quer e pode adquirir, torna-se difícil não se inclinar a tendência de procurar os meios para aquisição de algo, seja de forma moralmente correta ou não. Então, tornar-se um infrator de algo passa de uma questão moral estabelecida pela sociedade para uma questão subjetiva do indivíduo. Dito de outro modo pelo próprio Girard, [...] “todo pensamento moderno é falseado por uma mística da transgressão na qual ele recai mesmo quando quer escapar dela” (2008, p.337).

Portanto, desejar é pôr-se na ótica da crise mimética, da crise da imitação do desejo, de um sentimento de disputa: há sempre um rival a ser vencido. A pessoa humana possui uma necessidade permanente de saber o que os outros estão fazendo ou planejando, para poder, por sua vez, fazer o mesmo e/ou, de maneira supostamente original, diferente e espontânea. Nisso consiste o sentido da Teoria Mimética, apontar para o que Girard definiu como a “mentira romântica”: aquela suposta autonomia do desejo, a crença de que o Outro é apenas uma informação a mais na perspectiva de cada indivíduo sobre a realidade.

É importante ressaltar que a não compreensão do desejo faz com que a pessoa na modernidade seja incapaz de ver a duplicidade do seu desejo. O jogo consiste em imitar o outro por ser o modelo, e não o imitar por ser um rival. Girard lembra-nos que a imitação é que “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” (GIRARD, 2008, p.345).

Deste modo, a estrutura do desejo mimético advém dos grupos primitivos e prolonga-se até as sociedades modernas. O mimetismo é a marca das relações humanas e sua configuração é o duplo vínculo (*double bind*) da convivência entre o discípulo e o modelo. É isto que Girard mostra em *Mentira romântica e verdade romanesca* (1962) e em *A violência e o sagrado* (1972). Em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), o autor sistematiza uma ampla e profunda reflexão sobre diversos textos das Sagradas Escrituras.

4.2 SAGRADAS ESCRITURAS SOB A PERSPECTIVA DA TEORIA MIMÉTICA

René Girard interpretou vários textos das Sagradas Escrituras sob a perspectiva da Teoria Mimética. A interpretação dele insere-se na sua produção intelectual orientada na busca de uma teoria geral sobre a cultura. Como já dissemos, não houve, nas suas primeiras publicações acadêmicas, hermenêuticas específicas dos textos bíblicos, mas seu aprofundamento dá-se a partir do ano 1978.

Dessa maneira, Em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), Girard produz uma sistematização dos elementos fundamentais para reflexão sobre o desejo mimético, a culpabilidade da vítima e sua imolação, tendo como fundamento a ignorância (*méconnaissance*). O título do livro é uma referência a Mateus 13,35 onde Jesus cita o salmo 78,2: “Minha boca pronunciará parábolas, Ela revelará **coisas ocultas desde a fundação do mundo**” (GIRARD, 2008, p.14, grifos nossos). Deste modo, o que está oculto desde que o mundo foi fundado é o *assassinato fundador*.

A obra está dividida em três partes: Livro I - *Antropologia Fundamental*; Livro II - *A Escritura Judaico-Cristã* e Livro III - *Psicologia Interdividual*. O livro I - *Antropologia Fundamental*, dividido em cinco capítulos mostra a importância da reflexão permanente sobre o homem e a mulher e suas relações na perspectiva do conhecimento científico.¹⁷⁹ Deste modo, ao tratar do desejo humano, a teoria mimética trata do ser humano.

O livro II - *A Escritura Judaico-Cristã*, dividido em quatro capítulos, é dedicado à pesquisa dos elementos bíblicos lidos sob a ótica da teoria mimética, com os seguintes temas: Coisas ocultas desde a fundação do mundo; Semelhanças entre mitos bíblicos e a mitologia mundial; Singularidade dos mitos bíblicos (Caim, José, a Lei e os profetas); Revelação evangélica do assassinato fundador: Maldição contra os fariseus; A metáfora do túmulo; A paixão; O martírio de Estevão; O texto expiatório; Leitura não-sacrificial do texto evangélico: O Cristo e o sacrifício; Impossibilidade da

¹⁷⁹ Nesta primeira parte da obra, ele trata dos seguintes temas: O mecanismo vitimário: fundamento do religioso, sobre *Mimésis* de apropriação e rivalidade mimética; Função do Interdito: proibição do mimético; Função do rito: exigência do mimético; Sacrifício e mecanismo vitimário e Teoria do religioso. Também aborda: A gênese da cultura e das instituições: Variantes Rituais; A realeza sagrada e o poder central; Polivalência ritual e a especificação institucional; Domesticação animal e caça ritual; Os interditos sexuais e o princípio da troca; A Morte e os funerais. O processo de hominização; Posição do problema; Etologia e etnologia; Mecanismo vitimário e hominização; O significativo transcendental. Os mitos: o linchamento fundador camuflado: “Eliminação radical”; “Conotação negativa”, “conotação positiva”; Signos físicos da vítima expiatória. Os textos de perseguição: Texto mítico e referente; Os textos de perseguição; A perseguição desmistificada, monopólio do mundo ocidental e moderno; Dupla carga semântica da expressão “bode expiatório”; Emergência histórica do mecanismo vitimário.

leitura sacrificial; Apocalipse e discurso parabólico; Potências e principados; A pregação do Reino; Reino e Apocalipse; Morte não-sacrificial do Cristo; A divindade do Cristo; A concepção virginal. Leitura sacrificial e cristianismo histórico: Implicações da leitura sacrificial; A Epístola aos hebreus; Morte do Cristo e fim do sagrado; Sacrifício do outro e sacrifício de si; O julgamento de Salomão; Uma leitura sacrificial: a análise semiótica; Leitura sacrificial e história; Ciência e Apocalipse. O Logos de Heráclito e o Logos de João; O logos na Filosofia; Os dois Logos em Heidegger; Definição vitimária do logos de João; “No início [...]”; Amor e conhecimento.

O livro III é sobre *Psicologia Interdividual*. Dentre os temas principais, o autor discute sobre: O desejo mimético; O desejo sem objeto; *Mimésis* e sexualidade; Mitologia psicanalítica; Para além do escândalo.¹⁸⁰

O livro I e o livro III retomam, de forma continuada e mais sistematizada, as reflexões da teoria mimética. Os conteúdos destes dois livros giram em torno do conceito de mecanismo vitimário, baseado nas instituições humanas antigas, nas formas de sobrevivências primitivas (caça), nos interditos, nas proibições sexuais e na resolução dos conflitos com a imolação das vítimas, que são as “formas ‘adiadas’ simbólicas e humanas da cultura” (GIRARD, 2008, p.119). Conclui-se que nisto consiste o processo de hominização.¹⁸¹

A seguir, aprofundaremos os temas sobre vítima, violência e sacrifício, que foram apresentados por Girard no livro II, *Escritura Judaico-Cristã* da obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978).

¹⁸⁰ O livro III - *Psicologia Interdividual* - está dividido em cinco capítulos assim organizados: O desejo mimético; *Mimésis* de apropriação e desejo mimético; Desejo mimético e mundo moderno; Crise mimética e dinâmica do desejo; *Mimésis* de aprendizagem e *mimésis* de rivalidade; O *double bind* de Gregory Bateson; Da rivalidade do objeto ao desejo metafísico. O desejo sem objeto: Os duplos e a interdividualidade; Sintomas de alternância; Desaparecimento do objeto e estrutura psicótica; Hipnose e possessão. *Mimésis* e sexualidade: O que chamamos “masoquismo”, “Sadomasoquismo” teatral; A homossexualidade, Latência e rivalidade mimética; O fim do platonismo em psicologia; Mitologia psicanalítica: O platonismo de Freud e o recurso ao arquétipo edipiano; Como reproduzir um triângulo? *Mimésis* e representação; A dupla gênese edipiana; Porque a bissexualidade? O narcisismo: o desejo de Freud; As metáforas do desejo. Para além do escândalo: A conversão proustiana; Sacrifício e psicoterapia; *Para Além do princípio do prazer* e psicanálise estrutural; Instinto de morte e cultura moderna; O *skandalon*.

¹⁸¹ A **rivalidade mimética** inexpiável significa essencialmente, como sabemos, o desaparecimento da natureza objetual 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** (GIRARD, 2008, p.120, grifos nossos).

4.2.1 Vítima, Violência e Sacrifício, na Literatura Bíblica, Segundo René Girard

Para René Girard, os textos bíblicos e os textos míticos possuem uma diferença essencial sobre a maneira como tratam as vítimas: os mitos as condenam, enquanto a Bíblia as defende. Por isso, a literatura bíblica é singular em face às outras literaturas religiosas. Tanto os mitos quanto os textos bíblicos têm a figura do bode expiatório (em francês *bouc émissaire*) presentes, mas, na Bíblia, a violência contra a vítima não é sacralizada. Assim, a Bíblia revela aquilo que as religiões arcaicas escondem, ou seja, o assassinato fundador.¹⁸² E, assim, temos uma gradativa *desconstrução da figura de um Deus violento*, figura pelo que consta bem mais presente nos textos veterotestamentários. E, no sentido girardiano, não temos uma divindade violenta que se manifesta nas Sagradas Escrituras, mas nesta ainda persistem relações com o sagrado, marcadas pela violência, relações estas em contínuo processo de denúncia e desautorização.

Neste sentido, as Sagradas Escrituras são a revelação daquilo que funda as sociedades, a violência fundadora (assassinato fundador). Portanto, a Bíblia não é mito como os outros mitos; ela não é uma versão diferente da mesma realidade. Entretanto, Girard admite que, nos textos bíblicos, existem analogias a outros mitos. “É certo que os primeiros livros da Bíblia se fundam em mitos muito análogos aos que encontramos por toda parte no mundo” (GIRARD, 2008, p. 186). Outro aspecto enfatizado pelo autor é que, na literatura bíblica, Deus ainda é retratado com ações violentas, mas a relação com a violência vai mudando gradualmente, sendo que o sinal mais claro dessa mudança são os textos proféticos.

Na denúncia da violência e no tratamento dado às vítimas, a singularidade dos textos bíblicos faz-se evidente para Girard, quando ele compara textos da Bíblia com textos da mitologia. Nas narrativas míticas, há um esforço em desvalorizar a vítima e enfatizar sua culpa por algum mal que se abateu ao grupo social. Já na Bíblia isso não acontece. Na Sagrada Escritura, a vítima é identificada como vítima mesma. Os redatores bíblicos preocupam-se em abordar a denúncia das injustiças contra a vítima,

¹⁸² Alberto Melloni no artigo *René Girard, explorador do sagrado* escreve: “De fato, Girard descobriu com a sua exegese que uma estratificação hermenêutica repousa no texto neotestamentário, em vista de uma reconquista ‘vitimária’ do relato: que, em vez disso, na história concreta do Jesus histórico, neutraliza o mecanismo do bode expiatório” (MELLONI, 2015, n.p.)

e não em culpabilizá-la. Na narrativa sobre José do Egito, encontramos um exemplo clássico de defesa da vítima (Gn 37-50).

No Antigo Testamento, emergem três elementos que contribuem para identificar o ciclo mimético de violência: “1) dissolução conflitante, o apagamento das diferenças e das hierarquias que compõem toda comunidade; 2) O *todos contra um* da violência coletiva; 3) e a elaboração dos interditos e dos rituais.” (GIRARD, 2008, p. 184).

A seguir, discutiremos cada um desses tópicos. A *dissolução conflitante* aparece no caos, que pairava sobre a terra, antes da ação criadora de Deus: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1, 1-2). Depois vemos a maldade e *violência* do ser humano na narrativa do Dilúvio: “Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. [...] A terra se perverteu diante de Deus e encheu-se de violência”- (Gn 6,5. 11).

Na sequência, no uso da mesma língua, constatamos a *ausência de limites* no episódio da Torre de Babel: “Todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. [...] E Iahweh disse: ‘Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles’” (Gn 11, 1.6).

Visivelmente, a *violência* está presente em Sodoma, quando seus habitantes cercam a casa de Ló e dizem: “‘Onde estão os homens que vieram para tua casa esta noite? Traze-os para que deles abusemos’. [...] Pois bem, nós te faremos mais mal que a eles!’ Arremessaram-se contra ele, Ló, e chegaram para arrombar a porta” (Gn 19, 5.9). E, por fim, a *desordem social* provocada pelas dez pragas do Egito (Ex 7-11).

Ele [Aarão] levantou a vara, feriu as águas que estavam no Rio, [...] e toda a **água do Rio se converteu em Sangue**. Os Peixes do Rio Morreram. O Rio poluiu-se, e os egípcios não podiam beber a água do Rio (Ex 7,20-21). Aarão estendeu a mão sobre as águas do Egito, e subiram **rãs** e cobriram a terra do Egito (Ex 8, 2). Aarão estendeu a mão com a sua vara e feriu o pó da terra, e houve **mosquitos** sobre os homens e sobre os animais. E todo o pó da terra transformou-se em mosquitos por todo país do Egito (Ex 8,13). Assim fez Iahweh, e **moscas** em grande número entraram na casa do Faraó, nas casas dos seus servos e em toda a terra do Egito; e a terra ficou arruinada por causa das moscas (Ex 8,20). No dia seguinte, fez Iahweh o que tinha dito; e todos os **animais dos egípcios morreram**; mas não morreu nenhum dos animais dos filhos de Israel (Ex 9,6). Eles [Moisés e Aarão] apanharam cinza de forno [...] e Moisés lançou-a para o ar, e os homens e os animais ficaram cobertos de tumores que se arrebetavam em **úlceras** (Ex 9,10). E Moisés

estendeu a sua vara para o céu. Iahweh enviou trovões e **chuva de pedras**, e desceu fogo sobre a terra. E Iahweh fez cair chuva de pedras sobre a terra do Egito (Ex 9,23). Estendeu, pois, Moisés a sua vara sobre a terra do Egito. E Iahweh mandou sobre a terra um vento oriental todo aquele dia e toda aquela noite. Quando amanheceu, o vento oriental tinha trazido os **gafanhotos** (Ex 10,13). Estendeu, pois, Moisés a mão para o céu, e houve **trevas espessas** sobre a terra do Egito por três dias (Ex 10,22). E **todo o primogênito morrerá** na terra do Egito, desde o primogênito de Faraó, que deveria sentar-se em seu trono, até o primogênito da escrava que está na mó, e até mesmo os primogênitos do gado (Ex 11,5, grifos nossos).

O segundo elemento, que identifica o ciclo mimético de violência, é a *violência coletiva* que se faz visível na *expulsão*, na *violência*, nos *assassinatos* e *perseguições*. Esses aspectos emergem da expulsão de Adão e de Eva do paraíso: “E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado” (Gn 3, 23). Antes de serem expulsos, contudo, Adão e Eva entraram em uma dinâmica de desejo do objeto alheio (Gn 3, 1-13). A serpente diz a Eva que ela e Adão seriam como “deuses”, conheceriam o bem e o mal, e o fruto proibido passa então a ser atraente, tanto que Eva e depois Adão comem. Mas não se tornam como deuses, ao contrário, encontram-se consigo mesmos, percebem que estão nus e temem a Deus (v.10). Ao ser questionada por Ele, Eva responde que a serpente a “seduziu”, tamanha a atração pelo objeto (fruto proibido).

Verificamos, nos próximos capítulos no Gênesis, em Caim e Abel as marcas do assassinato fundador e dos conflitos fraternos: “Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: ‘Saíamos.’ E, como estavam no campo, Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou” (Gn 4,8); é o exemplo de fratricídio, onde a rivalidade mimética termina em assassinato. No Sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-19), há os vestígios dos sacrifícios rituais e a divindades que exigiam o derramamento do sangue humano: “Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho” (Gn 22, 9-10).

Girard aponta, ainda, que no conflito entre Esaú e Jacó é possível perceber aspectos do conflito fraterno, da perseguição e da substituição vitimária: “Esaú passou a odiar a Jacó por causa da bênção que seu pai lhe dera, e disse consigo mesmo: ‘Estão próximos os dias de luto de meu pai. Então matarei meu irmão Jacó’” (Gn 27, 41).

E, ainda, a luta de Jacó com o anjo, na perspectiva da teoria mimética, tem caráter de expulsão (Gn 32, 23-33), pois configura uma rivalidade de *duplos*. Também se percebe que o adversário de Jacó é identificado como *homem* que, ao tocar-lhe a

articulação da coxa, quer ir embora, expulsa-se, demonstrando estar derrotado e, por isso, “a derrota desse adversário, [...] fazem dele um Deus a quem Jacó pede, e do qual obtém, que o abençoe. Do combate dos *duplos*, surge a expulsão de um deles, que coincide com o retorno à ordem e à paz” (GIRARD, 2008, p. 185).

Na narrativa sobre José e seus irmãos, encontramos todos os aspectos do ciclo mimético de violência: conflitos fraternos, desejo de matar, perseguição e expulsão (Gn 37-50). Esses fatos ocorrem pelo ciúme que os irmãos tinham de José (Gn 37,9-11) a ponto de quererem matá-lo: “Eles o viram de longe e, antes que chegasse perto, tramaram sua morte” (Gn 37,18). Mas, por intervenção de um dos irmãos, Rúben, não o matam, mas o jogam em uma cisterna: “Arremessaram-se contra ele e o lançaram na cisterna; era uma cisterna vazia, onde não havia água” (Gn 37, 24). E depois, os irmãos, sem Rúben saber, vendem José aos ismaelitas: “Quando passaram os mercadores madianitas, eles retiraram José da cisterna. Venderam José aos ismaelitas por vinte ciclos de prata e estes o conduziram ao Egito” (Gn 37,28).

Na saída dos Hebreus do Egito, eles são perseguidos pelos soldados do faraó: “Os egípcios perseguiram-nos, com todos os cavalos e carros de Faraó, [...]. Os egípcios que os perseguiam entraram atrás deles, todos os cavalos de Faraó, os seus carros e os seus cavaleiros, até ao meio do mar” (Ex 14,9a.23).

O terceiro elemento, que identifica o ciclo mimético de violência, são os *interditos e rituais*, que aparecem quando Deus faz uma marca em Caim, para que ele não fosse assassinado, desencorajando novos conflitos. “Iahweh, embora condene o assassinato, responde ao apelo do assassino. Este diz: ‘o primeiro que me encontrar, me matará’ e Iahweh responde: ‘Quem matar Caim será vingado sete vezes’ (Gn 4,15)”. (GIRARD, 2008, p.188). Caim expressa, assim, a preocupação que a morte do irmão Abel, provocada por ele renderá seu próprio assassinato, ou seja, que alguém vingaria o sangue de Abel. Deste modo, segundo Girard, Deus intervém e não deixará que se repita o assassinato, pois este remete ao assassinato fundador, que, por sua vez, será repetido nas relações humanas, pois quem matou será morto.

Mas Deus interfere nesse processo, “temos essas palavras: ‘e Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse’. Vejo aí o estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre, a rivalidade mimética e o conflito generalizado” (GIRARD, 2008, p. 188).

E, ainda mais, Abel é inocente. Ele não é culpabilizado pela sua morte como o são as vítimas nos mitos: “Abel é o primeiro de uma longa lista de vítimas exumadas

pela Bíblia e exoneradas de uma culpabilidade” (GIRARD, 2008, p. 191). Deus pede contas a Caim do sangue do irmão: “lahweh disse: ‘Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!’” (Gn 4,10). Neste versículo, temos uma divindade que pede contas do sangue de alguém. Não é uma divindade que se satisfaz com o derramamento de sangue. Não temos uma vítima muda, oferecida em sacrifício à divindade, mas uma divindade que ouve a voz da vítima. Deus cobra de Caim a vida de Abel, e não aprova a atitude do irmão assassino, mas dialoga com ele e põe um sinal em Caim, para que este não seja morto por ninguém.

Desse modo, Deus interrompe o ciclo de violência; esse Deus não pede sangue pelo sangue derramado. É um Deus que evita derramamento de sangue; é uma divindade que não solicita rito sacrificial, visto que este, na perspectiva girardiana, é a repetição do assassinato fundador. Do mesmo modo, com a marca em Caim, Deus desencoraja a vingança, que impulsionava a rivalidade mimética. O tema da vingança de sangue é fundamental para compreender o ciclo de violência, no contexto de redação dos textos bíblicos veterotestamentários: “Vingador de sangue é aquele que, por suas próprias mãos castiga o assassino, vingando a majestade da lei: ‘todo que derramar o sangue humano, será castigado com a efusão do seu próprio sangue’, Gn 9.5,6; Nm 35.31” (DAVIS, 1987, p. 617).

E, na sequência, Caim é identificado como construtor de cidade: “Caim conheceu sua mulher, que concebeu e deu à luz Henoc. Tornou-se um construtor de cidade e deu à cidade o nome de seu filho, Henoc” (Gn 4, 17). Girard intui nesse episódio um profundo significado nisto: o de que a proibição da vingança regula a rivalidade e *funda* a sociedade, a qual se mantém pelos interditos e regras, que servem de moldura do sistema cultural, mantida pelas hierarquias e diferenciações entre as pessoas. Por consequência, os rituais e interditos têm a ver com normas de comportamento sobre como evitar a desordem e o caos nas relações sociais.

Com efeito, para Girard, os fundamentos para a cultura ficam evidentes no relato do assassinato de Abel por Caim: “Sob o aspecto da violência fundadora e desintegradora, a história de Caim, apesar de significações míticas indubitáveis, possui um valor de revelação muito superior à mitologia não-judaica” (GIRARD, 2008, p. 191). Para Girard, há presença da mitologia nos relatos bíblicos, com aquilo que ele especifica nos redatores bíblicos como *remanejamento crítico*, que parte do princípio de que as vítimas são inocentes e somente são imoladas devido à cultura que “guarda de um extremo ao outro um caráter assassino que acaba por se voltar contra ela e

destruí-la, uma vez esgotadas as virtudes ordenadoras e sacrificiais da origem violenta” (GIRARD, 2008, p. 191).

Por isso, é interessante, também, analisar o relato da história da Arca de Noé (Gn 6, 13-9,17), no seu aspecto normativo, ligado aos ritos e interditos. Nesse texto, segundo Girard, temos uma classificação dos seres vivos para que a terra, que estava cheia de violência, fosse reorganizada, depois do dilúvio. Essa reorganização pós-dilúvio começou com o repovoamento da terra, de acordo com as regras dadas por Deus.¹⁸³ Mas, para que ocorresse o repovoamento, foi necessário expurgar, purificar, e “lavar” a terra. Para isso, muitos precisaram ser vítimas, pelo afogamento nas águas das chuvas, e assim recuperar o restabelecimento da ordem. Essa narrativa denota que Deus ainda aparece com fortes marcas de violência, uma vez que ele extingue por afogamento a maior parte da humanidade. Por conseguinte, será o mesmo Deus que prometeu, após a saída de Noé da arca, que não mais destruiria os seres humanos: “Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, [...] nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz” (Gn 8, 21). Identifica-se aqui a mudança gradativa na imagem de Deus: de um Deus ligado à violência para um Deus compassivo e bom.

No texto sobre a Arca de Noé, é interessante observar a ligação da violência com a *ação humana*. O autor do texto destaca o seguinte: “pois a terra está cheia de violência por causa dos homens” (Gn 6, 13b). Percebe-se que se aponta a terra marcada pela violência, cuja origem está no ser humano. “Esta passagem bíblica nos serve de bom começo para refletir sobre aquilo que é a violência, fenômeno humano de todas as épocas, registrado nos textos mais antigos de que temos notícia” (CROATTO, 1988/2, p.8)

Neste sentido, da violência humana, emerge outra referência aos interditos e aos ritos relacionada com a figura da vítima substituta: o cordeiro posto no lugar de Isaac. “Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho.” (Gn 22, 13). Girard vê nessa substituição uma normativa fundamental da literatura bíblica, isto é, a rejeição do sacrifício de seres humanos e, nesse relato, o sacrifício de crianças. Ademais, há uma regra (interdito) de não sacrificar pessoas, por isso vemos a substituição da vítima no ritual, ou seja, a substituição da pessoa (Isaac) pelo cordeiro;

¹⁸³ Arca, verdadeiro sistema de classificação flutuante a partir do qual o mundo vai ser repovoado de acordo com as normas desejadas por Deus (GIRARD, 2008, p. 185-186).

e assim, ao contrário do fratricídio de Caim, Abraão não comete um filicídio, não assassina o próprio filho.

Por isso, é interessante observar como a violência é ligada à imagem de Deus e, ao mesmo tempo, separada em diferentes interpretações: o que “nos interessa neste contexto é a natureza da exigência de Deus – a morte de Isaac – posteriormente alterada para a morte de um carneiro. A tradição admite a existência de um lado obscuro e violento em Deus” (PIXLEY, 1988/2, p.97). Mas outras interpretações demonstram que, ao não sacrificar o filho, Abraão passa a ser aquele que faz diferente dos demais, que sacrificavam, introduzindo a compreensão de Deus, que faz viver, e não que exige que alguém morra (HINKELAMMERT, 2000).¹⁸⁴

Quanto à figura da vítima, na história de José do Egito (Gn 37-50), o redator mostra reiteradamente a intenção de *defendê-la*. Segundo Girard, essa é a intenção de muitos textos da Bíblia, como, por exemplo, na acusação feita a José de tentativa de abuso contra a mulher de Putifar (Gn 39, 7-15). Essa acusação não é confirmada, pois o texto bíblico não acusa José, como fariam os mitos: “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). Apesar de inúmeras interpretações, a figura de José do Egito é positivamente destacada pela exegese bíblica.¹⁸⁵

Entende-se que o dado da *expulsão*, como forma de violência, está caracterizado na saída dos Hebreus do Egito. O próprio Deus fala a Moisés que o povo será *expulso* do Egito. “Disse Iahweh a Moisés: ‘Agora, verás o que hei de fazer a Faraó, pois é pela intervenção de mão poderosa que os fará partir, e por mão poderosa os expulsará do seu país’” (Ex 6,1). Foi assim que Deus respondeu a Moisés, depois de sua queixa de não poder partir com o povo, por impedimento dos

¹⁸⁴ Dios exige el sacrificio de Isaac como prueba. Si Abraham lo sacrifica efectivamente, pierde la prueba y resulta un hombre sin fe. Un hombre que hace lo que todos hacen, que cumple la ley que exige este sacrificio. Sería un hombre de su tiempo. Al renunciar al sacrificio y rechazarlo, él se transforma en un hombre de fe frente a la ley vigente. Al hacer lo que nadie hace, es el hombre de la fe para todos sus descendientes, de todos los tiempos. Aparece el Dios viviente de los vivos, al cual se entrega al hijo por el acto de no sacrificarlo (HINKELAMMERT, 2000, p.105).

¹⁸⁵ La exégesis crítica también ha tenido en alta estima a José y su historia. Von Rad propuso en su momento que José era la figura ejemplar de la sabiduría y que su historia era usada para formar nuevos funcionarios en la corte Israelita. Skinner y Pirson vieron en la respuesta de José a la hambruna de los capítulos 41 y 47 una demostración de sabiduría y habilidades administrativas. En la narrativa escuchamos repetidamente que “Dios estaba con José”, aquel que fue enviado para “salvar” muchas vidas, propuesta que también parece haber sido aceptada también dentro de algunos círculos de la crítica bíblica (CASTILLO, 2018/2, p.33).

egípcios.¹⁸⁶ É importante lembrar que os textos do livro de Êxodo guardam em suas estruturas os conflitos entre hebreus e egípcios, de longo tempo entre os habitantes de Canaã e da região do Rio Nilo, uma vez que:

Se pensarmos na expulsão dos Hicsos do delta do Nilo, e a sua perseguição até Canaã pelo faraó Ahmosis I, podemos até propor que toda a saga de José, seus irmãos e as ações de Moisés são ecos distantes dessa confrontação entre o poder egípcio e possíveis ancestrais semíticos. A afirmação de que ‘à tua posteridade darei esta terra, desde o rio do Egito até o Grande Rio, o rio Eufrates’ (Gn 15: 18), demarca de qualquer forma toda uma histórica pretérita de deslocamentos, conflitos e influências culturais (LEITE, 2006, p. 46).

Para Girard, os textos bíblicos citados até aqui e outros do Antigo Testamento são fundamentais para mostrar a singularidade da Sagrada Escritura no tratamento das vítimas¹⁸⁷, como é o caso dos textos proféticos. Esses textos são uma denúncia do mecanismo vitimário e da violência presentes nos sacrifícios. “Nos outros livros da Lei e principalmente nos Profetas, um espírito alertado para o papel da vítima expiatória não pode deixar de constatar a tendência crescentemente marcada de essa vítima revelar-se por completo” (GIRARD, 2008, p. 196). Neste sentido, Girard traz para dentro da sua discussão trechos dos profetas Isaías, Jeremias, Oséias, Amós e Miquéias para ilustrar a rejeição e o questionamento diante dos sacrifícios.

Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados; no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer. [...] lavai-vos, purificai-vos! Tirai da minha vista as vossas más ações! Cessai de praticar o mal, (Is 1,11.16).

Que me importa o incenso que vem de Seba, e a cana aromática de países longínquos? (Jr 6,20).

Com suas ovelhas e seus bois eles irão em busca de lahweh, mas não o encontrarão (Os 5,6).

Porque é amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos (Os 6,6).

¹⁸⁶ 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, mas também os *expulsarão*. 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 (GIRARD, 2008, p. 195-196).

¹⁸⁷ Giuseppe Barbaglio (1934-2007) sacerdote, teólogo e biblista italiano na sua obra *Dio violento? Una lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, publicada pela Citadella Editrice, em Assis (Itália), 1992, destaca que suas leituras das obras de Girard contribuíram muito para a sua percepção da Violência, como uma questão fundamental, gerida pelos ritos sacrificiais no ordenamento social. E isto está presente também nas Sagradas Escrituras, e que elas, na visão girardiana, defendem as vítimas, dando vozes a elas e apontando os mecanismos vitimários.

Porque, se me oferecis holocaustos ..., não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados (Am 5,22).

Com os profetas Jeremias e Oséias, o autor quer lembrar a forma como o povo relacionava-se com Deus, quando caminhava pelo deserto:

Vai e grita nos ouvidos de Jerusalém: Assim disse Iahweh: Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto, por uma terra não cultivada (Jr 2, 2).

Por isso, eis que vou, eu mesmo, seduzi-la, conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração. Dali lhe restituirei as suas vinhas, e o vale de Arcor será uma porta de esperança. Ali ela responderá como nos dias de sua juventude, como no dia em que subiu da terra do Egito. [...] Como uvas no deserto, assim eu encontrei Israel, como fruto em uma figueira nova, assim eu vi os vossos pais. Eles, porém, logo que chegaram a Baalfegor, consagraram-se à Vergonha e tornam-se tão abomináveis como o objeto de seu amor! (Os 2, 16-17; 9,10).

Lembremos que o termo profeta, na língua hebraica, é *nabi*, “que representa uma forma nominal em *qatil*, em que se classificam ordinariamente os adjetivos de sentido passivo *mashiah* (ungido) *nazir* (consagrado) ‘*ani* (pobre)” (ROBERT; FEUILLET, 1967, p. 3). Esse termo tem ligação com a raiz mais antiga do hebraico: *nb'* que significa “jorrar com rumor [...]. Assim, *nabi*, seria aquele que fala com veemência e sob o influxo de uma potência superior” (ROBERT; FEUILLET, 1967, p. 3). Uma divisão clássica dos livros proféticos é “Profetas Maiores” e “Profetas Menores”, os Maiores são Isaías, Jeremias (mais o livro de Lamentações), Ezequiel e Daniel. Os Menores são Oséias, Joel, Amós, Abadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias. A designação Maiores e Menores deve-se a maior ou menor extensão da escrita dos livros.

Ao citar o profeta Miquéias, Girard mostra que este questionava o princípio sacrificial, tanto animal, como humano: “Terá Iahweh prazer nos milhares de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo? Darei eu meu primogênito pelo meu crime, o fruto de minhas entranhas pelo meu pecado?” (Mq 6.7b). Miquéias 6, 1-8 é parte de um oráculo, em que o profeta anuncia um juízo de Javé em relação aos sacrifícios, de uma “exigência feita por Deus, e compendiada pelo profeta, de que sejam praticados o direito e o amor e de que os homens andem ajuizadamente diante dele” (SELLIN; FOHRER, 1977 p.673).

Com a multiplicação dos sacrifícios, representada na expressão “milhares de carneiros”, Girard quer mostrar a escalada de violência, isto é, quanto mais existirem

ameaças, perigos e desentendimentos, maiores serão os sacrifícios. Assim sendo, a escalada de violência é o reflexo das relações humanas violentas, o fruto do desejo mimético. De tal modo, a mensagem dos profetas é reveladora: “pouco importam as prescrições legais desde que vocês não lutem uns contra os outros, desde que vocês não se tornem irmãos inimigos. [...] *Amarás teu próximo como a ti mesmo* (Lv 19,18)” (GIRARD, 2008, p. 197-198).

Trazendo a questão da escalada da violência para o contexto dos textos proféticos, estes revelam-nos que as bases das religiões arcaicas são atingidas. Assim escreve Girard: “os interditos, os sacrifícios e os mitos são subvertidos pelo pensamento profético e essa subversão geral é governada pela clara emergência dos mecanismos que fundam o religioso, a unanimidade violenta contra a vítima expiatória” (2008, p. 198). Girard não deixa de mencionar que os profetas são os agentes subversivos dos sacrifícios e fazem emergir da obscuridade dos ritos religiosos (sacrifícios) a violência contra as vítimas e, ao mesmo tempo, denunciam a violência. Este enfoque confirma que os textos bíblicos proféticos não são mitologia. Estes se constituem em denúncias, avisos, previsões e orientações acerca do destino do povo escolhido por Deus, mas que se encontra em crise social, cultural e religiosa. Note-se que estas crises advêm das pressões políticas externas, dos assírios e babilônicos, que atemorizavam Israel e Judá, situação que enfraquecia a fé do povo acerca da ação de Deus sobre ele (GIRARD, 2008).

É preciso considerar ainda que os textos dos profetas situam-se na perspectiva da teoria mimética como a expressão da ineficácia dos sacrifícios.

Se a crise que deve ser suposta na origem dos textos míticos aparece diretamente nos profetas, se ela é descrita como uma realidade religiosa e mesmo cultural e social, é legítimo perguntar se a resolução específica desse tipo de crise, o fenômeno de transferência coletiva, o coração da máquina que gera o religioso, não irá aparecer, ele também, nessas obras religiosas excepcionais, de maneira mais direta do que em qualquer outra parte (GIRARD, 2008, p. 198).

Desse modo, podemos ver na literatura profética o desvelamento do assassinato fundador nos mecanismos de vitimização. Ora, as marcas do mecanismo vitimário estão presentes nos *Cantos do Servidor de lahweh* em Isaías, no capítulo 53, que descreve a figura do Servidor, com características de um bode expiatório: “Ele cresceu diante dele como um renovo, como raiz que brota de uma terra seca; não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar, nem formosura capaz

de nos deleitar” (Is 53,2). O texto prossegue mostrando que o Servidor em nada atraía, mas era objeto de rejeição: “Era desprezado e abandonado pelos homens, um homem sujeito à dor, familiarizado com a enfermidade, como uma pessoa de que todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele” (Is 53, 3).¹⁸⁸

Encontra-se no mesmo texto um caráter de substituição do grupo, com objetivo de ser penalizado. “Mas ele foi transpassado por causa das nossas transgressões, esmagado em virtude das nossas iniquidades. O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele, sim, por suas feridas fomos curados” (Is 53, 5). E, ainda, apresenta-se uma justificativa, pois ele recebe violência do próprio Deus: “Todos nós como ovelhas, andávamos errantes, seguindo cada um o seu próprio caminho, mas lahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós” (Is 53, 6).

Para Girard, o Servidor aparece no contexto de uma crise e é destinado a resolvê-la: tornando-se primeiro o arrimo da violência, porque sobre ele recai a rivalidade, uma vez que substitui o grupo. Em seguida torna-se uma vítima, ou um bode expiatório. No entanto, para Girard, [...] “não se trata aqui de um sacrifício ritual, mas de um acontecimento histórico espontâneo, que tem um duplo caráter coletivo e legal, sancionado pelas autoridades” (GIRARD, 2008, p.199).

Na sequência do texto de Isaías, aparecem a detenção, o julgamento, a prisão e a morte do Servidor: “quem se preocupou com o fato de ter ele sido cortado da terra dos vivos, de ter sido ferido pela transgressão do seu povo? Deram-lhe sepultura com os ímpios, o seu túmulo está com os ricos” (Is 53, 8b-9a). Mas há o reconhecimento de sua *inocência*: “se bem que não tivesse praticado violência nem tivesse havido engano em sua boca” (Is 53, 9b).

Com efeito, no texto de Is 53, 8-10, vemos expressa a afirmação da culpa e da inocência do *Servidor*, embora esse não tenha praticado violência, mas, mesmo assim, sofre violência, pois o próprio Deus o violentou: “Mas lahweh quis feri-lo, submetê-lo à enfermidade”. (Is 53,10a). Denota-se, então, que nesse texto permanece a ambiguidade do entendimento de Deus, própria do Antigo Testamento bíblico, pois ora é de Deus que vem a violência, ora ele a rejeita.

¹⁸⁸ Nosotros pensamos, por una parte, que el lenguaje sacrificial que utiliza el cuarto Cántico es un indicio pragmático con relación a su contexto próximo, esto es, la utilización de un esquema de víctima sacrificial aplicado a un ser humano representa precisamente un conflicto y una *superación de dicho esquema* (CARBULLANCA, 2013, p.111).

Assim, “na literatura profética, essa concepção tende cada vez mais a se limpar da violência característica das divindades primitivas” (GIRARD, 2008, p. 200). Embora Deus ainda apareça na redação do texto de Isaías, ligado à violência, esse mesmo texto indica que a vítima não era culpada de nenhuma violência.

A propósito da relação divindade e violência nos textos do Antigo Testamento, Girard afirma que não há uma concepção totalmente não violenta sobre Deus, uma vez que sempre aparece a ideia de vingança e de retaliação divina. Mas existe uma compreensão da divindade menos violenta, mais bondosa, favorável e defensora da vítima e essa passa a ter voz, não é muda ou emudecida. Nesses textos emergem vítimas defendidas, valorizadas pelos seus algozes, como José do Egito, que não se cala diante de sua condenação, como é o caso de Jó.¹⁸⁹

Girard defende que a tradição judaico-cristã tem superioridade às demais, pois revela os mecanismos de violência dissimulados nas outras religiões. Mas essa postura teórica será reformulada por ele nas obras *O sacrifício* (2003) e *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* (2007), sem, contudo, abdicar da singularidade da literatura bíblica sobre o tratamento da vítima. De tal modo, destaca-se a importância do Antigo e do Novo Testamento bíblico, com sua mensagem fundamental de revelação do mecanismo vitimário e do assassinato fundador, nos ciclos de violência, temas que serão aprofundados mais adiante.

Neste sentido, é importante o que Girard escreve sobre a vítima, ao analisar a literatura bíblica, na perspectiva da teoria mimética, em que a violência é demonstrada, mediante a utilização do conceito da vítima expiatória na leitura dos textos. As vítimas, sabemos, aparecem nos textos bíblicos, em qualquer leitura que se faça, “mas sob uma forma até aqui insuspeitada e surpreendente para todas as tradições, incluindo a tradição cristã, que nunca reconheceu a importância crucial, sob o aspecto antropológico, do que nomeio de vítima expiatória” (GIRARD, 2008, p. 201).

Assim, no Novo Testamento, o próprio Jesus é a vítima expiatória, sua Paixão e, em especial, sua crucificação constituem o ponto máximo de denúncia dos ciclos de violência.

¹⁸⁹ Em 1985, Girard publica pela Editora Grasset, em Paris, a obra *A rota antiga dos homens perversos*. Nessa obra ele trata do personagem bíblico Jó. Ao contrário de Édipo, Jó não aceita o processo de acusação e conformação à própria desgraça; não aceita a lógica dos discursos dos que se apresentam como seus amigos, e muito menos sua desgraça como castigo de Deus.

4.2.2 Jesus é a vítima, o bode expiatório na sua crucificação

Para Girard, os Evangelhos constituem a base do cristianismo, pois eles impactam a história, uma vez que neles o próprio Jesus é a vítima, o bode expiatório, e sua crucificação é a versão moderna do sacrifício ou do linchamento, presente nas religiões arcaicas. Girard faz uma dura crítica ao cristianismo, pois, na medida que não assume a defesa incondicional da vítima, é refém do mecanismo vitimário e da figura do bode expiatório.

O autor reflete sobre o assassinato fundador revelado pelos evangelhos¹⁹⁰, a partir dos temas: a maldição contra os fariseus (Mt 23,13-37); a metáfora do túmulo (Lc 11, 47-54); a paixão e o martírio de Estevão (At 7, 51-58). Os escritos de Girard apresentam uma reflexão fundamentalmente Cristocêntrica e mostram que as palavras de maldição de Jesus contra os fariseus remetem ao assassinato fundador presente na cultura judaica.

Serpentes! Raça de víboras! Como haveis de escapar ao julgamento da geena? Por isso vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis, a outros açoitareis em vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. E assim cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, **desde o sangue do Justo Abel até o sangue de Zacarias, filho de Batráquias, que matastes entre o santuário e o altar.** Em verdade vos digo: tudo isso sobrevirá a esta geração! (Mateus 23, 33-36, grifos nossos).

Mateus 23 é o capítulo intitulado pela exegese bíblica: “denúncia dos escribas e fariseus” (McKENZIE, 1983, p. 538) e nos versos 33-36, o evangelista aponta para o assassinato de Abel e Zacarias, como o primeiro e o último da Sagrada Escritura, conhecida por Jesus. Nisso consiste a recapitulação dos inícios da humanidade, da fundação da cultura, com a marca da organização social, como aquela colocada por Deus sobre Caim (GIRARD, 2008).

O mesmo episódio de enfrentamento de Jesus com os fariseus é relatado em Lucas: “Eis por que a Sabedoria de Deus disse: Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão a alguns deles, a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas [...]” (11, 49-50). Esse episódio explicita ainda mais as origens da humanidade, pois a cobrança será sobre o sangue “que foi

¹⁹⁰ *Coisa Ocultas desde a fundação do mundo* (1978), no livro II: A Escritura Judaico-Cristã, capítulo I, tópico C Revelação evangélica do assassinato fundador (p.201-224).

derramado **desde a criação do mundo**, do sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o Santuário. Sim, digo-vos, serão pedidas contas a esta geração! (Lc 11, 50-51, grifos nossos). O capítulo 11, de Lucas, está inserido na primeira parte do bloco do evangelho sobre a viagem de Jesus a Jerusalém; e entre os capítulos 9, 51 até 13, 21 encontram-se os seguintes temas: “Samaria, missão dos 70, ditos, controvérsias, parábolas” (McKENZIE, 1983, p. 508).

A expressão **desde a criação do mundo**, que no grego diz “*apo katabolês kósmou*”, é inserida no Evangelho de Mateus (13,35). Jesus usa-a em referência a si mesmo, citando o Salmo 78, 2: “Minha boca pronunciará parábolas ela clamará Coisas ocultas desde a fundação do mundo (Mt 13,35)” (GIRARD, 2008, p.203). Em Mateus 13, 1-52, está o discurso das parábolas, e a fala de Jesus é marcada pela revelação (apocalipse). Para Mateus, a fala de Jesus em parábolas é a realização do que diz o salmo 78,2, que acompanha o caráter profético de todo o Antigo Testamento. Jesus usa as parábolas porque “as multidões estão incapacitadas para receber a mensagem claramente [...] ‘as coisas escondidas’ correspondem ao segredo do reino (13,10). Nunca se deu revelação semelhante do reino de Deus” (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 157).

Por conseguinte, a fala severa de Jesus é destinada aos fariseus e a todas as pessoas, em todos os lugares e todas as épocas. Na perspectiva da teoria mimética, os textos bíblicos, em geral, são endereçados à humanidade inteira. Contudo, no episódio relatado pelos evangelistas, Mateus e Lucas a mensagem contundente de Jesus sobre o assassinato fundador recai sobre os que ouvem a ele, por meio das imprecações contra os fariseus e principalmente a estes.

Nas palavras de Jesus, os fariseus são filhos dos que assassinaram os profetas, “[...] e dizeis: ‘Se estivéssemos vivos nos dias dos nossos pais, não teríamos sido cúmplices seus no derramar o sangue dos profetas’” (Mt 23, 30). Mas é justamente esta tentativa de eximir-se da culpa pelo assassinato dos profetas que prova a ligação dos fariseus aos assassinatos: “Com isso testificais, contra vós, que sois filhos daqueles que mataram os profetas. Completai, pois, a medida dos vossos pais!” (Mt 23, 31-32). Ou seja, os filhos não são diferentes dos pais, porque pertencem a mesma cultura, fundada na violência. Mateus 23, 29-36 resgata as ações históricas das instituições judaicas, o assassinato dos profetas, e a fala de Jesus, confirmam isto. “Mais ainda: esse mesmo Israel destruiu de igual modo os profetas de Jesus, os escribas e os sábios da igreja (23,34)” (PIKAZA, 1978, p.108).

Para René Girard, emerge desses versículos a convivência religiosa e cultural dos fariseus com o assassinato fundador, eles são espiritual e intelectualmente solidários ao assassinato dos profetas (GIRARD, 2008). Mesmo que os fariseus neguem essa convivência assassina, eles estão no caminho da violência, porque se levantam contra a mensagem de Jesus, que denuncia o assassinato dos profetas. “Os filhos acreditam estar se afastando dos pais condenando-os, ou seja, rejeitando o assassinato para longe deles. Exatamente, por isso, eles estão imitando e repetindo seus pais sem o saber” (GIRARD, 2008, p. 203).

Isso é verificável porque os filhos imitam os pais, na perseguição e no assassinato, ao dizerem que não fariam como seus pais. A religião judaica do tempo de Jesus continuava a perseguir, a mimetizar a violência contra aqueles que se levantam como profetas, e assim o fazem por Satã, a própria mentira e o homicídio primeiro, conforme indica João, quando Jesus questiona os judeus pela sua incredulidade: “Mas, porque digo a verdade, não credes em mim?” (Jo 8,45). E, na sequência, Jesus aponta diretamente os judeus que o confrontam, como filhos do diabo:

Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. **Ele foi homicida desde o princípio** e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, **porque é mentiroso e pai da mentira** (Jo 8, 44, grifos nossos).

E os judeus, em questão, provam alguns versos posteriores que são assassinos dos profetas, ao tentarem apedrejar Jesus: “Então apanharam pedras para atirar nele; Jesus, porém, ocultou-se e saiu do Templo” (Jo 8, 59). O confronto de Jesus com os Judeus é bastante evidente em várias passagens de João. “Em todas as controvérsias, sem exceção, os interlocutores de Jesus são os judeus de Jerusalém, ou, mais concretamente, os fariseus” (VANCELLS, 1989, p.44), podemos confirmar isto nos seguintes trechos: 2,18; 5,10; 7,15; 7,25.32; 8,13.22.31.52; 10,24, destaca Vancells (1989).

João compara Satã ao assassinato fundador (homicida desde o princípio) e à mentira, ao equívoco e ao engano (*méconnaissance*). Os descendentes daqueles que mataram os profetas são de filiação Satânica. Portanto, Satã é homicida desde o início, desde que Caim matou Abel, e sinaliza uma fundação cultural própria da humanidade, que, no relato bíblico de Gn 4,17, aparece com marca sobre Caim que interdita a vingança. Girard, assim argumenta: “Escrevendo ‘desde a origem, foi um

homicídio', o texto de João vai mais longe que todos os outros na identificação do mecanismo fundador; [...] Ele vai até o extremo na leitura do texto da Bíblia e chega à hipótese dessa cultura" (2008, p. 205). Assim, no sentido exposto pelo evangelho de João, a figura de Satã é o próprio mecanismo vitimário. É fundamental compreender que os mecanismos de violência aprisionam os homens nos seus sistemas culturais e filosóficos, garantindo um modo próprio de viver até mesmo com a violência.

Para Girard, os textos do Novo Testamento são provas dessa prisão cultural dos seres humanos dentro da violência sistêmica, enfrentada pelo próprio Jesus nos episódios das Tentações, "que faz de Satã o príncipe e princípio deste mundo, *princeps hujus mundi*" (GIRARD, 2008, p. 205). E Satã, ou Satanás, é a mesma coisa que os mecanismos violentos das culturas: "Satã não se distingue dos mecanismos circulares da violência, do aprisionamento dos homens nos sistemas culturais ou filosóficos que garantem seu *modus vivendi* com a violência" (GIRARD, 2008, p. 205).

Como se verifica nesta pesquisa, o conjunto do ciclo mimético de violência recebe o nome de Satã, enquanto Satã é a origem do conflito, do caos e do engano sob os quais a humanidade vive. Enfatizamos, nos capítulos anteriores, que, desde o primeiro assassinato, homem e mulher renovam os equívocos, os quais impedem que a mensagem do Evangelho os ilumine, de fato, no entendimento das bases violentas da cultura (GIRARD, 2008).

De acordo com Girard, outro texto dos Evangelhos, que aponta para o assassinato fundador, é a metáfora do túmulo, escrita por Mateus: "Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem bonitos, mas por dentro estão cheios de ossos mortos e de toda podridão" (Mt 23,27).¹⁹¹ E Lucas também registra esta metáfora: "Ai de vós que edificais os túmulos dos profetas, enquanto foram vossos pais que o mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos dos vossos pais: eles mataram e vós edificais" (Lc 11, 47-48). Jesus dirige-se duramente aos escribas, os escritores profissionais. Em tom condenatório, "condena-os porque mandam e não cumprem (11, 46); porque continuam na mesma atitude daqueles que, num tempo mais antigo, não deram

¹⁹¹ Aos chefes que exigem de Jesus a justificação dos acontecimentos precedentes, Jesus apela primeiramente para João (21,23-27), depois passa à ofensiva, em três parábolas que mostram o desígnio de Deus (21, 28-22, 14). Os fariseus atacam em três investidas, ao lado dos herodianos, dos saduceus, depois abertamente; mas Jesus lhes fecha a boca (22, 15-46). E coroa sua vitória denunciando a hipocrisia dos escribas e dos fariseus (23,1-36). Dirige enfim um último apelo à Cidade que ele vai abandonar até o fim dos tempos (23, 37-39) (ROBERT; FEUILLET, 1969, p.169).

ouvidos e mataram os profetas (11, 47-48)” (PIKAZA, 1978, p.84). E mais, por serem os que dominam a escrita, dificultam e obstruem a chegada da Palavra de Deus aos outros. “Não apenas fecharam a porta de entrada de Deus para os seus (11,46), mas também sobrecarregam a vida do homem com um peso asfixiante” (PIKAZA, 1978, p.84)

Assim, o túmulo honra o morto, mas também o oculta, sendo que o cadáver fica escondido de quem olha, dissimulando o impacto da morte. Emerge, dessa forma, o sentido da acusação de Jesus aos fariseus: edificar túmulos para dissimular a morte daqueles que os pais mataram. Essa afirmação lembra a sacralização da vítima na pós-imolação sacrificial dos grupos primitivos, em que a vítima era sacrificada, depois de ter sido apontada como culpada de algo e, por fim, reconhecida com características divinas. Jesus veio para revelar esse mecanismo de vitimização e sacralização. Ele “proclama as coisas ocultas”¹⁹², ou seja, a conscientiza, revelando, de tal modo, a dissimulação da violência: “*Eles mataram, e vós edificais*: é a história de toda a cultura humana que Jesus revela e *compromete*, de modo decisivo (Mt 13,35)” (GIRARD, 2008, p. 207).

Jesus aponta para a postura de recusa dos fariseus e da religião judaica em reconhecer o sentido “fundacional” do assassinato, tanto na dissimulação, por meio dos túmulos bonitos, quanto em não reconhecer o papel de carrasco dos antepassados e esconder-se em uma falsa inocência, ocultando o caráter violento da religião. Desse modo, como os fariseus e o judaísmo “ninguém quer saber que a humanidade por inteiro é fundada na escamoteação mítica de sua própria violência, sempre projetada em novas vítimas” (GIRARD, 2008, p. 207).

A esse ponto, é fundamental assinalar que existe algo que está oculto na sociedade e também no mais profundo de cada ser humano, assim como nas raízes da religião e da cultura enquanto fornecedoras de modelos de comportamento para os indivíduos. Esse algo escondido não é apenas a situação do pecado, que é sabido de sua existência pelo ser humano. É bem mais - é tudo aquilo que se alia à violência fundadora, toda estratégia para permitir imolar alguém (GIRARD, 2008).

Todos esses aspectos encontram-se também no Evangelho de Lucas, sendo que uma parte da metáfora dos túmulos dirigida aos fariseus explicita a ideia de

¹⁹² Para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: *Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo* (Mt 13,35).

subterrâneo, invisível, obscurecido: “Ai de vós, porque sois como esses túmulos disfarçados, **sobre os quais se pode transitar, sem o saber!**” (Lc 11,44, grifos nossos). O túmulo disfarçado é o que está oculto desde a fundação do mundo, ou seja, o assassinato fundador. Portanto, **transitar** sobre o túmulo sem saber da existência do cadáver é a dinâmica das relações humanas na história e representa a ignorância sobre a violência fundadora, que permite continuar assassinando, primeiro de forma dissimulada, via ritos sacrificiais, nas religiões arcaicas, e depois nas múltiplas estruturas legais penais, ou sob modelos culturais. São formas que derivam da violência primeira, “e essas formas derivadas não deixam qualquer suspeita sobre seu enraizamento no assassinato original” (GIRARD, 2008, p. 209).

Girard atribui ao assassinato fundador um sentido de saber perdido, recalcado pelas organizações religiosas. Em Lucas, é reafirmada a referência a esse saber perdido: “Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar!” (Lc 11,52). Jesus é quem devolve por meio de sua Paixão a chave da ciência: “na perspectiva evangélica, a paixão é em primeiro lugar a consequência de uma revelação intolerável para os ouvintes, mas ela também é, e mais essencialmente ainda, a verificação em atos dessa mesma revelação” (GIRARD, 2008, p. 209). A revelação que Jesus traz do oculto, desde o princípio, é tão forte que seus ouvintes não querem ouvi-lo e unem-se para livrar-se dele: “Quando ele saiu de lá, os escribas e os fariseus começaram a persegui-lo terrivelmente e a cercá-lo de interrogatórios a respeito de muitas coisas, armando-lhe ciladas para surpreenderem uma palavra de sua boca” (Lc 11, 53-54).

Essa é, então, a postura dos fariseus: tentam eximir-se da responsabilidade dos pais na morte dos profetas e atacam (perseguem) quem revela suas culpas. Portanto, essa religião (sacrificial) vem dos homens, e não de Deus. Quando Jesus acusa os fariseus e os judeus em geral, ele está revelando o assassinato fundador que se evidencia no comportamento dos homens. Do mesmo modo que os antepassados dos fariseus (pais) assassinaram os profetas, a partir deles, os fariseus agirão no presente (tempo de Jesus) e no futuro (hoje). De modo análogo, hoje, a humanidade continuará a matar os profetas e todo aquele que revele o que está oculto desde a fundação do mundo. Contudo, é preciso observar que nisso Jesus está anunciando a sua paixão: “Jesus é apresentado como a vítima inocente de uma coletividade em crise que, pelo menos temporariamente, une-se contra ele” (GIRARD, 2008, p. 210).

Logo, Jesus é a vítima de uma coletividade que se une contra ele. Todos os que se envolveram com Jesus aderiram a sua morte, explícita ou implicitamente, mas aqueles que não traem ou renegam Jesus fogem ou ficam passivos. Porém é a multidão, em arrebatamento coletivo irracional, que decide a morte de Jesus. Ela executa o mecanismo vitimário; acusa alguém e exige a morte deste: “a decisão de fazer Jesus morrer é antes de tudo a da multidão, o que a identifica não a um sacrifício ritual, mas, como no caso do Servidor, ao processo que situo na origem de todos os rituais e de todo religioso” (GIRARD, 2008, p. 211).

Os homens tornaram-se violentos. Para eles, a saída não é apenas a prisão de Jesus, mas sua morte. Outrossim, a Paixão é uma forma ritual de perseguição e imolação aos moldes da cultura judaica, manifestada mediante um processo, que é concretizado por meio das zombarias, das honrarias vexatórias, do sorteio das roupas e do suplício fora da cidade. Por isso, Girard sustenta que, na crucificação de Jesus, há também a reedição do assassinato fundador. Portanto, em **Jesus esse assassinato é revelado**, e a Paixão **denuncia** o assassinato fundador e também todo o ciclo mimético de violência.

Por conseguinte, aqueles que nos Evangelhos não querem ouvir Jesus nos episódios de confronto e de denúncia e querem apedrejá-lo são os que repetem a necessidade do sacrifício de que a vítima deve ser muda, não pode reclamar, senão o sacrifício apresenta falhas. Quem se recusa a ouvir Jesus coloca-se na mesma posição dos carrascos que executavam as vítimas nos ritos sacrificiais primitivos. Para os carrascos e todos os que elegem uma vítima, esta não deve reclamar, pois ela está recebendo o que merece. Mas os profetas assassinados como vítimas, agora, estão sendo lembrados por Jesus, e ele torna-se a voz dessas vítimas. É como se esses profetas estivessem presentes diante de seus algozes, reclamando e questionando seus assassinatos. É por esse motivo que a “revelação não se distingue da oposição violenta a qualquer revelação, pois é essa violência mentirosa e fonte de toda mentira que se trata em primeiro lugar de revelar” (GIRARD, 2008, p. 214).

É importante destacar que o exemplo de uma narrativa para ilustrar o assassinato fundador e o mecanismo vitimário é o martírio de Estevão, assim descrito no livro dos Atos dos Apóstolos:

‘Homens de dura cerviz, incircuncisos de coração e de ouvidos, vós sempre resistis ao Espírito Santo! **Como foram vossos pais, assim também vós! A qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Mataram os que**

prediziam a vinda do Justo, de quem vós agora vos tornastes traidores e assassinos, vós, que recebestes a Lei por intermédio de anjos, e não a guardastes! Ouvindo isto, tremiam de raiva em seus corações e rangiam os dentes contra ele. Estêvão, porém, repleto do Espírito Santo, fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus de pé, à direita de Deus. E disse: 'Eu vejo os céus abertos, e o Filho do Homem, de pé, à direita de Deus'. **Eles, porém, dando grandes gritos, taparam os ouvidos e precipitaram-se à uma sobre ele. E, arrastando-o para a fora da cidade, começaram a apedrejá-la.** As testemunhas depuseram seus mantos aos pés de um jovem chamado Saulo (At 7, 51-58, grifos nossos).

A fala de Estêvão é a revelação da violência que funda as relações humanas e institucionais. É um discurso pesado, insuportável para os ouvintes, tanto que eles taparam os ouvidos. Era preciso impedir que ele falasse, fechar sua boca, e mais, tirar a possibilidade de que ele voltasse a dizer as mesmas coisas, que, para os ouvintes, eram coisas inadmissíveis. Portanto, era preciso calá-lo para sempre. Com a narrativa do martírio de Estêvão, emerge o conhecimento da própria violência, ou seja, de um saber que incomoda, e “esse saber é exatamente o do próprio assassinato. Todo processo da **revelação evangélica** e da **crucificação** está aqui reproduzido com uma extraordinária nitidez” (GIRARD, 2008, p. 215, grifos nossos).

Convém explicitar que Estêvão foi apedrejado e sua morte foi por lapidação. A forma judaica tradicional de execução de alguém, que cometesse blasfêmias, era por apedrejamento, mas existiam, também, outras três formas de executar condenados “mais horríveis do que o apedrejamento ou a crucificação, que era a forma romana de execução. Eram a queima, o estrangulamento e a decapitação” (BROADMAN, 1984, p.71).

Na narrativa At 7, 51-58, Girard vê também a forma sacrificial primitiva. Nessa forma é reproduzido o assassinato fundador, que tem um efeito benéfico na compreensão da religião arcaica, enquanto elimina um blasfemo que ofende e cria desordem no grupo. Na literatura bíblica, foi conservada inclusive a referência à lapidação de uma vítima, realizada pela coletividade: “[...] então farás sair para as portas da cidade o homem ou a mulher que cometeu essa má ação, e apedrejarás o homem ou a mulher até que morra. [...] A mão das testemunhas será a primeira a fazê-la morrer, e depois a mão de todo povo” (Dt 17,5.7). Essa normativa está incluída dentro do Código das leis do Deuteronômio (Dt 12-26), conforme McKenzie (1983, p.212). Neste sentido, a análise minuciosa do texto sobre o martírio de Estêvão leva obrigatoriamente à ideia da fundação violenta da cultura e das sociedades (GIRARD, 2008).

Com efeito, a leitura do Novo Testamento, sob a ótica do mecanismo vitimário, mostra a importância da mensagem de Jesus: o fim da sacralização da vítima violentada à maneira dos ritos sacrificiais primitivos e, por isso, a partir de Jesus, toda perseguição, toda injustiça será vista, será revelada, e não haverá mais engano (*méconnaissance*). E qualquer mecanismo de obscurecimento, legitimação ou sacralização da violência será ineficaz; as mitologias, sejam quais forem não conseguem mais legitimar a perseguição. “Os Evangelhos tornam qualquer ‘mitologização’ impossível, pois, revelando-o, impedem que o mecanismo fundador funcione. É por essa razão que temos cada vez menos mitos [...] e sempre mais textos de perseguição” (GIRARD, 2008, p. 218).

Nos Evangelhos, a violência continua aparecendo, mas os escritos não a dissimulam como fazem os textos da mitologia. Para denunciar o ciclo mimético de violência, os redatores do Novo Testamento utilizam-se também de narrativas marcadas pela violência, mas com o intuito de denunciá-la, como vimos nos textos de Mateus e Lucas contra os fariseus e toda elite judaica.

Para Girard, a violência produz sentidos míticos. Esta tese é confirmada na extensa análise que ele faz da vítima expiatória, a partir de uma análise etnológica e antropológica, na obra *A violência e o sagrado* (1972), em uma perspectiva ampla do sagrado. O autor centraliza sua reflexão sobre o mundo judaico-cristão, no livro *II Escritura Judaico-Cristã de Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978) (GIRARD, 2008).

O resultado da investigação girardiana sobre os primórdios das sociedades é a descoberta da base dos sistemas religiosos arcaicos. Essa base sustenta-se na transferência da violência recíproca e desagregadora sobre uma vítima, que primeiro é execrada, condenada e imolada e depois divinizada. Esse resultado é a “pedra”, a base teórica, a partir da qual é possível desmistificar o mecanismo vitimário, pelo simples fato de ele ser descoberto, ser visto. Assim, o mecanismo fica dissimulado nas estruturas dos textos míticos, mas não fica dissimulado nos textos bíblicos, e os evangelhos revelam o mecanismo vitimário de maneira “perfeitamente explícita, no relato da Paixão” (GIRARD, 2008, p. 222).

É interessante observar que Girard estabelece uma relação entre a “pedra”, que usa como analogia para indicar transferência de violência sobre a vítima com a expressão de Jesus no final da parábola dos vinhateiros homicidas: “Jesus, porém, fixando neles o olhar, disse: ‘Que significa então o que está escrito: *A pedra que os*

edificadores tinham rejeitado tornou-se a pedra angular” (Lc 20,17). Lucas remete-se ao salmo 118, 22¹⁹³. A pedra rejeitada, por quem constrói, torna-se a pedra principal (de base, de arrimo). É a expressão que Jesus usa, mostrando que somente ele tem a capacidade de mostrar essa pedra (a transferência da culpa sobre a vítima), a qual será rejeitada e, assim, acontecerá porque essa pedra sempre existiu, ou seja, é a base daquilo que está oculto: o assassinato fundador. Jesus mostra essa pedra, ou seja, ele mostra a razão pela qual a violência permanece.

A pergunta que Jesus faz, segundo Girard, somente é respondida a partir da tese da vítima expiatória: “Sofrendo até o extremo da violência, o Cristo revela e desenraiza a matriz estrutural de qualquer religião, mesmo que, aos olhos de uma crítica insuficiente, estejamos lidando nos Evangelhos com uma nova produção dessa matriz” (GIRARD, 2008, p. 223). E, ao mesmo tempo que Jesus revela a “pedra”, a base violenta da sociedade, ele torna-se a outra, e verdadeira pedra, rejeitada porque desmascara a falsa pedra (base) das relações religiosas e sociais: o mecanismo vitimário e assassinato fundador. Nesse sentido, ele torna-se a pedra de uma nova edificação, que se inicia com o anúncio do Reino de Deus.

Mas essa pedra também é uma pedra de juízo. Ela não é susceptível de destruição pelos seus inimigos. Todos os esforços contra a pedra **são despedaçados**. E, sobretudo, ela cai como juízo sobre os que a rejeitam (BROADMAN, 1987, p. 186).

Resumidamente, segundo Girard, os mitos devem ser lidos à luz dos evangelhos, e não o contrário. Consequentemente, é necessário perceber, no âmbito teológico, a relação entre Evangelho e Sacrifício para se resgatar a dimensão antropológica da literatura bíblica.

4.2.3 Evangelho e Sacrifício

René Girard reflete sobre Evangelho e Sacrifício em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), no livro *II Escritura Judaico-cristã* nos tópicos: Leitura não-sacrificial do texto evangélico: O Cristo e o sacrifício; Impossibilidade da leitura sacrificial; Apocalipse e discurso parabólico; Potências e principados; A pregação do

¹⁹³ “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (Sl 118, 22).

Reino; Reino e Apocalipse; Morte não-sacrificial do Cristo; A divindade do Cristo; A concepção virginal.

Os Evangelhos, segundo o autor, quando tratam dos sacrifícios é para rejeitá-los e desautorizá-los. Mas isso é verdade somente se levarmos em conta que Jesus fez oposição ao peso das prescrições rituais da lei mosaica e ao farisaísmo. Essa oposição de Jesus encontra seu respaldo na tradição profética, por exemplo, em Oséias 6,6, retomada pelo evangelista Mateus 9,13: “Ide, pois, e aprendei o que significa: É a misericórdia que desejo, e não sacrifício” (GIRARD, 2008, p. 225). E mais, nos Evangelhos, a Paixão é claramente apresentada como um ato que traz a salvação à humanidade, mas não como um sacrifício porque, visto que: “Nunca, nos Evangelhos, a morte de Jesus é definida como um sacrifício” (GIRARD, 2008, p. 225).

No entanto, durante a história do cristianismo, permaneceram leituras do Novo Testamento que conservaram a interpretação sacrificial. Essa interpretação sacrificial fez existir a cristandade: “uma cultura fundada, como todas as culturas, pelo menos até certo ponto, em formas mitológicas produzidas pelo mecanismo fundador” (GIRARD, 2008, p. 226). Por mecanismo fundador, entende-se o mecanismo vitimário e o assassinato fundador.

Diante da interpretação sacrificial do Novo Testamento, Girard insiste na perspectiva não-sacrificial sobre a Paixão de Jesus. É preciso reler os conceitos fundamentais da morte de Jesus na Cruz, para superar qualquer característica violenta atribuída a Deus Pai, como na afirmação de que Ele exige de Jesus um sacrifício, uma entrega por derramamento de sangue para reconciliar-se com a humanidade.

Girard aponta a necessidade de uma leitura antropológica e teológica do caráter redentor da morte de Jesus. E, ainda, sobre a leitura não-sacrificial, o autor escreve: “Acredito mesmo ser possível mostrar que à luz dessa leitura pode finalmente ser explicada a ideia que os Evangelhos têm de sua própria ação histórica” (GIRARD, 2008, p. 227). Por isso, os textos dos Evangelhos não são mais uma coleção de mitos, pois eles contêm a mensagem que transforma as culturas desde as suas raízes violentas. Também por isso a mensagem evangélica recusa o conceito sacrificial da Paixão de Jesus, como seu sentido último. Isso quer dizer que os evangelhos rejeitam uma leitura centrada na ideia de vingança divina em Deus, porque a vingança divina é característica das divindades arcaicas e das religiões míticas. Para Girard, os

Evangelhos estão dizendo que Deus não precisa do sangue de Jesus para aplacar sua ira.

Pode-se afirmar, então, que o Deus que precisa ser aplacado em sua ira é característica da teologia medieval: Deus (o Pai) exige que o Filho sacrifique-se, isto é, seja imolado. Neste sentido, a cruz seria, de modo genérico, mais um rito sacrificial. Contudo, se forem analisados os textos específicos sobre Deus, Pai de Jesus, estes textos não atribuem violência a Deus (GIRARD, 2008).

O Evangelho de Mateus apresenta uma referência importante a Deus Pai, que o desvincula da violência e de qualquer fundamentação de uma divindade que exige vingar-se de alguma forma, diante de ações más ou boas dos seres humanos. “Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mt 5, 44). Amar o inimigo é o ápice da mensagem evangélica, sobre o amar o próximo. Esse amor, na redação do evangelho de Mateus, é “*agapáoo* (diversamente de *eráoo*, que se refere ao amor profano, e de *filéoo*, que se refere às relações particulares de amizade), reside principalmente na vontade que se faz disponível com a compreensão, a benevolência, o auxílio” (LANCELLOTTI, 1985, p.70). A oração pelos perseguidores, especifica ainda mais o amor exemplificado pelo próprio Cristo.

E Jesus, em Mateus, prossegue: “Desse modo vos **tornareis filhos do vosso Pai** que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre os maus e bons e cair chuva sobre justos e injustos” (Mt 5,45, grifo nosso). Logo após falar do amor ao inimigo e da oração pelos perseguidores, a ênfase é dada à filiação a Deus, chamado de Pai. Ela “trata-se da filiação ‘imitativa’, característica da mentalidade semítica. Aqueles que se inspiram na suma bondade do Pai Celeste são chamados seus ‘filhos’, como também ‘filhos’ do diabo aqueles que imitam suas obras (cf. Jo 8,44)” (LANCELLOTTI, 1985, p.70).

O Deus de Jesus é o que se importa em favorecer a todos, fazendo o sol nascer sobre todos, não castiga uns e agrada a outros. Para Girard, este texto mostra um Deus alheio ao desejo de vingança. É um Deus que favorece a todos e, portanto, é um Deus *modelo* para que os seus filhos abandonem qualquer vingança e qualquer violência. Os filhos de Deus não precisam fazer oferendas e/ou ritos sacrificiais para agradarem a Deus, mas devem agir em relação uns aos outros, como Deus age.

Os Evangelhos são, na verdade, para a leitura girardiana, a desconstrução da essência da função do sagrado nas religiões dos grupos primitivos, nos seus atos estruturantes de legitimar a violência sacrificial e centralizar o descontrole das

relações humanas, pela rivalidade mimética, na escolha e imolação de uma vítima. Portanto, “é exatamente porque essa função é eliminada que se considera que os Evangelhos instauram uma espécie de a-teísmo prático” (GIRARD, 2008, p. 228). Com o termo ateísmo prático, compreende-se *não crer* que Deus é violento e que essa violência atribuída a Deus não justifica nenhuma ação humana. Infere-se, também, que Deus não vai resolver, por meio de qualquer tipo de derramamento de sangue, as desavenças entre os homens nem restabelecer qualquer reconciliação com Ele. Por isso, não adianta mais equivocarse, dissimular, desinformar-se sobre a violência, porque os Evangelhos a denunciam e chamam a conhecer, por meio de Jesus, quem é Deus.

O Evangelho, então, é conhecimento de Deus por meio de Jesus, que é a reconciliação sem o sacrifício. Os textos evangélicos, para Girard, querem mostrar que Deus quer se dar a conhecer por aquilo que Jesus propõe: “uma reconciliação total e sem intermediário sacrificial, [...] uma reconciliação que permitiria a Deus revelar-se tal como é, pela primeira vez na história” (GIRARD, 2008, p.229). A convivência dos seres humanos, no sentido exposto, abandonaria a exigência de qualquer tipo de sacrifício e de qualquer imagem violenta de Deus, ou seja, seria a libertação completa de toda mitologia.

Deste modo, o Evangelho é a revelação não-violenta de Deus, que, ao se mostrar alheio à violência, em Jesus, denuncia que as bases vitimárias das religiões não têm sentido. O Pai de Jesus é a divindade que toma a iniciativa de dizer aos homens que eles não precisam derramar sangue de vítimas inocentes para chegar até ele, e Jesus crucificado é a mensagem de que não precisa mais realizar um ritual vitimário, sacrificial. Dessa maneira, não é mais necessário que ninguém seja imolado, porque “Jesus constitui o caminho único para se chegar ao Pai, que ele próprio é a mesma coisa que o Pai; ele não é somente o Caminho, ele é a Verdade e a Vida” (GIRARD, 2008, p. 229). Sendo assim, a cruz é a indicação daquilo que não precisa mais fazer, e Jesus é mais do que caminho, é o Caminho com tudo o que precisamos saber (Verdade) e ser (Vida).

A partir desses pressupostos, Girard sustenta que a violência nas narrativas dos Evangelhos tem caráter apocalíptico porque revela e mostra que não é divina e que não é Deus o autor da violência, mas, sim, os seres humanos (GIRARD, 2008). Apreendemos das narrativas evangélicas que as imagens apocalípticas registradas nos Evangelhos são tomadas de textos do Antigo Testamento e indicam a concepção

de violência divina. Um exemplo dessas narrativas encontradas no Evangelho de Lucas é o seguinte:

Como aconteceu nos dias de Noé, assim também **ocorrerá** nos dias do Filho do Homem. Comiam, bebiam, casavam e davam-se em casamento até o dia em que *Noé entrou na arca*; então veio o **dilúvio, que os fez perecer a todos. Do mesmo modo** como aconteceu nos dias de Ló: comiam, bebiam, compravam, vendiam, plantavam, construía, mas no dia em que Ló saiu de Sodoma, **caiu do céu fogo e enxofre, eliminando a todos. Será desse modo** o Dia em que o **Filho do Homem** for revelado (Lc 17, 26-30, grifos nossos).

Por isso, é necessário estar atento àquilo que a mensagem de Jesus aponta. “É necessário que não se repita o que sucedeu nos tempos de Lot e de Noé” (PIKAZA, 1978, p. 106). A estrutura cultural e religiosa de tempo de Jesus e também do nosso não é diferente dos tempos mais antigos, de Lot e Noé. Nossas sociedades perduram, os seres humanos empreendem seus projetos e tudo parece normal, sem muita novidade, mas existe algo mais profundo. “A vida continua como se nada germinasse nela. E, contudo, está lá dentro a semente de Jesus; está lá dentro, silenciosamente oculta, mas imensamente forte, a verdade do reino” (PIKAZA, 1978, p. 106). Essa verdade, que vem com o reino de Deus, mexe com os fundamentos das culturas e mostra qual é sua raiz: a violência. A realidade de cada ser humano, no tempo de Jesus e agora, “é a daqueles que nos tempos de Lot e de Noé ignoravam a realidade precisa do seu momento; pareciam certos da permanente estabilidade do mundo. Pois bem, estava dentro – dentro deles mesmos – o juízo decisivo” (PIKAZA, 1978, p. 106).

Esses versículos de Lucas¹⁹⁴ sinalizam as crises presentes nos mitos e nas tragédias, todavia a diferença com os Evangelhos consiste em não haver, no texto bíblico, divindades que cessam ou causam violência. No caso dos evangelistas, eles estão relatando a destruição das sociedades vitimárias, das organizações grupais com base nos ciclos miméticos de violência, e a revelação do “Filho do Homem” acontecerá exatamente nos dias em que o caos reinar, assim como aconteceu no dilúvio e na destruição de Sodoma.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Lucas 17, 26 a 30, está na estrutura de redação lucana, no terceiro item da segunda parte da divisão do texto, “Viagem a Jerusalém: 9, 51-21,38 (a maior parte dos assuntos específicos de Lc encontram-se aqui) [...] (3) 17, 11-18,14 Milagres, discursos, parábolas e ditos” (McKENZIE, 1983, p.509).

¹⁹⁵ A vida, nessa ímpia cidade, estava continuando como de costume, até que veio **o dia em que Ló saiu de Sodoma**. Os únicos dias diferentes foram os da catástrofe. Da mesma forma, a vida nesta era continuará inalterada até o dia da **Parousia**. O ponto de vista básico, do qual isto é declarado, é apocalíptico, mas é uma apocalipticismo despido dos seus aspectos sensacionais. É apocalíptico porque expressa a opinião pessimista de que a ordem do mundo atual é essencial e irremediavelmente

Logo, o ápice da escalada de violência é o desenrolar final da trama cultural construída sobre um religioso sacrificial, portanto, as descrições dos Evangelhos são a indicação do fim do sistema cultural sacrificial assassino. Girard, citando o Evangelho, recorda: “Nos últimos dias, nos é dito, ‘o amor do grande número esfriará’. Consequentemente, a luta dos duplos triunfará por toda parte; o conflito dos duplos tornar-se-á planetário” (GIRARD, 2008, p. 232). De tal modo, a rivalidade e os conflitos são amostras de um fim. A desordem, por sua vez, é o sinal do esfacelamento da cultura vitimária, que é, na verdade, a revelação, o apocalipse da história: “Haveis de ouvir sobre as guerras e rumores de guerras. Cuidado para não vos alarmardes. *É preciso que aconteçam*, mas ainda não é o fim” (Mt 24, 6). Mateus chama atenção para não deixar que o desespero tome conta, para não recair na escalada de violência; e detalha a desordem: “Pois se levantará nação contra nação e reino contra reino. E haverá fome e terremotos em todos os lugares” (Mt 24, 7).

Constata-se, nesses dois versículos de Mateus, aquilo que Jesus revela sobre a violência e suas consequências: desordem, tribulação, dores, ruína e catástrofes. São consequências que nos remetem ao Apocalipse, pois revelam a superação do mecanismo vitimário em Jesus, o Filho do Homem. E, para tanto, é preciso prestar atenção à mensagem desses acontecimentos e aos temas apocalípticos propostos nos textos dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Convém lembrar que a temática apocalíptica não é exclusiva do livro do Apocalipse, escrito por João, que, na opinião de Girard, é um “texto com certeza menos representativo da inspiração evangélica que os capítulos apocalípticos dos Evangelhos (Mt 24, Mc 13, Lc 17, 22-37; 21, 5-37)” (GIRARD, 2008, p.234).

A seguir, indicaremos os principais temas apocalípticos dos três evangelistas, que, segundo Girard, estão presentes nos discursos escatológicos dos Evangelhos Sinóticos.

Em Mateus, no capítulo 24, temos o Discurso escatológico: Introdução (Mt 24, 1-3); O princípio das **dores** (Mt 24, 4-14); A grande **tribulação** de Jerusalém (Mt 24,15-25); A Vinda do Filho do Homem será **manifesta** (Mt 24, 26-28); A amplitude cósmica desse acontecimento (Mt 24, 29-31); Parábola da Figueira (Mt 24, 32-36);

corrupta. Ele também está baseado na convicção de que o reino de Deus é uma realidade transcendental, que interromperá o processo corrupto desta era. A era messiânica não é considerada uma utopia, que é o estágio final de uma evolução inevitável, em direção do bem (BROADMAN, 1987, p. 168).

Vigiar para não ser surpreendido (Mt 24, 37-44); Parábola do mordomo (Mt 24, 45-51) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1883-1886). O capítulo anterior, 23, é onde está descrito o confronto com os Fariseus e Escribas. Já no capítulo 24, de cunho escatológico, podemos supor que “Deus rejeitou Israel, por haver a nação rejeitado a Jesus, O Messias; ocorrera um hiato de tempo, Jerusalém será destruída, as nações serão evangelizadas, e então Cristo retornará” (GUNDRY, 1989, p.93).

Em Marcos, o discurso escatológico aparece no capítulo 13: Introdução (Mc 13, 1-4); O princípio das **dores** (13, 5-13); A grande **tribulação** de Jerusalém (Mc 13, 14-23); **Manifestação** gloriosa do Filho do Homem (Mc 13, 24-27); Parábola da figueira (Mc 13, 28-32); **Vigiar** para não ser surpreendido (Mc 13, 33-37) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1918-1919). O capítulo 13, 1-37, de Marcos, mostra a relevância do seguimento de Jesus, em alerta aos sinais e revelações, por isso, a escrita deste capítulo é apocalíptica, quer dizer que é “altamente figurativa, simbólica e [...] extravagante. Apocalipse significa [...] revelação e é um termo técnico que designa escritos que dizem oferecer um vislumbre por detrás da cortina que vela os propósitos e atividades de Deus” (BROADMAN, 1986, p. 446)¹⁹⁶.

Em Lucas, o discurso escatológico emerge nos capítulos 17 e 21: O Dia do Filho do Homem (Lc 17, 22-37); a história da salvação está manifestada no sofrimento e na glória de Jesus, o Filho do homem, é ele que indica o caminho a Deus. “Lucas crê que haverá um final do tempo. Mais ainda: Ele supõe que o [...] fim não é a queda do cosmos e [...] o desmoronar-se da terra. O decisivo é que ‘Cristo vem’. Na sua vinda e não na ruína dos mundos tem o seu sentido o universo” (PIKAZA, 1978, p.106-107).

Na sequência, encontra-se o discurso sobre a **ruína** de Jerusalém. Introdução (Lc 21, 5-7); Os Sinais precursores (Lc 21, 8-19); O cerco (Lc 21, 20-23a); A **catástrofe** e os tempos dos pagãos (Lc 21, 23b-24); As catástrofes cósmicas e a **manifestação** gloriosa do Filho do Homem (Lc 21, 25-28); Parábola da figueira (Lc 21, 29-33); **Vigiar** para não ser surpreendido (Lc 21, 34-36); Os últimos dias de Jesus (Lc 21,37). Lucas está apontando o fundamental sentido da vida, do tempo e do cosmos: Cristo. E o dia do Filho do Homem, de sua vinda, é percebido pelo próprio desenrolar da história e das relações humanas. Cotidianamente, sabemos de guerras,

¹⁹⁶ Na Bíblia, a maior parte de Daniel e do Apocalipse de João são exemplos mais claros. Houve também um sem-número de apocalipses não-bíblicos, e o estilo apocalíptico influenciou livros tão diferentes, como Joel e II Tessalonicenses (BROADMAN, 1986, p. 446).

ou vivemos sob elas, sentimos a atmosfera “do ódio e a loucura de uma vida que se perde. [...] Jesus nos diz: ‘Não vos preocupeis; ficai tranquilos’. Por mais terrível que isso seja nunca se pode converter em ruína eterna. Decisivo é só Cristo (21, 8-9)” (PIKAZA, 1978, p.120). Por isso, os seguidores e seguidoras de Jesus podem e devem manter-se firmes em Cristo.¹⁹⁷

Esses discursos escatológicos, como podemos perceber, estão presentes nos evangelhos sinóticos e possuem uma finalidade: falar sobre a destruição do templo de Jerusalém, sobre a segunda vinda de Jesus, e a plenitude dos tempos. Os discursos também alertam os seguidores de Jesus sobre os falsos messias e suas estratégias. E, sobretudo, vemos nos discursos escatológicos, também chamados de pequenos apocalipses, a forma como Jesus revela aos discípulos uma perspectiva abrangente e universal da história da criação, que estará situada entre a Paixão e o Juízo Final. As três finalidades dos discursos escatológicos impõem aos que recebem a mensagem de Jesus a vigilância e o preparo para o dia da vinda de Jesus, que não é dado a conhecer, mas é revelado por Jesus que irá acontecer.

Desse modo, junto a essa interpretação escatológica, os capítulos de Mateus, Marcos e Lucas são também as indicações literárias evangélicas da revelação da violência, presente na cultura humana e no contexto judeu, que incide sobre as pessoas como consequência das relações humanas e sociais.

Em Mateus, alguns capítulos antes do discurso escatológico temos a parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21, 33-43). Essa narrativa também é importante para mostrar que a violência é consequência das relações humanas e há nessa parábola o caráter apocalíptico das escaladas de violência. Nos versículos 34-35, sobre a produção da vinha,

Deus pede contas aos dirigentes; envia dois grupos de criados, que podem corresponder aos profetas de antes e depois da deportação à Babilônia. Os maus tratos, que sofrem dos lavradores, têm progressão ascendentes: espancar, matar, apedrejar, mostrando que progressivamente pioram as relações do povo para com Deus. Tanto no judaísmo como no cristianismo primitivo fala-se da lapidação de profetas (cf. 2Cor 24,21; Mt 23,37) (MATEOS; CAMACHO, 1983, p. 246).

¹⁹⁷ Dentro da insegurança cósmica, correndo o risco de uma inquietação política em que tudo parece conduzir-nos ao fracasso, os discípulos de Cristo podem manter-se firmes. Só no testemunho da fé que os arraiga em Cristo encontrarão firmeza. E a encontrarão no meio da perseguição, no meio de um futuro que parece ir se fechando (21,10-19) (PIKAZA, 1978, p.120).

Constatamos, ao final da parábola, que o dono da vinha entrega-la-á para outros. Ele toma-a dos vinhateiros, como punição aos crimes realizados contra os enviados do dono da vinha. Essa ação mostra que o mecanismo de violência, expresso nos assassinatos, não resolveu a mimésis do desejo dos arrendatários, de possuir a vinha, mas, ao contrário, tirou a vinha deles e a possibilidade de permanecer nela.

Nessa narrativa, Jesus indica como a ordem social está permeada pela violência: “ele mostra o jogo da violência que vai se voltar contra os homens, e deixa a seus interlocutores a responsabilidade da interpretação que irá sacralizar esse jogo” (GIRARD, 2008, p. 235-236). Portanto, “mostrar o jogo da violência” possui o caráter revelatório e apocalíptico.

Outro tema que emerge nos escritos de Girard sobre os Evangelhos Sinóticos é o Reino de Deus, pois, para ele, Jesus tem uma pregação centralizada na harmonia fraterna, na vida humana reconciliada, em uma nova sociedade, marcada pela reconciliação e não pela violência, pelo reconhecimento da presença de Deus, com o seu Reino, e não o reino da violência. “O Reino é o amor que substitui os interditos e os rituais, assim como todo o aparato das religiões sacrificiais” (GIRARD, 2008, p. 243).

No Evangelho de Mateus 5,1-10, no Sermão da Montanha, há um texto fundamental, que revela a superação dos interditos e rituais. Girard destaca que o Reino anunciado por Jesus é a reconciliação com os adversários, colocando um término às crises miméticas e renunciando a toda a violência: “Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia [...] Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados Filhos de Deus” (Mt5, 7.9).¹⁹⁸ Todavia, essa renúncia não é um simples acordo, tipo contrato, mas, sim, uma atitude, um cessar o *double bind*, o duplo mimético de rivalidades, ou seja, é parar de conflitar. O Reino é o fim da vingança e da cultura de represálias: “O Reino de Deus é a eliminação completa e definitiva de qualquer vingança e de todas as represálias nas relações entre os homens” (GIRARD, 2008, p. 243).

¹⁹⁸ “A paz” tem o sentido semítico de prosperidade, tranquilidade, direito, justiça; significa, em suma, a felicidade do homem individual e socialmente considerado. Essa bem-aventurança condensa as duas anteriores: numa sociedade onde todos estão dispostos a prestar ajuda e onde ninguém abriga más intenções contra os outros, realiza-se plenamente a justiça e alcança-se a felicidade dos homens. Aos que trabalham por essa felicidade Jesus promete que “Deus os chamará filhos seus”; ou seja, essa atividade faz o homem semelhante a Deus por ser a mesma que ele exerce para com os homens (MATEOS; CAMACHO, 1983, p. 60).

O Reino de Deus, portanto, é o fim de toda violência, a renúncia a toda mimésis violenta. Neste sentido, o versículo de Mateus sobre oferecer a outra face (Mt 5,39-40) é um exemplar do fim do ciclo mimético da violência, porque a mensagem central é que não impera mais o dito “olho por olho”: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste” (Mt 5, 39-40). Para Girard, esse versículo de Mateus é uma demonstração de como os evangelhos rejeitam os ciclos miméticos de violência, ou seja, a mensagem de Jesus é libertação da violência:

Para os Evangelhos, tudo acontece de outra forma. Livrar-se da violência é uma tarefa à qual Jesus convida todos os homens e ele a concebe [a violência] em razão da verdadeira natureza dela, das ilusões que ela suscita, da maneira pela qual ela se propaga (GIRARD, 2008, p. 243).

A sociedade e a cultura, as quais funcionam sobre o mecanismo vitimário, mesmo com conteúdo religioso, não são o Reino de Deus anunciado por Jesus, porque ele traz o reino do amor, o reino em que, nas relações humanas, as pessoas são capazes de “dar a outra face”. Essa postura de dar a outra face é a desconstrução da ideia de retaliação violenta entre os seres humanos. Por conseguinte, a denúncia e a superação da violência vitimária é, inicialmente, renunciar à ideia de retaliação, abdicar ao direito às represálias. E Jesus ensina que o Reino que ele traz é de pessoas que agem diferente dos modelos culturais estabelecidos sobre violência. O Reino de Deus ganha espaço na quebra dos comportamentos miméticos, como escreveu Lucas sobre as relações com o próximo:

E se fazeis o bem aos que vo-lo fazem, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores agem assim! E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. **Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca.** Será grande a vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus (Lc 6, 33-35, grifos nossos).

A graça, que vem de Deus, é amar quem é hostil, sem que este mereça; gastar tempo e recursos para quem não quer ou não possa retribuir; é sinal dessa graça. Isso, nas relações entre os seres humanos, é a concreta presença e ação amorosa

de Deus. Esta forma de “amor não é motivada pela bondade ou beleza do outro. Ela procura produzir bondade e beleza nos outros” (BROADMAN, 1987, p. 81).

Sendo assim, o texto de Lucas torna-se imperativo: cada pessoa deve reagir diante da violência, não com mais violência, mas na renúncia a um ato de violência, que deve ser imitado, porque atos violentos sucedem outros atos violentos, cada qual justificando-se no ato anterior, na dinâmica de imitação da violência. Por isso, é essencial que alguém deixe de imitar a violência e imite o ato de renunciar a ela.

A importância do ato de renunciar a violência consiste em que essa segue uma escalada mimética, e os homens imitam-se nos atos de violência. Dificilmente alguém assume o primeiro ato de violência. Assim, é preciso um primeiro e incondicional ato de renúncia à violência para que se abandone o comportamento cultural de escaladas de violências e, por consequência, a dissolução do mecanismo vitimário. Nisso consiste o rompimento da circularidade violenta das diferentes sociedades e culturas. Para Girard, romper com o círculo de violência está na base da mensagem do Evangelho (GIRARD, 2008).

Diante disto, Girard chama a atenção sobre a interpretação dos evangelhos, dizendo: “os intérpretes imaginam que os Evangelhos pregam uma espécie de moral natural que os homens, por serem naturalmente bons, respeitariam por si mesmos se não houvesse os ‘malvados’ que os impedissem de fazê-lo” (GIRARD, 2008, p. 245). A mensagem de Jesus toca na estrutura mimética dos sujeitos, o quais se tornam humanos de verdade no seguimento do Reino de Deus. Fora dele o que temos é só o ciclo mimético da violência, a estrutura que perdura na definição do que é o ser humano. Essa estrutura precisa ser denunciada e superada, pois é isto que vamos encontrar em João Batista e Jesus nos quais estão “o selo da autenticidade profética e messiânica, e em primeiro lugar a ausência de **simetria antagonista**, o fato simples e miraculoso de não sucumbir à vertigem da violência” (GIRARD, 2008, p. 245, grifos nossos).

Jesus e João Batista mostram que não há mais na religião o antagonismo e a rivalidade entre os personagens como nos mitos, visto que eles manifestam a harmonia e não o conflito. João reconhece em Jesus o messias. Este se deixa batizar por aquele. Jesus é a plenitude dos profetas. Ele sintetiza-os e vai além, Jesus “é o profeta da última chance” (GIRARD, 2008, p.246). Essa última chance é o momento, em Jesus, do fim da violência “divinizada”, e tudo o que veio antes dela começa a ser visto; vida e ministério de Jesus é o tempo de mudanças profundas na história e de

tudo daquilo que reunimos sob a definição de “espiritual”. Assim, o horror da violência, em seus ciclos miméticos e no mecanismo vitimário, tornam-se mais evidentes à medida que as situações de conflito e rivalidade ganham mais força e evidência.

O fim da violência corresponde com as palavras do Antigo Testamento ao “Dia da lahweh”. O dia de lahweh não tem a ver com ação vingativa ou violenta da parte de Deus, como castigo aos homens, mas é o tempo da evidência, da luz sobre a escuridão da violência recíproca, acompanhada da fé no novo mundo, no reino que vem de Deus, “‘dia de lahweh’, que seria ao mesmo tempo o paroxismo da cólera divina e uma reconciliação igualmente divina” (GIRARD, 2008, p. 246-247).

Pode-se afirmar, então, que a relação da literatura apocalíptica do Antigo e do Novo Testamento está na desconstrução cultural dos fundamentos violentos da religião e da sociedade, e o apocalipse é o amadurecimento da compreensão do assassinato fundador. Esse momento da história está marcado tanto pelo aumento da violência desagregadora em evidência quanto pela insurreição da nova ordem: o Reino de Deus, que é não-violento.

Nos Evangelhos Sinóticos, encontra-se o estilo apocalíptico de escrita, marcado pela linguagem do impacto: o *céu abrindo*, a *terra tremendo*, as *estrelas caindo* etc., isto são marcas do gênero apocalíptico, cuja origem está ligada ao tempo em que os judeus eram perseguidos por Antíoco IV Epifânio, rei Sírio (175-164 a. C). A escrita em estilo apocalíptico é a forma como foi redigida a segunda parte do livro de Daniel, mas que tem relação com outros profetas também, entre eles Ezequiel e Zacarias. O gênero apocalíptico “teve, na época de Cristo, uma repercussão extraordinária, influenciando inúmeras obras” (AUNEAU, 1985, p.40).

O uso de imagens fortes, que mexem com a ordem da natureza, que falam de acontecimentos extraordinários (retorno de Jesus nas nuvens), de destruição de coisas (o templo de Jerusalém), de aflições entre as pessoas e perseguições mostram o domínio de Deus sobre todas as coisas, como ele pode interferir, exatamente, quando o mal passa a tomar conta das relações humanas. Deus interfere e coloca fim ao mal, e assim restabelecerá a justiça e a harmonia no cosmos. É esta certeza que Jesus retoma nos “discursos apocalípticos”, cuja finalidade é a fé e a esperança, e não o terror (AUNEAU, 1985). É por esses motivos que o estilo apocalíptico não é apologia à tragédia, mas a revelação de quem pode evitá-la ou pôr fim à desordem, o mesmo Deus que, no Gênesis, criou e ordenou tudo quando havia trevas e caos sobre a terra.

Temos, neste sentido, para a atualidade, cenários apocalípticos, como destaca Mendoza-Álvarez: “como falar de *espiritualidade* em tempos de colapso global sem que seja evasão do mundo, mas, sim, expressão da compaixão extrema do amor humano-divino” (2016, p.37, tradução livre). Por isso, é preciso, a partir do Espírito Santo, *Ruah*, compreender a história pela leitura messiânica e, no tempo *Kairós*, o tempo de Deus, olhar para a realidade como uma “contra-história”. Também é preciso, a partir dos vitimados de todos os tipos de ciclos de violência, fixar neles a organização das relações humanas, para uma mudança mundial, em que, inclusive os algozes, sejam acolhidos, em sua conversão (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016).

O Reino de Deus inclui a hora de Jesus¹⁹⁹. Quando a violência torna-se mais evidente e manifesta, absurda e envolve mais e mais os homens e mulheres, a estrutura vitimária passa a ser então conhecida. É nesta “hora” de violência extrema que a oferta de Jesus, o Reino de Deus, intervém, e essa intervenção é confrontadora (nação contra nação... terremotos...) com os que ouvem e convivem com Jesus, com a estrutura religiosa e cultural judaica, que começa com os profetas. Esse confronto será com toda estrutura violenta que vem depois do anúncio do Reino, e assim a ilusão e o desconhecimento vitimário não têm mais razão de ser, pois estão denunciados. Esse é o momento único da história, que a partir do anúncio do Reino de Deus os seres humanos podem libertar-se integralmente da “ignorância que os envolve desde o início de sua história” (GIRARD, 2008, p. 247).

Na teoria mimética, o ápice da violência dá-se no momento de sua desconstrução e este é o espaço histórico para o fim da cultura baseada na violência. Girard acrescenta: “É no momento em que a violência está no auge, em que a comunidade encontra-se à beira da dissolução, que as chances de ter sucesso são as maiores, assim como os perigos” (GIRARD, 2008, p. 248). E diante dessa

¹⁹⁹ A oferta do Reino deve intervir nesse momento preciso que corresponde, segundo toda evidência, a um conceito evangélico muito importante e muito mal compreendido, que é a *hora* de Cristo. No início dos Evangelhos, particularmente no de João, Jesus manifesta um grande cuidado de só falar na sua hora, e, é claro, de não deixar passar essa hora, que não retornaria (GIRARD, 2008, p. 247). Cf. também: Respondeu-lhe Jesus: “Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou.” (Jo 2,4). Procuravam, então, prendê-lo, mas ninguém lhe pôs a mão, porque não chegara a sua hora (Jo 7,30). E ninguém o prendeu, porque sua hora ainda não havia chegado (Jo 8,20). Jesus lhes responde: “É chegada a hora em que será glorificado o Filho do Homem (Jo 12,23). Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim (Jo 13,1). Assim falou Jesus, e, erguendo os olhos ao céu, disse: “pai, chegou a hora: glorifica teu Filho, para que teu Filho te glorifique” (Jo 17,1).

dissolução é que outra realidade, reconciliadora e não violenta, emerge, porque sempre existiu, o Reino de Deus que “é apresentado como uma realidade permanente, sempre oferecida a todos os homens, como também uma oportunidade histórica sem precedente” (GIRARD, 2008, p. 248).

Desse modo, o Reino de Deus anunciado por Jesus, é, então, o contraponto das sociedades fundadas sobre a violência, e o que sucede depois do anúncio começa a aparecer já no comportamento dos ouvintes de Jesus, em especial dos próprios discípulos. Isto é verdade, porque os discípulos ficam por muito tempo presos à ideia de Jesus como líder de uma revolução, de um levante contra o império romano. Eles permaneceram no desejo de libertação política e religiosa judaica, imitada, como enfatiza Girard, em cada movimento de insurreição social no tempo de Jesus (GIRARD, 2008).

Contudo, a oferta do Reino de Deus, que vem pela pregação de Jesus, mantém o duplo resultado: ser aceito ou não. Não aceitar o Reino é obscurecer a reciprocidade entre as pessoas; é manter a má reciprocidade, a tensão mimética violenta. Independentemente se o Reino é aceito ou não, este continua manifestando-se sob o aspecto apocalíptico, ou seja, pode não haver de imediato um novo mundo e novas relações humanas, todavia, a mensagem de Jesus continua mostrando o quão violento é o mundo e a convivência entre as pessoas. Deste modo, o Reino de Deus, aceito ou não, vem com Jesus na sua prática, no seu testemunho e é sinal evidente da cultura não-violenta e da explosão do mecanismo de violência vitimária.

Em suma, a revelação não é de forma alguma suspensa pelo apego obstinado da maioria dos homens à violência, *pois de agora em diante essa violência tornou-se sua própria inimiga, e vai acabar destruindo a si própria; o Reino de Satã, mais dividido do que nunca contra ele mesmo, não conseguirá mais se manter* (GIRARD, 2008, p. 249, grifos nossos).

O Reino de Deus, no evangelho de Mateus, é escrito como Reino do Céus, uma vez que é escrito para Judeus e respeita a regra de não pronunciar o nome de Deus. O Evangelho de Mateus é composto de duas partes bem definidas. Após os capítulos sobre o nascimento e a infância de Jesus (1-2),²⁰⁰ temos então a Pregação

²⁰⁰ Por razões ao mesmo tempo literárias e teológicas, supomos que o evangelho de Mateus divide-se em três momentos principais ou secções: [...] 1,1 a 4,16 apresenta-nos Jesus como o Filho de Deus e dos homens, o Cristo de Israel, luz das nações [...]; (4,17-16,20) fala do reino que Jesus prega e da cisão que sua palavra suscitou entre os que o escutam ou recebem de algum modo a sua mensagem. [...]; (16, 21-28,20) refere-se ao caminho de Jesus para a morte, caminho esse que culmina com a páscoa e é origem da igreja e fundamento do juízo universal do mundo (PIKAZA, 1978, p.20).

do Reino dos Céus (Mt 3-23) e o Anúncio Apocalíptico da Paixão (Mt 24-28), e esta segunda parte significa para Girard o sinal do “sufocamento imediato da pregação evangélica” (GIRARD, 2008, p.250). Mas é importante notar que essas duas grandes partes literárias de Mateus, a do Reino dos Céus e a do Anúncio Apocalíptico não se contrapõem na fala e na ação de Jesus, ao contrário, mostram que a proposta do Reino envolveu e comprometeu a todos os que a ouviram, de alguma forma.

Jesus afirmou: “Passarão o céu e a terra. Minhas palavras, porém, não passarão” (Mt 24,35),²⁰¹ isto é, o que Jesus disse tem efeito para sempre, desconstrói todas as estruturas do mal e seus sentidos equivocados. “Longe de estar consolidado, o mundo de Herodes e de Pilatos, o mundo de Caifás e dos Zelotas tem literalmente que se desfazer com o sopro dessa palavra [de Jesus]” (GIRARD, 2008, p. 250). E a missão dele é diluir qualquer unanimidade violenta e também qualquer sacralização dela. Jesus é aquele que liberta. Ele é Moisés cuja ação foi de libertação ao tirar os hebreus do Egito, quebrando toda estrutura ritual e mítica, que os escravizava. Desse modo, o anúncio do Reino já é o sinal dessa quebra.

Conforme já argumentamos, a mensagem do Reino, anunciada por Jesus, pode ser recusada, mas não destruída. Lucas preanuncia, em João Batista, a luz da tradição profética, a presença do Reino de Deus em Jesus: “Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de *Elias, a fim de converter os corações dos pais aos filhos* e os rebeldes à prudência dos justos, para preparar ao Senhor um povo bem disposto” (Lc 1, 17). Assim, desde os profetas, houve para os judeus uma preparação para a vinda do Reino de Deus.²⁰²

Jesus, conforme Lucas, caminha, converte e prepara o povo, e suas ações são para a não-violência. Mesmo assim, ele “é a causa direta, mas involuntária das divisões e das dissensões que sua mensagem não pode deixar de provocar” (GIRARD, 2008, p. 252). Essas divisões acontecem pela falta de compreensão ampla entre os seres humanos; mas o importante é verificar que em Jesus “**toda sua ação**

²⁰¹ Mas, ao mesmo tempo, afirma-se: “*Ninguém sabe o dia nem a hora; nem os anjos do céu, nem tampouco o filho. Só o Pai o conhece*” (24,36). Será como nos tempos de Noé; a calma é total; e não obstante, sem aviso e de repente, chega a água (24, 36-41) (PIKAZA, 1978, p.113).

²⁰² Essa preparação tem sua contrapartida, que é exatamente a indiferenciação que deve tender, cedo ou tarde, para a boa reciprocidade ou para a má. É destruição total que ameaça, num futuro próximo, o judaísmo como entidade religiosa e cultural. Lucas, em particular, esforça-se por distinguir um Apocalipse próximo e especificamente judaico, de um Apocalipse mundial que irá se situar “após os tempos dos pagãos”, depois que os Evangelhos tiverem sido anunciados ao mundo inteiro e provavelmente recusados por ele (GIRARD, 2008, p. 251).

orienta-se para a não-violência e nenhuma ação mais eficaz poderia ser concebida” (GIRARD, 2008, p. 252 grifos nossos).

Em Jesus, a Palavra de Deus encarnada, aponta para a imitação do que Deus faz, pois Ele (Deus) não nega sua bondade a uns e beneficia outros; ao contrário, os seus benefícios presentes na criação: sol e chuva são para todos, os bons e os maus. Devemos imitar, na nossa condição, aquilo que Deus quer e faz, e não o desejo alheio. Desse modo, voltar-se para Deus, que é não-partidário da violência, é o convite e o alerta de Jesus.

Jesus é o “Filho do Homem”, título que aparece nas profecias de Ezequiel.²⁰³ “Se Jesus faz-se chamar Filho do Homem, é em primeiro lugar, por causa de um texto de Ezequiel que reserva a um ‘Filho do Homem’ uma missão de advertência bastante comparável ao do que os Evangelhos conferem a ele próprio” (GIRARD, 2008, p. 254). Essa advertência aparece, por exemplo, nas maldições contra os fariseus e são alertas severos, consistentes e reveladores, que constroem quem os ouve. As recusas e as reações, diante da severidade constrangedora do que Jesus diz, confirmam a violência dos sistemas culturais, e assim ele irá ser a vítima dos algozes religiosos do judaísmo (GIRARD, 2008).

Para Girard, quem recusa o Reino vê em Jesus e na sua mensagem subversão e destruição, uma vez que sua fala fere a ordem estabelecida. O anúncio do Reino revela o caráter violento das instituições, e “**Recusar o Reino**, como vimos, significa em primeiro lugar **recusar o saber trazido por Jesus, o saber sobre a violência e seus resultados**” (GIRARD, 2008, p. 255, grifos nossos). A forma como Jesus pregava o identificava com alguém que não respeitava as instituições de sua época. É por isso que Jesus foi “culpado de *hybris* e de blasfêmia, já que tem a audácia de igualar ao próprio Deus essa perfeição de Amor de que incessantemente dá mostras” (GIRARD, 2008, p. 255).

Aqueles que se voltam contra Jesus representam a própria ordem cultural e fazem dele a sua vítima expiatória, a qual, ao contrário do que pede o rito sacrificial,

²⁰³ A palavra de Iahweh me foi dirigida nestes termos: Filho do homem, dirige a palavra aos filhos do teu povo e diz-lhes: Quando trago a espada sobre uma terra qualquer, o seu povo toma uma pessoa dentre os seus e a põe como atalaia. Se este vê a espada que vem contra a terra, dá o sinal com a trombeta, advertindo o povo. Se alguém, apesar de ouvir o som da trombeta, não presta atenção, a espada virá e o apanhará; o seu sangue cairá sobre a sua própria cabeça. Portanto, ele ouviu o sim da trombeta, mas não prestou atenção: o seu sangue cairá sobre ele, enquanto aquele que deu atenção ao aviso salvará a sua vida (Ez 33, 1-5).

não ficará muda, mas, sim, gritará pela vida, desmistificará a imolação sacrificial, e denunciará o mecanismo vitimário na cruz. “Isso quer dizer que Jesus vai oferecer à violência a vítima mais perfeita que se possa conceber, a vítima que por todas as razões concebíveis a violência tem mais razões para escolher; e essa vítima, ao mesmo tempo, é a mais inocente” (GIRARD, 2008, p. 255). Neste sentido, Jesus é a vítima, mas sem culpa. Ele não vai para a imolação por culpa. A crucificação é o último sacrifício e o mais descaracterizado e sem sentido possível, pois funciona como o desmascaramento do ciclo mimético de violência.

A Paixão de Jesus aparece dentre os temas do anúncio do Reino de Deus e os temas apocalípticos. Jesus estava inserido em uma cultura, em uma sociedade específica. Nela e nas demais, a violência “é em última análise o verdadeiro sujeito de qualquer estrutura ritual, institucional etc.” (GIRARD, 2008, p. 256). E, por isso, entende Girard que o adversário do Reino de Deus é a violência, e o adversário nos Evangelhos é Satã, o qual tem tudo a ver com a violência, pois ele desordena, confunde, seduz, domina, atravessa, opõe-se e insufla a rivalidade e, sobretudo, instiga a tentar a Deus.

Nos Evangelhos, temos a adversidade satânica da violência, expressa no levante contra a proposta do Reino e figurada em todos os que se opõem a Jesus, mas, ainda assim, o significado fundamental da mensagem de Jesus e que permanece é a não-violência. Vejamos que “Jesus obedece até o fim a uma exigência de amor que afirma provir do Pai e que é dirigida a todos. [...] ‘Eu vos digo: amai vossos inimigos, rezai por vossos perseguidores; assim sereis filhos de vosso Pai que está nos Céus’” (GIRARD, 2008, p. 259). O versículo citado por Girard é de Mateus 5, 44, sobre o que podemos dizer que: “Toda inimizade desaparece naquele que quer ser discípulo de Cristo” (PIKAZA, 1978, p. 47). João, na primeira de suas cartas, afirma que: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos. Aquele que **não ama permanece na morte**” (I João 3, 14, grifos nossos). A morte não ocorre apenas quando cessa o sopro da vida, mas é uma condição em vida, ao negar o amor. E essa negação é ódio, e odiar é também matar: “Todo aquele que odeia o seu irmão é **homicida**; e sabeis que nenhum **homicida** tem a vida eterna permanecendo nele” (I João 3,15, grifos nossos).

A primeira Carta de João, estruturalmente após falar de comunhão com Deus, na segunda parte, destaca a importância de se viver como filhos de Deus. Para haver essa comunhão, podemos observar em “2,28-4,6 (ou 3, 1-4,6): semelhança com

Deus, a visão que transforma, a urgência dos mandamentos, sobretudo do mandamento primordial do amor, a necessidade da fé, os perigos das falsas doutrinas” (McKENZIE, 1983, p. 449).

Jesus é o Filho de Deus. Ele ouve a Deus e coloca-se até o fim sob sua Palavra. Jesus é igual a Palavra do Pai, obedece-o perfeitamente, diferente das demais pessoas que não se conformam plenamente, ou mesmo recusam a mensagem de Jesus, mensagem que vem de Deus. Deste modo, “Jesus é, o único homem que atinge a meta designada por Deus a toda humanidade, o único homem nesta terra que nada deve a violência e suas obras” (GIRARD, 2008, p. 259). Portanto, a recusa ao amor ao próximo é sinal de morte, pois não amar é o mesmo que matar, porque o não-amor rejeita, exclui e expulsa, e quem assim age também mata, é assassino; então, não amar é assassinar. Mas amar, ou seja, não matar é fazer como fez Jesus: morrer para que outros não moram.

Logo, para escapar da violência, é preciso amar o irmão, e esse é o desejo de Deus. Se cumprirmos isso, seremos filhos de Deus. Amar é deixar de imitar (mimetizar) a violência da relação dos duplos, do *double bind*. “É isso que faz o Pai e é tudo o que o Pai pede: que façamos como ele. [...] Assim, somente Cristo, na terra, encontrou Deus pela perfeição de seu amor” (GIRARD, 2008, p. 262). Cristo é aquele que não se rende à rivalidade mimética, porque faz a vontade de Deus, e não a sua.

Jesus, o Filho de Deus, realiza uma perfeição do humano que não se separa de sua divindade. Assim, os evangelhos mostram Jesus humano e divino. Ele é o único mediador entre a Violência e Deus. De tal modo, ler os evangelhos, de forma não-sacrificial, é uma leitura verdadeiramente religiosa, e não somente humanista, pois encontra a divindade de Jesus e sua união com o Pai: “A leitura não-sacrificial permite compreender que o Filho é unido ao Pai na plenitude da humanidade e da divindade, [...] Por sua fidelidade absoluta à Palavra do Pai, na terra em que essa Palavra não foi recebida, ele consegue fazê-la penetrar” (GIRARD, 2008, p. 263).

Além disso, Jesus, não deixa que o assassinato fundador exerça domínio sobre ele, visto que é Jesus que revela seu domínio extensivo sobre os seres humanos. A leitura não-sacrificial é a descoberta da transcendência do amor, não da violência (dissimulada) sob a confusão dos mecanismos de desconhecimento. O amor ao próximo anunciado por Jesus desmantela o desentendimento entre os homens que esconde o mecanismo violento. Isto ocorre porque uma vez que em Jesus há um ato de transcendência, Ele conduz a humanidade a levantar a cabeça no meio da

escalada de violência, das rivalidades miméticas. Do mesmo modo, Jesus mostra o que refaz a harmonia. Nisto ele desmarcara o assassinato fundador por trás de toda forma de condenação e perseguição. Eis então o conhecimento da violência, e com Jesus é a hora que vemos ela passar diante de nós, pois não tem mais mito e rito para escondê-la.

E com base nessas afirmações todas que Girard faz uma crítica aos teólogos, pois entende que estes não percebem o assassinato fundador “e o aprisionamento universal na violência, e a cumplicidade universal com a violência, que eles têm medo de comprometer a transcendência divina tomando ao pé da letra as palavras do Evangelho” (GIRARD, 2008, p. 262).

Jesus vem de Deus, que é a divindade da não-violência. O Pai de Jesus não corresponde aos deuses dos grupos e sociedades que unânimes fazem tributos à violência, pelos ritos sacrificiais. Na presença de Jesus, que vem da parte de Deus, mora a verdade do conhecimento sobre os mecanismos de violência. “Não é possível apreender a verdade senão já se comportando contrariamente às leis da violência, e não é possível se comportar contrariamente a essas leis senão se já se tiver apreendido essa verdade” (GIRARD, 2008, p. 265).

Os Evangelhos e os demais escritos do Novo Testamento, os Concílios e a Teologia afirmam que Jesus, o Cristo, é Deus, desde todo sempre, mas não pela crucificação. Essa afirmação de fé é também, para Girard, essencial, pois não é o “sacrifício” na cruz que diviniza a Jesus, visto que ele já é Deus ao ir para a cruz. Afirmar que Cristo é Deus é dizer que somente ele vai além da violência, que até a hora de Jesus os ritos sacrificiais apontavam para a divindade, por meio da violência; em Cristo, a divindade aponta para a violência, desautorizando-a,

Se a violência é o **sujeito de qualquer estrutura mítica e cultural, o Cristo, de seu lado, é o único sujeito que escapa dessa estrutura para liberar-nos de sua dominação.** [...] Uma divindade não-violenta, caso ela exista, só pode indicar sua existência aos homens fazendo-se expulsar pela violência, demonstrando aos homens que ela não pode permanecer no Reino da Violência (GIRARD, 2008, p. 266, grifos nossos).

Jesus carrega os elementos de diferenciação da violência mítica, presentes na origem dos deuses, onde estão presentes as marcas da violação. “Essas cópulas monstruosas de deuses, de homens e de animais correspondem ao paroxismo da violência recíproca e sua resolução. O orgasmo que apazigua os deuses constitui uma

metáfora da violência coletiva” (GIRARD, 2008, p. 267). Mas não é assim nos textos bíblicos, como na anunciação do nascimento de Jesus: “As cenas da concepção virginal e do nascimento do Cristo podem utilizar um código mitológico sem se reduzir à mistificação grosseira ou à ‘ingenuidade mística’ que vemos nelas” (GIRARD, 2008, p. 268).

Jesus é concebido virginalmente, com os mesmos códigos mitológicos: a divindade de alguma forma invade o espaço humano, mas entre os personagens envolvidos (Anjo, Virgem e Deus) não se instala relações de violência (GIRARD, 2008). A revelação do nascimento de Jesus é leve, um encontro, um diálogo, com um aceite final: “Entrando [o anjo] onde ela estava, disse-lhe: ‘Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!’ [...] Disse, então, Maria: ‘Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra!’ E o anjo a deixou” (Lc 1,28.38).²⁰⁴ Girard cogita, a partir do que não aparece dos mitos no relato bíblico da concepção de Jesus, a indicação de Deus como diferente de toda violência, pois está ausente a referência à sexualidade, e isso “**é a ausência de mimesis violenta**, indicada nos mitos por meio do desejo e o estupro pela divindade. [...] **É a submissão perfeita [de Maria] à vontade não-violenta do deus evangélico**” (GIRARD, 2008, p. 268, grifos nossos), e, após a saudação do anjo “Salve, cheia de graça, o Senhor é convosco” (Lc 1,28), o diálogo com o anjo flui sem rivalidades: “**O inédito não suscita nenhum escândalo, Maria não ergue qualquer obstáculo entre ela e a Palavra divina**: ‘Sou a serva do Senhor. Que seja feito segundo a vossa Palavra’” (Lc 1,38) (GIRARD, 2008, p. 268, grifos nossos).

E mais, desde criança Jesus também é perseguido. Desde seu nascimento, sobre ele já estão as marcas vitimárias fundamentais: antes de nascer, em Belém, não há hospedaria para ele, e quando nasce é perseguido, para ser assassinado por Herodes; vive em instabilidade social: Belém, Egito e Nazaré. E, na vida adulta, o próprio Jesus dirá que não tem onde se estabelecer (não tem uma pedra para repousar a cabeça).

Girard lembra, oportunamente, da teologia paulina do Cristo como o novo Adão, que agiu diferente do primeiro, ou seja, não se rendeu ao pecado. Jesus, o Cristo, é

²⁰⁴ Em Nazaré está Maria. [...] Em torno dela só existe um grande silêncio. Mas é um silêncio que Deus preenche; por isso, o anjo diz: “Salve agraciada; o Senhor está contigo” (1,28). Maria (a mulher), Maria (o mundo inteiro de Israel e das nações) recebe seu Senhor como o presente decisivo, como ponto de partida da missão mais elevada (PIKAZA, 1978, p.25).

Deus, sua concepção está livre do pecado. Isto significa que Ele é adverso, incompatível com a violência e toda sua estrutura que prende o ser humano desde o início dos tempos em Adão. Uma vez que o próprio Adão fora sem pecado, pois foi ele que primeiro pecou e aprisionou o homem e a mulher no ciclo do qual ninguém mais saiu, até a hora da libertação em Jesus, o Cristo. Ele está “na mesma situação que Adão, exposto às mesmas tentações que ele, [...] às mesmas tentações que todos os homens, mas desta vez ele [Jesus] vence a violência, e para toda humanidade” (GIRARD, 2008, p. 270).

Deste modo, Cristo é o “único inocente”, mas Adão não é “único culpado”; a culpa de Adão é a culpa de todos, é um arquétipo. “Portanto, não podemos dizer que o pecado seja exatamente *original*, mas ele se torna *atual* a partir do momento em que o saber da violência está à disposição dos homens” (GIRARD, 2008, p. 270).

A reflexão sobre a relação Evangelho e Sacrifício é fundamental para se compreender, na perspectiva girardiana, a centralidade da mensagem de Jesus, na denúncia e superação dos ciclos de violência. Mas, para uma melhor assimilação destes conceitos, é importante ampliarmos nosso estudo teórico, verificando a relação da constituição do Cristianismo enquanto religião, cultura e identidade social, com a temática do Sacrifício.

4.2.4 Cristianismo e Sacrifício

Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), Girard dedica vários textos aos temas Sacrifício e Cristianismo, dentre os quais destacam-se os seguintes tópicos: Leitura sacrificial e cristianismo histórico: Implicações da leitura sacrificial; A Epístola aos hebreus; Morte do Cristo e fim do sagrado; Sacrifício do outro e sacrifício de si; O julgamento de Salomão; Uma nova leitura sacrificial: a análise semiótica; Leitura sacrificial e história; Ciência e Apocalipse.

Nessa obra, Girard enfatiza que a leitura sacrificial legitima o mecanismo fundador violento da cultura, e essa leitura permanece no cristianismo histórico. O autor escreve: “é sobre esse fundamento [leitura sacrificial] que repousam até aqui a ‘cristandade’ e o mundo moderno” (GIRARD, 2008, p. 272). Além disso, o cristianismo permaneceu ligado em seu discurso e prática ao sistema sacrificial, uma vez que manteve, historicamente, um caráter persecutório em sua estrutura, e a Idade Média exemplifica isto, assim como a própria conceituação da Paixão de Cristo como

sacrifício. Isso, entende Girard, faz com que tenhamos a cristandade, o cristianismo voltado para ele mesmo, que rejeita o que a ele não se identifica. Assim, a história do cristianismo repete o processo de sacralização, similar às religiões arcaicas, mesmo que diferente delas, pois contém a revelação. Ele é, contudo, marcado pelo “desgaste progressivo dos recursos sacrificiais, correspondendo a uma desintegração sempre mais avançada das estruturas desse mundo” (GIRARD, 2008, p. 272).

Vale ressaltar que a leitura sacrificial também permaneceu na epístola aos Hebreus, na qual transparece que os cristãos não compreenderam o que une Cristo e sua morte, pois permanece no texto o uso da palavra sacrifício. Isso demonstra que “eles [os cristãos] foram afetados pelas analogias da Paixão com os sacrifícios da antiga lei” (GIRARD, 2008, p. 272). Os redatores da Carta aos Hebreus, diante da analogia com as estruturas literárias, demonstram não ter avançado na compreensão, pois deveriam, no sentido girardiano, priorizar as diferenças, e não as semelhanças, ou seja, Jesus sofreu uma imolação semelhante aos sacrifícios, para mostrar sua total diferenciação deles. “Não viram que os sacrifícios da religião judaica e os sacrifícios de todas as religiões *refletem* aquilo que as palavras de Cristo, e a seguir sua morte, *revelam*: a morte fundadora da vítima expiatória” (GIRARD, 2008, p. 272-273). Além disso, é o cristianismo que, do início ao fim, realiza o processo de revelação dos mecanismos de violência e dos sentidos sacrificiais na base das culturas. Perceber a dependência da linguagem sacrificial na epístola aos Hebreus já é um passo à frente neste processo de revelação.

É importante recordar aqui que o termo sacrifício significa fazer com que algo seja sacro. Desse modo, o sacrifício é a produção do sagrado, isto é, imolar uma vítima representa o ato efetivo de colocá-la em escala diferencial, elevá-la, “imortalizá-la” como elo de reunificação do grupo. Ademais, o sacrifício em si é o apoderamento violento da vítima, que legitima o sentido da imolação e, ao mesmo tempo, traz vida nova para o grupo em conflito. Por conseguinte, a vida nova “nasce” da morte da vítima e de suas relações não mais conflituosas, mas, sim, harmônicas. Sobre isso, Girard afirma: “assim como a vida produz a morte, no círculo ininterrupto do eterno retorno comum a todas as grandes reflexões teológicas diretamente implantadas na prática sacrificial” (GIRARD, 2008, p. 273), de tal modo que emerge nos ritos sacrificiais a morte que significa algum tipo de vida.

Sobre o *eterno retorno*, Girard refere-se a Nietzsche quando diz: “Evidentemente, não é por acaso que a própria filosofia ocidental começa, e até certo

ponto acaba, na ‘intuição’ do Eterno Retorno, comum aos pré-socráticos e a Nietzsche; temos aí a intuição sacrificial por excelência” (GIRARD, 2008, p. 273). Neste sentido, os sacrifícios são o eterno retorno da ordem cultural dos grupos primitivos. Para exemplificar a tese de que os textos bíblicos, apesar de singulares, ainda têm marcas da leitura sacrificial, temos o uso teológico e litúrgico dos textos do Servo Sofredor (Isaías 53) ou dos *Cantos do Servidor de lahweh*, no qual os Evangelhos mesmos e o cristianismo encontram a figura de Cristo (*figura Christi*). Girard destaca que isto é admirável porque no texto está a vítima expiatória, já sendo revelada e aparecendo sua inocência. Porém, no texto do Servo Sofredor, a multidão está toda envolvida contra o Servo, perseguindo-o, matando-o, todavia, o declaram inocente. Vale observar: “Tudo já é cristão nesse texto, salvo o fato de que há ainda uma certa responsabilidade da lahweh na morte do Servidor” (GIRARD, 2008, p. 274). Por isso, o cristianismo é revelador dos mecanismos de violência, muito mais que qualquer estrutura das religiões primitivas. “O pensamento religioso está no caminho que leva ao texto evangélico, mas ele não chega a se diferenciar completamente dos conceitos estruturados pela transcendência violenta” (GIRARD, 2008, p. 274). A partir disso, torna-se mais evidente ainda o papel da reflexão teológica, para distinguir os estágios de libertação, nos textos bíblicos, da linguagem marcada pelo sacrifício, como afirma Girard: **“A teologia sacrificial do cristianismo não corresponde ao texto dos Evangelhos**, mas corresponde perfeitamente aos Cantos do Servidor de lahweh” (GIRARD, 2008, p. 274, grifos nossos).

Girard lembra que a Carta aos Hebreus lê e compreende a morte de Cristo a partir do sentido da Antiga Aliança, ou seja, no sentido sacrificial. Para o autor, “[...] existe uma clara diferença entre a paixão do Cristo e os sacrifícios anteriores, mas ela se situa no interior do sacrificial, cuja verdadeira essência nunca é identificada” (GIRARD, 2008, p. 275). Na carta aos Hebreus, tanto a Nova Aliança em Cristo quanto a Antiga começam com sangue, todavia, a diferença é que em Cristo chega-se à perfeição; a Nova Aliança agora elimina os pecados, pois não é o sangue dos animais que é derramado, mas o de Cristo, e “seu sangue consegue de uma vez por todas tudo o que os sacrifícios da Antiga Lei são incapazes de realizar” (GIRARD, 2008, p. 275). É o próprio texto de Hebreus que explica isto:

Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; **e sem efusão de sangue não há remissão**. Portanto, se as cópias das realidades celestes são purificadas com tais ritos, é preciso que as próprias realidades

celestes sejam purificadas com sacrifício bem melhor que estes! **Cristo não entrou num santuário feito por mão humana, réplica do verdadeiro, e sim no próprio céu, a fim de comparecer, agora, diante da face de Deus a nosso favor. E não foi para oferecer-se a si mesmo muitas vezes, como o sumo sacerdote que entra no Santuário cada ano com sangue de outrem. Pois, se assim fosse, deveria ter sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo. Mas foi uma vez por todas, agora, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado através do seu próprio sacrifício** (Hb 9, 22-26). [...] Todo sacerdote se apresenta, a cada dia, para realizar as suas funções e oferecer com frequência os mesmos sacrifícios, que são incapazes de eliminar os pecados. **Ele, ao contrário, depois de ter oferecido um sacrifício único pelos pecados, sentou-se para sempre à direita de Deus.** E então espera que *os seus inimigos venham a lhe servir de escabelo para os pés*. De fato, com esta única oferenda, levou à perfeição, e para sempre, os que ele santifica (Hb 10, 11-14, grifos nossos).

Dessa maneira, segundo Girard, há na doutrina cristã evidentes diferenças entre o sacrifício de Jesus e os sacrifícios de animais, presentes nos textos litúrgicos do Antigo Testamento. Nas Sagradas Escrituras, “o sacrifício aparece como drama sagrado que exprime o mistério da Aliança permanente (ou das Alianças, cf. Rm 9,4) entre Deus e os homens (ou seu Povo), segundo o gênero simbólico da refeição” (COTHENET, 1988, p. 334). Com certeza, não há o que pôr em dúvida, todavia, na medida em que a religião cristã refere-se à morte de Cristo na cruz como sacrifício, continua preservando o aspecto sacrificial na mensagem de Jesus Cristo. Ainda que a teologia instrua sobre o sentido sacrificial como “único, perfeito, definitivo” (GIRARD, 2008, p.276), se não houver uma superação do sentido sacrificial no cristianismo, ele mesmo enfraquecerá a mensagem de Jesus.

A Carta aos hebreus é permeada por uma teologia sacrificial, embora o relator indique que homens e mulheres foram somente os instrumentos para que se realizasse a morte de Jesus na Cruz. No texto de Hebreus, o autor repete aquilo que encontramos nas fórmulas sacrificiais, que é a diminuição da responsabilidade das pessoas pelas suas violências sobre a vítima. “Sem deixar de reafirmar **a responsabilidade divina na morte da vítima**, ela também dá lugar a uma responsabilidade humana cujo papel é mal determinado” (GIRARD, 2008, p. 278, grifos nossos). É, segundo Girard, a mesma teologia presente no Profeta Isaías, no texto sobre o Servo Sofredor (Isaías 53), mas no sentido geral, ainda, “o **judáismo** e o **cristianismo** histórico estão no fundo de acordo sobre o essencial; ambos **deixam escapar a revelação da violência humana, mas eles se aproximam dela o máximo possível**” (GIRARD, 2008, p. 278, grifos nossos).

A partir do texto anterior, compreende-se que a preocupação de Girard consiste em resgatar os aspectos antropológicos da reflexão teológica, principalmente nos textos do Novo Testamento. Para o autor, a teologia, que continua a preservar seu aspecto sacrificial, não acrescenta apenas um elemento teórico, mas pode determinar a compreensão do todo da fé. Por isso, continuar a preservar as definições sacrificiais na interpretação teológica significa manter os fundamentos do assassinato fundador, do mecanismo vitimário e dos ritos sacrificiais. Para Girard, a revelação de Jesus sobre os mecanismos de violência por meio do anúncio do Reino de Deus, que descontrói os ciclos miméticos apontados na literatura apocalíptica, não se coaduna com a interpretação sacrificial.

Girard afirma que a dependência interpretativa do conceito sacrificial é o motivo pela descrença na existência da Deus, e o ateísmo, na atualidade, é a consequência da leitura sacrificial presente no cristianismo, pois “é a definição sacrificial, sempre cuidadosamente conservada pela crítica anticristã, que é responsável pelo ateísmo atual, por tudo que é considerado a morte definitiva de Deus” (GIRARD, 2008, p. 283). Por isso, as divindades sacrificiais precisam definitivamente desaparecer e, da mesma forma, o conjunto histórico do cristianismo, para que o Evangelho “possa **ressurgir** a nossos olhos não como um cadáver que teríamos desenterrado, **mas como a coisa mais nova, mais bela, viva e verdadeira que jamais contemplamos**” (GIRARD, 2008, p. 283, grifos nossos).

Girard afirma também que tanto os judeus como cristãos aprofundam a compreensão sacrificial e atribuem-lhe um dado moral que marca a própria espiritualidade cristã. Atribui-se àquilo que Cristo viveu na cruz um sentido sacrificial e, desse modo, o crente deve “sacrificar-se” como fez Jesus, imitar a ele, como um modelo de sacrifício. Deve-se sim respeitar o profundo significado teológico e espiritual que se atribuiu a esse sentido de sacrificar-se como Jesus, mas isso exige a necessidade de se apontar para a questão antropológica e psicológica desta teologia espiritual e que a dinâmica sacrificial envolve, uma vez que, segundo Girard, “o *sacrificar-se* poderia camuflar, em muitos casos, por trás de um álibi ‘cristão’, formas de escravidão suscitadas pelo desejo mimético” (2008, p. 284). Há algo de masoquista em idealizar tanto o sacrificar-se por alguma coisa, no sentido de gastar a própria existência em função disso. Isto, entende o autor, evidencia muito sobre aquilo que indivíduo deseja, “ele poderia dissimular, em certos casos, um desejo de se sacralizar

e de se divinizar sempre situado, visivelmente, no prolongamento direto da velha ilusão sacrificial” (2008, p. 284-285).

E, ainda, sobre o sacrificar-se, Girard recorre ao texto do Julgamento de Salomão (1Rs 3,16-28)²⁰⁵ e nele destaca a crise mimética e o jogo dos duplos que engendram o sacrifício. O capítulo de 1Rs 3, 16-28 narra a história de duas mulheres que disputam a maternidade de uma criança e, para resolver o impasse, o rei manda partir a criança ao meio. Diante disso, uma das mulheres aceita a ordem do rei, mas a outra não. Aquela que não aceita renuncia à posse da criança para mantê-la viva. E sobre isso, destacará que, para a mulher que não abre mão da criança para mantê-la viva, “[...] a única coisa que conta para ela é *possuir aquilo que a outra possui*. A rigor, ela aceita ser privada dela desde que sua adversária o seja igualmente” (GIRARD, 2008, p. 286). É a clara expressão do desejo mimético, que na mulher foi a um nível tal que a criança em disputa (objeto) não tem mais importância, e até pode ser partida ao meio, “só conta a fascinação do ódio pela modelo-rival, o ressentimento que busca abater esse modelo e arrastá-lo em sua própria queda, caso seja impossível vencer (GIRARD, 2008, p. 287).

A narrativa de 1Rs 3, 16-28 insere-se no contexto antissacrificial. Esta literatura, segundo Girard, faz analogia ao comportamento do próprio Cristo, ou seja, é uma *figura Christi*,²⁰⁶ que aceitou perder para que o ser humano ganhasse sua vida, e não a perdesse. Jesus é a verdadeira mãe da criança disputada, pois renuncia a si mesmo, para que os demais, representados na criança, não sofram. Esse relato recorda, nos textos bíblicos históricos e proféticos, o rejeitado “sacrifício de crianças que se perpetuaram até uma época bastante tardia se pensarmos nas repetidas condenações de que são alvo” (GIRARD, 2008, p. 287).

E, não só no texto citado de 1 Rs 3, 16-28, mas em outros textos do livro de Gênesis e Êxodo, há indicações da saída de um contexto onde eram praticados sacrifícios humanos, para uma conjuntura nova, em que “os únicos rituais sangrentos,

²⁰⁵ E o rei disse: “Cortai o menino vivo em duas partes e dai metade a uma e metade à outra.” Então a mulher, de quem era o filho vivo, suplicou ao rei, pois suas entranhas se comoveram por causa do filho, dizendo: “Ó, meu senhor! Que lhe seja dado então o menino vivo, não o matem de modo nenhum!” Mas a outra dizia: “Ele não seja nem meu nem teu, cortai-o!” Então o rei tomou a palavra e disse: “Dai à primeira mulher a criança viva, não matem. Pois é ela a sua mãe” (1Rs 3, 25-27).

²⁰⁶ Simone Weil, com sua intuição admirável, reconheceu em Antígona a *figura Christi* mais perfeita de todo o mundo antigo. Ela acentuou o prodigioso verso que Sófocles colocou na boca de sua heroína e que enuncia a verdade da cidade dos homens. Esse verso, que em geral é traduzido por: “Eu não nasci para distribuir o ódio, mas o amor”, significa literalmente: “Não para odiar junto, mas para amar junto, eu nasci”. A cidade dos homens não é um amar junto senão porque é também um odiar junto, e é esse fundamento de ódio que, como o Cristo, Antígona revela, para repudiá-lo (GIRARD, 2008, p. 292).

que permanecem legítimos, são a circuncisão e a imolação de vítimas animais (benção de Jacó, sacrifícios de Abraão, circuncisão do filho de Moisés etc.)” (GIRARD, 2008, p. 287). Esses relatos bíblicos, aliados à rejeição sacrificial muito presente no profetismo bíblico, é o que possibilita a Girard “considerar a Bíblia como animada, do começo ao fim, de um único e mesmo **dinamismo antissacrificial**” (GIRARD, 2008, p. 287, grifos nossos).

Esses e outros textos veterotestamentários, já citados na presente pesquisa, indicam a vocação literária antissacrificial da Bíblia, mesmo que, ainda, mantendo vestígios do ciclo mimético de violência. Mas, mesmo com esses vestígios, o fundamental é que há nas redações dos textos bíblicos uma progressiva libertação do mecanismo vitimário na história do Judaísmo. Basta lembrarmos que, no período patriarcal bíblico, houve a substituição do sacrifício humano pelo sacrifício dos animais e, na saída do Egito, no momento da instituição da Páscoa, mesmo com a imolação de um animal, a liturgia judaica passou a celebrar não uma imolação, mas uma refeição que é sinal da libertação da opressão. Junto a isso, há a insurreição profética diante dos sacrifícios de animais. Assim, vemos essa estrutura religiosa e cultural tendo seu fim no Novo Testamento, na pessoa de Jesus e no anúncio do Reino de Deus (GIRARD, 2008).

Jesus morreu em estrutura análoga aos sacrifícios arcaicos, por meio das mesmas formas, mas não com o mesmo conteúdo. Jesus morreu por amor,²⁰⁷ não por culpa, mesmo que o rito para sua crucificação incluía a perseguição, a condenação e a imolação, mas isso tudo é o atrativo para o desmascaramento da violência, pois não foi a decisão da coletividade violenta que imolou Jesus, mesmo que tenha acontecido com essa aparência. A propósito disso, vejamos o excerto a seguir:

Não há maior **prova** de amor do que morrer por seus amigos” (João 15,13). **Notemos uma vez mais que nunca nos Evangelhos essa prova é definida como sacrifício.** Em Paulo, são expressões como “**obra de amor**” ou “**obra da graça**” que prevalecem. Os raros **exemplos de linguagem sacrificial** encontrados podem ser **considerados metafóricos** em razão da ausência de qualquer teoria propriamente sacrificial, análoga à da **Epístola aos**

²⁰⁷ Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos (João 15,13). Os mandamentos se concentram no segundo, em amar aos irmãos até a morte (15,12s). E este amor é precisamente a entrada no mundo divino. Deus se apresentou, em Jesus – e o homem de fé o sabe – como doação de amor, e na medida em que expressa essa doação – enquanto Jesus é obediente ao Pai – é representação de Deus. Jesus permanece em união com o Pai, porque realiza até o fim a entrega de amor pelos seus (16,32;15,10). Deus e Jesus estão unidos em virtude de um mesmo amor, que implica a obediência de Jesus (LA CALLE, 1978, p.124).

hebreus ou todas as teorias subsequentes (GIRARD, 2008, p. 291, grifos nossos).

Esse é o motivo pelo qual Girard entende que os Evangelhos mostram sim os esquemas de perseguição e condenação de Jesus como nos mecanismos vitimários, desde a fundação do mundo, sob o assassinato fundador. Mas os papéis individuais dos algozes de Jesus perdem a força que tem nos mitos, uma vez que os evangelistas mostram o quanto são revelados todos os equívocos culturais de imolação vitimária. Note-se que Jesus aparece sob a violência unânime, quando as diferentes figuras da sociedade judaica intentam matá-lo, mas não há destaque de “maldade” em Jesus. E, os seus seguidores, no clima de tensão da prisão, confusos, rendem-se à multidão: “Em última análise, pouco importa se Pilatos resiste por um momento à pressão coletiva ao passo que outros cedem imediatamente a ela. O essencial é que ninguém resiste até o fim” (GIRARD, 2008, p. 295).

O fato é que Jesus é preterido pelo seu próprio grupo, pois o coletivo mais próximo dele, de alguma forma, o violenta pelo abandono. Mas os efeitos desse abandono não são iguais em todos os discípulos, uma vez que os dois casos mais exemplares são o de Pedro e Judas. Sobre estes personagens, Girard enfatiza que aquilo que os diferencia não é a traição, mas a *impotência* de retornar a Jesus. Judas condena-se à ruptura de tal forma que não consegue permanecer vivo, e não é outro nem Deus que o destina a isso; é ele mesmo. Salienta-se que não é Deus quem condena o ser humano, mas, sim, suas próprias escolhas.

Tanto Pedro, como Judas têm responsabilidade na morte de Jesus, já que “Judas comete o erro inverso e finalmente equivalente ao de Pedro, que afirma que mesmo que todos os outros o sejam, ele nunca será escandalizado” (GIRARD, 2008, p. 296). Fundamentalmente, isto é o orgulho ao qual recaem todos os seres humanos, pois não aceitam que são também participantes da violência, presente nas bases da cultura, o assassinato fundador, “e que sua participação, talvez diferente por suas modalidades exteriores, sempre é, em última instância, praticamente equivalente” (GIRARD, 2008, p. 296).

Essa comparação humana, na relação com o assassinato fundador, permite que a história e as religiões continuem sendo marcadas pela leitura sacrificial. É exatamente isto que ocorre no cristianismo, visto que este mantém um “véu sacrificial”. Para Girard, a literatura cristã continua mantendo modelos culturais parecidos com aqueles que a mensagem de Jesus ressignificou. Embora permaneçam traços da

literatura mitológica, existe uma diferença essencial, mesmo continuando com uma marca sacrificial, as sociedades cristãs são diferentes das dos primórdios da humanidade. Hoje, as sociedades carregam as sementes da desmitologização, da revelação da violência fundante, não obstante os mitos e os mecanismos vitimários continuem funcionando de forma, já bem desnudados.²⁰⁸

Nas sociedades atuais, as perseguições e crises continuam em diversos níveis e as rivalidades e os conflitos não cessam. Neste sentido, vemos hoje os efeitos de colapso do sistema econômico mundial, em que o capitalismo assume pela agenda neoliberal um furor exploratório cada vez maior sobre as nações e empurra cada vez mais pessoas para a miséria. Como consequência disso, vemos o fluxo migratório de multidões, saindo de países muito pobres e tentando desesperadamente entrar em países com estruturas de bem-estar social, principalmente na Europa e nos Estados Unidos da América, gerando ondas nacionalistas de rejeição e violência contra imigrantes, inclusive fortalecendo discursos e movimentos políticos extremistas e violentos, que chegam a ocupar o governo de países economicamente determinantes, como foi o caso de Donald Trump (2017-2021) nos Estados Unidos, cujo discurso e prática eram abertamente violentos, contra os imigrantes e contra a preservação do meio ambiente.

No contexto brasileiro, nos últimos cinco anos, vemos a escalada de ações e discursos cada vez mais violentos nas relações sociais, motivadas pelo cenário político e, infelizmente, alimentada por partes consideráveis das igrejas. Hoje, existe um aumento significativo da pobreza, que agride a dignidade humana. Há, também, um clico terrível de violência, motivada pelo contexto de crise sanitária da pandemia da covid-19. Acrescido a esse problema sanitário, revelou-se em nossa sociedade o profundo ódio de classe, incentivado inclusive por lideranças políticas que ocupam cargos executivos e legislativos da república.

Estamos assistindo aterrorizados a uma destruição das estruturas socioculturais de nossa nação, motivada pela anticiência, por um culto à violência física e verbal, ao armamentismo, à ignorância cultural e ao descaso com a vida. Tudo isso é manifestado claramente com gestos e atitudes do atual Presidente da República

²⁰⁸ Quando se fala atualmente da visão cristã da história, fala-se de algo no fundo totalmente diferente de uma apreensão radicalmente cristã [...] Em nossos dias, o que se considera como visão cristã é uma noção ao mesmo tempo “séria” e “otimista” da história, cheia de progresso social e de boa vontade universal (GIRARD, 2008, p. 298-299).

em relação à preservação da vida dos brasileiros. Ele e muitos dos seus apoiadores, hoje, representam a figura singular e terrível de uma imolação perversa, paralela aos ritos sacrificiais primitivos, no contexto de negação da saúde pública e dos demais direitos fundamentais do cidadão brasileiro, garantidos pela lei constitucional de 1988.

Na perspectiva girardiana, podemos ver nisso os sinais apocalípticos que apontam para a ebulição da violência na base das culturas. Pode-se dizer que o mecanismo vitimário, hoje, no Brasil e na maior parte do planeta, está em confronto com a divindade anunciada por Jesus, desvinculada da violência. Vivemos em meio ao processo de destruição do ciclo mimético da violência, por isso vemos mais rivalidades e conflitos, pois a violência fundadora está ocorrendo às claras, pois não está mais dissimulada por nenhum rito sacrificial, ou ao menos por nenhum que tenha o efeito de dissimulação.

Neste sentido, entendemos que uma das características fundamentais das relações sociais, hoje, é o conhecimento dos ciclos de violência. Depois da Declaração Universal dos Direitos humanos e do surgimento de inúmeras organizações humanitárias nos últimos séculos, dissimular os mecanismos de violência é cada vez menos possível. Junta-se a isto a ampliação da tecnologia da comunicação, que se tornou um fato mais recente e singular na denúncia da violência, de maneira geral, pois dificilmente ficamos alheios aos casos de violências, sejam próximos ou distantes de nós. E isso é fundamental para compreendermos a postura cristã diante da violência: com tantas informações, tornou-se imperativo que os seguidores e seguidoras de Jesus façam algo, visto que, como destacamos até aqui, a denúncia da violência e com isso o desmonte do mecanismo vitimário ao saber que ele existe situa-nos em um tempo ímpar da história.

Estamos diante da revelação daquilo que estava oculto desde a fundação do mundo, uma revelação que sofre adiamentos, mas não cancelamento, uma vez que como refletimos, permanecemos ainda vítimas da leitura sacrificial. Ela acompanha-nos, mas não é parte da mensagem de Jesus, que sempre está interceptando o desenrolar da história. A expansão da mensagem do evangelho é impulsionada por Paulo Apóstolo e seus companheiros. Mesmo rejeitado pelos judeus, o anúncio do evangelho alcança outras regiões do Império Romano, muito além da palestina.

O Evangelho chegou até as pessoas que não tinham a mesma tradição religiosa que os judeus, não conheciam suas Escrituras. Houve uma expansão popular da mensagem evangélica e ela chegou aos povos bárbaros. Isso foi possível,

na opinião de Girard, porque ainda se manteve a leitura sacrificial dos evangelhos, ou seja, o mecanismo vitimário subjaz na compreensão e aceite da revelação que a denúncia. E nisto podemos compreender “o papel que ele [mecanismo vitimário] desempenhou para toda a humanidade, percebemos que a leitura sacrificial do próprio texto cristão, por mais espantosa e paradoxal que seja em princípio, não pode também deixar de parecer provável e mesmo inevitável” (GIRARD, 2008, p. 300).

Desse modo, segundo Girard, o discurso cristão ainda continua sendo marcado pela linguagem sacrificial porque está próximo ao Antigo Testamento, um discurso útil na comunicação com os povos não judeus. Neste sentido, o aspecto sacrificial constitui uma porta de entrada da mensagem cristã na cultura pagã dos primeiros séculos. Em decorrência disso, a “[...] história do cristianismo histórico consiste, como qualquer história sacrificial, em um afrouxamento gradual das condições legais, à medida que diminui a eficácia dos mecanismos rituais” (GIRARD, 2008, p. 302). E, diante de qualquer sistema atual que retome o aspecto sacrificial e os mecanismos de violência, emerge a necessidade de o cristianismo evidenciar uma leitura não-sacrificial da história, da religião e das culturas.

Assim sendo, toda manifestação violenta, cujas bases estão no assassinato fundador, nos ritos sacrificiais e no mecanismo vitimário, tem pela via da mensagem cristã sua revelação (seu apocalipse)²⁰⁹. Neste sentido, “o que a violência apocalíptica tem que revelar em primeiro lugar, e isso é a única coisa que ela pode revelar diretamente, é a natureza puramente humana e a função ao mesmo tempo destruidora e cultural da violência” (GIRARD, 2008, p. 303).

Compreende-se, assim, que a violência não vem de Deus. Esse é o fundamento dos redatores bíblicos, na perspectiva da teoria mimética, ou seja, apesar de encontramos na bíblia muitos textos marcados por ações violentas, inclusive da parte de Deus, a mensagem principal é a desautorização de qualquer mecanismo de violência, e o Deus de Israel, apesar de parecer, não é uma divindade violenta.

Para Girard, depois da Segunda Guerra Mundial, a humanidade deve evitar cada vez mais a escalada da violência e a destruição de tudo, para isso, deve denunciar toda e qualquer violência individual e coletiva. No final dos anos 1970, a

²⁰⁹Para compreender que já vivemos essa revelação, basta refletir sobre a relação que todos nós mantemos, como membros da comunidade humana mundial, com o formidável armamento com, que a humanidade se presenteou desde o fim da Segunda Guerra Mundial (GIRARD, 2008, p. 304).

humanidade vivia sob o temor da corrida armamentista, entre os Estados Unidos da América e União Soviética:

Independentemente do aspecto sob o qual seja considerada, **a ameaça atual assemelha-se aos terrores sagrados e exige o mesmo tipo de precaução. Estamos sempre lidando com formas de “poluição” e “contaminação”, cientificamente identificáveis e mensuráveis, mas que não deixam de lembrar suas contrapartidas religiosas.** E para expulsar o mal, nunca há outro meio senão o próprio mal. A renúncia pura e simples à tecnologia parece impossível; a máquina é tão bem armada que seria mais perigoso parar do que continuar avançando. **É no coração mesmo do terror que devem ser buscados os meios de se tranquilizar** (GIRARD, 2008, p. 305, grifos nossos).

A corrida armamentista é, para o autor, uma manifestação de adoração do ser humano por aquilo que pode destruí-lo; é, na verdade, o sagrado na sua versão cultural primitiva e espantosa, que toma mimeticamente as relações dos dois polos políticos do pós-guerra. E, ao mesmo tempo, as duas “grandes potências”, Estados Unidos e União Soviética, mostram-se em aparência ao menos, com o desejo de não fomentar conflitos. Em paralelo, refinam suas armas e seus sistemas de defesa.

Neste fato histórico, vemos as características do mimetismo do desejo, pois há entre os dois países, uma evidente imitação do objeto de desejo do outro: a capacidade bélica. Cada uma das nações temia um conflito perante as diferentes ideologias econômicas, e cada uma corria para controlar outros países e não deixar que juntassem ao bloco adversário, capitalista ou comunista. E quanto mais as duas lideranças políticas tentavam diferenciar-se nos modelos econômicos, mais se imitavam na busca de garantir sua defesa.

As duas potências políticas viviam com a violência clara, explícita, revelada e não sacralizada. Estados Unidos e União Soviética situavam-se em uma nova forma de compreender o mundo, mas não imune à violência e sem o funcionamento dos mecanismos de dissimulação que imolavam alguém para retornar a paz. A experiência da Segunda Guerra Mundial, com os milhões de vítimas do holocausto, foi o mais aterrador exemplo do mecanismo vitimário, sem a sacralização da violência. Sem a legitimação mítica, as vítimas dos campos de concentração eram reconhecidamente vítimas. E o pós-guerra impunha que não se repetisse essa escalada de violência, contudo, havia um cenário mundial de tensão permanente, o que mudaram foram as estratégias: ao invés de um sacrifício, como nos sistemas primitivos, ou os campos de

extermínio, os homens passaram a “vigiar-se” uns aos outros, dizendo: “queremos paz”, mas, ao mesmo tempo, preparavam-se para a guerra.

Dado o contexto da situação, “os homens são confrontados a um dilema de uma simplicidade temível, mas evidente: ou eles renunciam à violência, ou a violência desmesurada que eles desencadearão ameaça tudo aniquilar, ‘como nos dias de Noé’” (GIRARD, 2008, p. 306). Para Girard, a prova da revelação daquilo que está oculto desde a fundação do mundo, aplicando a teoria mimética, é de que “o fato realmente novo é que não é mais possível recorrer à violência para resolver a crise; não se pode mais ter como fundamento a violência” (GIRARD, 2008, p. 307).

Sob a perspectiva girardiana, em nada a humanidade mudou no que concerne a suas bases culturais, cujo fundamento é a violência. Por isso, “é preciso que a situação mundial coincida com o anúncio evangélico para nos fazer finalmente escutar que é disso e não de outra coisa que se trata no tema apocalíptico” (GIRARD, 2008, p. 309). A partir da revelação de toda escalada de violência, é imperativa a renúncia a mimésis do desejo conflitivo. Diante desse desafio de renunciar a imitação conflitiva, situamo-nos em um momento ímpar da história no qual podemos ser libertos das escaladas de violência e podemos conduzir nossas relações humanas sem bodes expiatórios.

Toda a Terra, hoje, está diante de inúmeros e assombrosos ciclos de violência, inclusive contra ela mesma; não estamos em outra situação do que as das sociedades primitivas, com a abissal diferença que, agora, sabemos da violência. Tudo acontece “*com conhecimento de causa*; não possuímos mais recursos sacrificiais e mal-entendidos sagrados para desviar de nós essa violência” (GIRARD, 2008, p. 310). Chegamos, sim, a uma ampla e clara consciência e a uma responsabilidade peculiar na história, diante das escaladas de violência, que hoje são mais visíveis.

Para Girard, a década de setenta, no contexto acadêmico, tem relação com um tipo de expulsão vitimária peculiar, não mais de seres humanos ou animais, nem da prevalência do mecanismo vitimário, mas, sim, no modo como se tratou o conhecimento das ciências. Havia dentro da academia, na conjuntura em que Girard atuou como pesquisador e docente, uma tendência forte em tirar das discussões intelectuais das universidades a tradição judaico-cristã como uma base epistemológica, ou seja, era majoritária a compreensão dos acadêmicos de que a fé e a teologia deveriam ficar fora da pesquisa científica.

Para o autor, analogamente aos sacrifícios primitivos, a fé cristã era continuamente expulsa da universidade, e não deveria ser considerada como objeto de estudos. Mas ele posiciona-se contrariamente a essa tendência, uma vez que o cristianismo, com suas raízes judaicas, é fundamental para se compreender o próprio desenvolvimento da ciência, enquanto investigação da realidade. Não é excluindo o fenômeno religioso que se chega ao conhecimento, mas ao contrário, incluindo-o e tendo-o como ponto de partida, uma vez que, como temos estudado sobre a religião arcaica, via mecanismo vitimário, o fenômeno religioso está na base da cultura, e a tradição cristã é a compreensão da própria cultura, por ser a mensagem de Jesus a revelação do assassinato fundador.

Nesse sentido, o cristianismo tem muito a dizer para o âmbito geral da cultura, fundada sobre a violência. E aquilo que o cristianismo, livre da leitura sacrificial, tem a dizer é apontar para aquele que liberta da ignorância, do desconhecimento das bases culturais violenta, Jesus, o Logos divino.

4.2.5 O Logos

No final do livro II de *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), Girard dedica uma reflexão sobre o Logos de Heráclito e Logos de João, nos seguintes tópicos: O Logos na Filosofia; Os dois Logos em Heidegger; Definição vitimária de Logos de João; “No início...” e Amor e conhecimento. Vamos refletir na sequência apresentada começando por Heráclito. É a partir de Heráclito de Éfeso (540 a 470 a.C) que o Logos torna-se fundamental para a linguagem filosófica.

Em Heráclito, filósofo pré-socrático, o Logos era o que unia a racionalidade do discurso com a razão presente na organização do mundo. Essa razão era um ente, um ser autônomo ou de forma mais simples: uma sabedoria comum a tudo, além do conhecimento e entendimento individual. “Para Heráclito, o Logos se configura como uma razão que rege todo o universo, possibilitando que este tenha ordem, justiça e destino. Quem procura conhecer e aceitar suas resoluções se torna sábio” (SOUZA; PEREIRA, 2017, p.76).

O Logos, como nos apresenta o próprio Girard, é “o princípio divino, racional e lógico, segundo o qual o mundo é organizado” (GIRARD, 2008, p.312), e que, na perspectiva teológica, no evangelho de João, refere-se ao Cristo, o redentor, presente na ação criadora de Deus, como ele próprio. O termo Logos é uma marca grega do

escrito joanino, acolhida gradativamente, visto que “os primeiros séculos cristãos mostram grande desconfiança em relação ao pensamento grego. A ideia de uma tradução filosófica do cristianismo só foi admitida pouco a pouco” (GIRARD, 2008, p. 312). Essa tradução passou para a história da filosofia como se o Logos grego se subordinasse ao Logos de João e a todos os aspectos da revelação cristã. A moderna razão, o racionalismo, “insurge-se contra essa subordinação do pensamento grego à revelação cristã. Segundo esse autor, a anterioridade cronológica prova que a descoberta do Logos pertence aos gregos e não ao cristianismo” (GIRARD, 2008, p. 313).

Existe entre os filósofos contemporâneos uma recusa em reconhecer a submissão do pensamento grego à linguagem do cristianismo, no sentido exposto. Girard destaca que isso aparece, na atualidade, em Heidegger, pois quando este escreve sobre o ser, ele está, na verdade, tratando do sagrado, no vocabulário da filosofia: “É exatamente por isso que o lugar por excelência da *filosofia heideggeriana* é a *filosofia pré-socrática*, em particular a de *Heráclito*, o filósofo que permanece o *mais próximo do sagrado*” (GIRARD, 2008, p. 316, grifos nossos). Heidegger é, como os intelectuais do mundo moderno, alguém que lida com o cristianismo sob a leitura sacrificial, que não é a mesma coisa que os textos judaico-cristãos, os quais, na sua essência, são reveladores do mecanismo vitimário, como nos recorda Girard novamente no seu texto: “longe de permanecer sob a dependência do sagrado violento, o Antigo Testamento dele se afasta, embora permaneçam os vínculos com ele em suas partes mais primitivas [...]” (GIRARD, 2008, p. 317-318). E quando o texto bíblico ainda relaciona violência a Deus (lahweh), isso “é, na realidade, **todo o esforço do Antigo Testamento para desvelar a reciprocidade violenta dos duplos. Dissemos que nos Evangelhos esse processo chega a seu termo** (GIRARD, 2008, p.318, grifos nossos).

O autor reitera que os Evangelhos afirmam que Deus é amor (João) e que tem benignidade com todos (Mateus, Marcos e Lucas), mesmo os que são adversários entre si, o Deus de Jesus é Deus desses *duplos* e não de um ou de outro. Os evangelistas estão proclamando que não há mais categorias sociais e culturais (religiosas) que tenham a violência como base. Por isso, a divindade do Novo Testamento não é conivente com nenhum ciclo de violência, mesmo que os próprios receptores da mensagem evangélica ainda tentem sacralizar, de alguma forma, a violência. Uma vez que Jesus é o mediador por excelência entre Deus, que é Pai, e

todos os filhos, que vivem em contendias, Jesus é o irmão que mostra que toda a humanidade deve depor as armas, como ele fez na cruz, sair da cultura violenta e *fraticida* das sociedades, para o relacionamento *fraterno* do Reino de Deus.

Jesus, o Logos, que se traduz também por Palavra é a “Palavra”, a mensagem viva e atuante do Pai. Ele é a Palavra do Pai, não somente como expressão verbal, mas como princípio, como razão que fundamenta e impulsiona a ação, o agir (imitar, mimetizar). É o próprio Deus, que é a divindade não-violenta, que, desde o Antigo Testamento, toma o lado da vítima.

A Palavra do Pai, idêntica ao Pai, consiste em dizer aos homens o que é o Pai, para que eles possam imitá-lo. ‘Amai vossos inimigos, rezai por seus perseguidores; assim, sereis filhos do vosso Pai’. [...] A prova de que Jesus não é um simples arauto é que ele insiste em se comportar de acordo com essa Palavra, apesar da acolhida negativa dada pelos homens ao seu redor (GIRARD, 2008, p. 319, grifos nossos).

No evangelho de João, o Logos não é heraclitiano. Ele é vitimário, pois carrega as marcas de uma vítima. O logos é expulso na recusa dos homens: “Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (Jo 1, 10-11).²¹⁰ O Logos joanino é o revelador de toda violência fundante, manifestada concretamente na Paixão. “Há dois mil anos essas palavras encontraram-se aí, os homens não deixaram de comentá-la, mas pode-se ler tudo e perceber que o essencial sempre escapa: o papel da expulsão na definição do Logos de João” (GIRARD, 2008, p. 321).

Para Girard, não há um Logos apenas, mas dois, ou seja, o Logos grego e o judaico, que não são os mesmos. Para o autor, há uma tendência nas culturas e nas sociedades de compreender os dois por um apenas; o logos de João vem dizer que o Logos de Deus, Jesus, não tem relação com as razões violentas que são a base da cultura. Jesus, o Filho de Deus, é o logos encarnado e o princípio que revela as bases violentas da cultura, e por isso o Logos grego não é o mesmo de João.

O logos heraclitiano é o mítico-filosófico e marcará toda a cultura ocidental, mesmo cristã, lendo tudo na perspectiva sacrificial. Em relação à compreensão do Logos, os cristãos erram do mesmo jeito que os judeus ao restringirem a presença de

²¹⁰ As relações do logos com o mundo do criado não ficam apenas no âmbito da pura natureza. A participação vital do seu existir chega ao máximo com o que poderíamos chamar a segunda criação, que começa a verificar-se na terra a partir da vinda pessoal do logos (LA CALLE, 1978, p.44).

Deus ao templo, rejeitando os profetas, ou seja, alienam-se lendo pela ótica sacrificial a mensagem da salvação trazida por Jesus (GIRARD, 2008).

Girard concorda com Heidegger, quando este afirma que o pensamento ocidental sempre foi grego com etiqueta cristã: “Não é possível isolar no pensamento ocidental um pensamento especificamente ‘cristão’, diz Heidegger. O cristianismo não possui existência própria na ordem do pensamento” (GIRARD, 2008, p. 322). E isto quer dizer, então, que o Logos grego sempre permaneceu, e o retorno da centralidade da razão depois da Idade Média é o retorno do pensamento grego, o que “certifica uma expulsão agora completa [do logos do amor] e que, em certo sentido, sempre foi completa, pois já se havia cumprido na definição sacrificial do cristianismo” (GIRARD, 2008, p. 322).

Mas, mesmo diante dessa postura filosófica, Jesus continua sendo a revelação do Logos do amor, dentro da história do cristianismo, que, infelizmente, está marcada pelo sacrificalismo. Portanto, o Logos do amor permanece como revelação, mesmo que não plenamente, mas em um revelar-se permanente, porque Cristo, o Logos do amor, deixa-se sempre “expulsar pelo Logos da violência, mas sua expulsão revela-se cada vez mais, revelando com ela esse Logos da violência como aquele que só existe expulsando o verdadeiro Logos e de certo modo parasitando-o” (GIRARD, 2008, p. 323).

Analisando a narrativa de Adão e Eva, Girard aponta que nesse momento é ainda a divindade que expulsa a humanidade na comparação com o prólogo de João; é a humanidade que expulsa a divindade, “*no mito de Adão e de Eva é ainda a divindade que manipula e que expulsa a humanidade, para garantir a fundação da cultura, ao passo que, no prólogo de João, é a humanidade que expulsa a divindade*” (GIRARD, 2008, p. 325). Mesmo que o relato de Adão e Eva seja tratado como um mito, ele é muito diferente dos demais mitos de criação, visto que “já mostra o **trabalho veterotestamentário sobre a vítima expiatória**, pois nas relações entre o humano e o divino, faz a expulsão passar para o primeiro plano, ‘a eliminação radical’” (GIRARD, 2008, p. 325, grifos nossos).

Desde os primeiros capítulos da bíblia, aparecem as vítimas expiatórias. A expulsão já aparece com atuação da divindade. Essa expulsão evidentemente ocorre no contexto da queda (Gn 3, 1-24) do homem e da mulher, Adão e Eva, no pecado, e já desenha na narrativa bíblica o apontamento da culpa, para na sequência receber um castigo: “Ele [Deus] retomou: ‘E quem te fez saber que estavas nu? **Comeste,**

então, da árvore que te proibi comer!” (Gn 3,11). Na sequência, Deus diz a Adão o motivo do castigo e o aplica: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, **maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida”** (Gn 3,17). Assim, o homem é banido do jardim do Éden. “Ele **baniu o homem** e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida” (Gn 3, 24, grifos nossos).

Contudo, mesmo com a expulsão do jardim do Éden, na sequência dos textos bíblicos, como já demonstrado anteriormente, há uma clara defesa das vítimas, e é permanente a denúncia da violência, cujo ápice vemos nos evangelhos, onde Deus mesmo, em Jesus, está próximo do homem e da mulher, encarnado, vive no seio da história. Deus expulsa do paraíso, mas não abandona, uma vez que Ele está continuamente comunicando-se com o povo de Israel e, em Jesus, essa comunicação torna-se um ser humano. No Prólogo do Evangelho de João, há uma recapitulação da história da salvação e da comunicação de Deus. Ao contrário das divindades arcaicas, ele não fica esperando que os seres humanos implorem pelos seus favores, por sacrifícios e oferendas. O próprio Deus vem ao encontro da humanidade.

Deste modo, o prólogo de João (1, 1-18) é uma interpretação do Antigo Testamento, bem como uma síntese de cunho antropológico e teológico. Os versos 10 e 11 mostram o Filho Deus humilhado. Já entre os versos 12-18 o Filho de Deus (Jesus) é exaltado. No prólogo a célere “descida do Verbo, saindo de uma intimidade completa com Deus (v.1) para um desamparo absoluto da parte dos homens (v.11) [...] ‘Verbo... com Deus’ (v.1) [...] ‘Filho... no seio do Pai’ (v.18)” (BROADMAN, 1987, p.251-252). No verso 18, existem dois termos: Pai e Filho, que são ao mesmo tempo teológicos, porque falam da relação trinitária (Pai, Filho ...), mas designam as relações humanas também.

Tanto o primeiro versículo de Gênesis quanto o primeiro versículo do evangelho de João iniciam com o “princípio” e se repete no lugar onde está escrita a divindade que cria e no lugar do Logos (da Palavra). Esse estava com Deus que se manifesta não violento, portanto, seu Logos também assim se manifesta. Girard compreende que isso é uma repetição dos termos princípio-princípio, divindade-divindade, Deus (Pai) - Deus (Filho). No Livro *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994), Girard assim escreve sobre o prólogo de João:

O prólogo do Evangelho de João é uma espécie de **inversão do Gênesis, mostrando que não é Deus que expulsa o homem, como nos diz a cena do Paraíso terrestre, mas que foi o homem que expulsou Deus**. É assim que deve ser definido, no meu entender, o pecado original... “[O Verbo] era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (GIRARD, 1994/2011f, p.177, grifos nossos).

Com efeito, o João que escreve sobre o Logos é o mesmo que escreve sobre o amor (1João 2, 9-11), e sua insistência na temática do amor é essencial, “vida cristã, à qual falta a preocupação concreta com o irmão, não é admissível. Seria mentira” (COTHENET, 1988, p.171). Por isso, não apenas em João, mas no Novo Testamento, há uma teoria do conhecimento (epistemologia) do amor “cujo princípio é formulado claramente na primeira Epístola de João” (GIRARD, 2008, p.327). É sobre o tema do amor que se instala o desafio decisório das relações humanas, com a questão dos duplos e dos irmãos inimigos. É sobre toda rivalidade mimética e sobre o esquema de violência que recai a Palavra manifesta e encarnada de Deus, o Logos do amor, o Cristo. Conforme Girard: “só o amor é realmente revelador, pois ele escapa ao espírito de revanche e de vingança que ainda caracteriza essa revelação em nosso universo e lhe atribui limites categoriais para justamente se fabricar uma arma contra o duplo” (GIRARD, 2008, p. 327).

Dessa maneira, na sequência, traçamos uma panorâmica das reflexões de René Girard sobre as Sagradas Escrituras a partir da Teoria Mimética.

4.3 CRISTIANISMO E TEORIA MIMÉTICA

Girard compreende que o Novo Testamento é a epistemologia (conhecimento) do amor, e não do mito enquanto justificção da violência. Esse é o esquema didático em que os irmãos inimigos, a coletividade enfurecida contra a vítima e os eleitores dos bodes expiatórios têm de voltar-se para a luz, que resplandece sobre a violência, outrora dissimulada pelos sacrifícios rituais, os quais reencenam o assassinato fundador, raiz da cultura e da organização social, mas que fora para sempre denunciado na Paixão de Cristo.²¹¹

²¹¹ Essa sociedade não está reunida na primeira sociedade planetária a não ser para dar à luz a verdade desse texto, a verdade que se obstina em negar. Essa vontade de negar é exercida com uma perspicácia e uma cegueira particulares na obra já citada de Nietzsche, esse *Anticristo* que rejeita explicitamente a epistemologia do amor proposta pelo Novo Testamento (GIRARD, 2008, p. 327).

As sociedades são aquelas que, uma vez atingidas pela mensagem do Reino de Deus ou pela cultura cristã, obrigam-se a ler a realidade sob a perspectiva da quebra dos ciclos de violência, já que Cristo desnudou o mecanismo vitimário, deixou-o sem mitos, sem algozes e sem os ritos sacrificiais. Por isso, toda tendência sacralizante de conceitos, métodos e instituições violentas, mesmo com discurso cristão, não são a mensagem de Jesus de Nazaré, ou seja, são falsos cristianismos.

Por isso, sob o aspecto girardiano da denúncia da violência, a reflexão teológica precisa ser antropológica, ou deixa de ser teologia cristã, pois o Deus de Jesus Cristo é Deus dos homens e mulheres (Antropos) vítimas, injustiçados, violentados e sacrificados da história. “Toda a cultura ocidental, cristã e pós-cristã, acredita estar se afastando cada vez mais desse Cristo do qual possui uma concepção falsa, sacrificial” (GIRARD, 2008, p. 329). Essa cultura faz muito esforço para afastar-se do cristianismo, contudo, ela depende de Cristo e de sua mensagem. Quanto mais tentar negá-lo, mais precisa de sua revelação sobre o mecanismo vitimário. Para Girard, o conhecimento acadêmico tem sua epistemologia no mecanismo vitimário, enquanto fundamento da cultura. O autor afirma isso porque denominamos “Ciências humanas” a sociologia, antropologia, filosofia, psicologia e todos os saberes que têm nas relações humanas seu ponto de apoio, ou seja, diferentes perspectivas que incluem, de uma forma ou de outra, as relações humanas e as consequências delas, entre as quais os conflitos e as denúncias quando os direitos das pessoas estão sendo desrespeitados. No século XX, no pós-guerra, os direitos humanos alcançam projeção e proteção internacional por meio da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Desta forma, percebe-se que houve uma grande evolução no pensamento de Girard, caracterizada pela identificação de fundamentos universais, ou seja, seu pensamento resgata argumentos que vão do primeiro ao último ponto, ou seja, Girard apresenta “Um longo argumento do princípio ao fim como se expressou de forma notável Charles Darwin” (ANDRADE, 2011, p.13). Esta evolução do pensamento será registrada com a publicação de uma obra em 2000 por Girard em coautoria com Pierpaolo Antonello e João César de Castro Rocha, com o título *Um longo argumento do princípio ao fim*. Em 2008, a obra foi reeditada com acréscimos com o título *Evolução e conversão*.

É importante notar que a Teoria Mimética em âmbito acadêmico aparece com características religiosas e apologéticas da fé cristã, gerando, de tal forma, desconfiança sobre o trabalho intelectual de Girard. Contudo, a validade da teoria

mimética vai além do âmbito acadêmico, porque, de fato, a Teoria Mimética possui uma dimensão religiosa fundamental²¹², o que não significa que essa deva abdicar da sua academicidade. É justamente pelo caráter religioso de sua teoria que Girard pode utilizar e aprofundar, entre outros, os termos *Conversão*, *Apocalipse* e *Satanás* muito bem situados em sua escrita.

A propósito da conversão pessoal de René Girard, ele (re)converteu-se ao cristianismo, motivado pela sua atuação como crítico literário. Girard mesmo atesta que a sua conversão foi uma revisão e ressignificação das próprias ações e anseios. Ele retornou à vivência da fé na Igreja Católica em 1959, conforme atesta com estas palavras: “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” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 77). E, para Girard, é questionável distinguir a conversão entre o intelectual e o emocional, já que o termo espírito, inclusive em sentido paulino, “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; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 77).

Isso se dá no mesmo período da produção da obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), a partir da qual Girard afirma que: “A Teoria Mimética é essencialmente uma teoria cristã. Eu até ousaria dizer que ela tenta levar o Cristianismo a seu sentido último, de certo modo rematá-lo, porque leva a sério a violência” (GIRARD, 2011a, p.188). Para ele, a “conversão cristã” é uma forma de revolução pessoal, essa exige a fé com firmeza, opção clara e um novo jeito de conviver com as pessoas. Girard utilizou a expressão “conversão romanesca”, como base fundamental de sua jornada intelectual e espiritual, e segundo ele a literatura o levou à fé cristã.

Para Girard, converter-se é tomar consciência, a partir do conhecimento; é admitir e compreender que existe a rivalidade mimética e empreender ações que evitam resultados violentos. Converter-se, para Girard, significa perceber, compreender, assimilar e assumir um novo modo de pensar e agir em relação aos desejos. Para tanto, é preciso assumir a necessidade de sair do romântico, que é a

²¹² 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).

falsa autonomia do desejo, para o romanesco que reconhece a coletividade como *locus* (lugar) do desejo e, assim, assumir uma nova ética das relações humanas, renunciando a qualquer rivalidade, atitude que diminui as tensões e as escaladas de violência.

Conforme explanamos, o *Apocalipse*, para Girard, é o termo grego *apokalúpsis* “revelação, descoberta, descobrir”. E, este é o sentido do título *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, que faz uma referência ao salmo 78,2 proferido por Jesus em Mateus 13,35: “*Abrirei a boca em parábolas; proclamarei Coisas ocultas desde a fundação do mundo.*” Aquilo que está nos fundamentos da cultura e a humanidade ignora: o mecanismo do bode expiatório, e os processos violentos desde os primórdios da sociedade revelar-se-á.

A Revelação bíblica 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, o próprio mecanismo mimético da violência e no sentido hebraico, tomado por Girard, Satanás é o acusador, aquele que aponta quem deve ser a vítima, o bode expiatório.

Constata-se que a produção intelectual de Girard provém de um esforço refinado de pesquisa, que colocou, no centro da leitura social, antropológica e religiosa, o ser humano e seus conflitos, identificando essa realidade em escritos de diferentes épocas, como os mitos, romances, tragédias etc. Ele começou com os escritos românticos modernos e, a partir desses escritos, fez a descoberta de uma estrutura presente nas culturas humanas que a faz funcionar; um mecanismo presente desde o momento em que podemos situar o começo da história, esse mecanismo, é o mecanismo vitimário, ou do *bode expiatório*.

Girard apresentou duas ideias fundamentais sobre as relações humanas: o *desejo* e o *ordenamento social*. Para ele, o desejo é mimético, imita o desejo alheio e potencialmente é provocador de tensão, conflito e morte. Já o ordenamento social é produzido no sacrifício de uma vítima, o bode expiatório. E o que subverte essa realidade das ações humanas é o poder de denúncia presente nos textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento. Convém lembrar que o mimetismo do desejo tem junto a si um paradoxo importante: a imitação, que é construtiva por constituir a base para o ser humano adquirir a linguagem e desenvolver as formas de conviver em

sociedade, mas é desagregadora e destrutiva para os mesmos agrupamentos sociais, quando faz aumentar as rivalidades e conflitos comunitários.

Uma das características marcantes do método girardiano é a busca por at-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.).

Em síntese, é pertinente destacar que, no conjunto das produções literárias de René Girard, são reiteradamente presentes os conceitos de *Ordem, Desordem, Estabilidade e Violência*. O autor dialoga, de maneira interdisciplinar, entre as diferentes áreas tais como a Crítica Literária, a História, a Antropologia, a Filosofia, a Sociologia e a Teologia. Contudo, o ponto de encontro de suas ideias dá-se na criação de uma antropologia que aborda o ser humano na sua unicidade. Girard propõe uma leitura peculiar da Sagrada Escritura, com uma antropologia teológica que propicie o encontro do homem e da mulher, com Deus através da pessoa de Jesus, livre de toda violência porque denunciada para sempre na Cruz, tema que será tratado no próximo capítulo.

5 A CRUZ DE CRISTO: DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA NA MORTE REDENTORA DE JESUS

O objetivo deste capítulo é analisar a denúncia da violência na Cruz, pela morte redentora de Jesus, na perspectiva girardiana, com base na obra: *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012), tendo como ponto central de reflexão o décimo primeiro capítulo, intitulado o *Triunfo da Cruz*. Mas, além da obra citada, também buscaremos informações sobre a temática da Cruz e da violência nas obras *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978); *O bode expiatório* (1982)²¹³; *A rota antiga dos homens perversos* (1985); *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994) e *Aquele por quem o escândalo vêm* (2001); *O sacrifício* (2003) *Escatologia, cristianismo e mundo contemporâneo*, capítulo 6 do livro *Evolução e conversão* (2008), de Girard.

Neste último capítulo, faremos também uso dos seguintes escritos sobre o pensamento de Girard: *Sacrificialismo e cristologia: a violência da Cruz*, de autoria de Luiz Carlos Susin, tópico do livro *René Girard com os Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos sacrifícios* (1991), organizado por Hugo Assman; *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado* (2011) da autoria de James Alison; *René Girard: um retrato intelectual* (2011), de Gabriel Andrade; *Violência e modernismo: Ibsen, Joyce e Woolf* (2011), de William A. Johnsen; *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*, de Robert G. Hamerton-Kelly (2012) e *Teoria mimética: conceitos fundamentais*, da autoria de Michael Kirwan (2015). Somam-se a esses materiais as fontes de pesquisa para a fundamentação bíblica e doutrinária: *Dicionário Bíblico McKENZIE* (1983), o *Catecismo da Igreja Católica* (2000) e demais obras teológicas pertinentes a temáticas da Cruz, as quais estarão referenciadas no desenvolvimento do texto.

Os temas centrais deste último capítulo de nossa tese são a Cruz e a Violência, seguidos dos seguintes subtemas: A Cruz de Cristo; A Crucificação e as Vítimas da Violência; A Cruz de Cristo: Denúncia da Violência; A Cruz de Cristo como denúncia

²¹³ Girard usa esse termo precisamente em seu sentido mais comum, e não como referência ao “bode expiatório” mencionado em Levítico 16. Este último é um ritual religioso consciente, no qual o sacerdote transfere, por meio do toque de suas mãos, os pecados das pessoas para um bode, que é depois banido para a floresta. Girard não se refere a esse ritual, mas sim ao sentido mais popular de “bode expiatório”, enquanto mecanismo psicológico espontâneo e inconsciente, através do qual alguém é falsamente acusado e vitimizado. [...] Toda a “monstruosidade” da crise é encarnada numa única pessoa (KIRWAN, 2015, p.105). Girard explica isso ao abordar a análise de Rudolf Otto sobre “o sagrado” como um encontro do *fascinsum* e do *tremendum* (KIRWAN, 2015, p.109).

da Violência: Intérpretes do pensamento de Girard; A Cruz de Cristo: Amor e não violência.

Com efeito, a Cruz é o símbolo da fé cristã, uma insígnia impossível de ser apagada, ou rejeitada. Ser cristão é seguir, nas palavras do próprio Girard, a “Religião da Cruz”, que de modo algum pode ser confundida com qualquer sistema religioso arcaico e violento. O cristianismo, não é a crença que a modernidade superou, mas, sim o conhecimento que a humanidade precisa hoje: “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). E, para tanto, vamos iniciar nossa análise com o resgate histórico e teológico da Cruz de Cristo.

5.1 A CRUZ DE CRISTO

No tempo de Jesus, século I d.C, o uso da Cruz como punição era uma prática das autoridades romanas. Crucificar alguém era uma forma terrível de aplicação de uma pena, e o interessante é que os “cidadãos romanos não recebiam essa punição por seus crimes, a crucificação era aplicada aos não-romanos e aos escravos, por homicídio, furtos, traição e rebelião” (McKENZIE, 1983, p.185). Essa foi a forma como Jesus foi executado. A crucificação dele foi em “uma Cruz *commissa*, em forma de T, ou uma Cruz *immissa* ou *capitata*, em forma de adaga ou punhal. O fato de o motivo da condenação ter sido posto acima da cabeça de Jesus (Mt 27,37) faz pensar na segunda forma da Cruz” (McKENZIE, 1983, p.185). É provável que Jesus tenha carregado a parte transversal da Cruz até o local onde foi crucificado.²¹⁴

Segundo o procedimento normal da crucificação, os condenados eram deixados nus, expostos na Cruz; e com Jesus, por certo foi assim. Tanto que Mateus indica que as roupas de Jesus foram entregues aos soldados (Mt 27,35). Na Cruz, “a vítima era deixada para morrer de fome e de sede [...] Segundo a lei romana, a acusação pela qual a pena foi infringida a Jesus foi a de traição e rebelião, delitos dos quais os judeus haviam-no acusado (Lc 23,2-5; Jo 19,12)” (McKENZIE, 1983, p.185-

²¹⁴ A Cruz que foi carregada por Jesus até o local da execução, segundo o procedimento comum, não devia ser a Cruz inteira, mas somente a parte transversal (McKENZIE, 1983, p.185).

186). A Cruz²¹⁵ e sua significação teológica aparecem nos escritos neotestamentários na fala de Jesus e nos escritos de Paulo Apóstolo.

Nos evangelhos Sinóticos, são os seguintes trechos que falam da Cruz: “Aquele que não toma a sua Cruz e me segue não é digno de mim” (Mt 10,38). “Então disse Jesus aos seus discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua Cruz e siga-me’” (Mt 16,24). “Chamando a multidão, juntamente com seus discípulos, disse-lhes: ‘Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua Cruz e siga-me’” (Mc 8,34). “Dizia ele a todos: ‘Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua Cruz cada dia e siga-me’” (Lc 9,23). “Quem não carrega sua Cruz e não vem após mim, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,27). No evangelho de João temos a referência a crucificação, dita pelo próprio Jesus “e quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim (Jo 12,32).

Nas cartas paulinas, temos também referências à Cruz e ao crucificado: Paulo escreve que foi chamado ao anúncio do Evangelho “sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a Cruz de Cristo. Com efeito, a linguagem da Cruz [...] para nós é poder de Deus” (1Cor 1,17b-18); e sobre a Crucificação de Jesus diz o apóstolo: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura” (1Cor 1,23, grifo nosso). Esse anúncio é centrado na Cruz: “Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado” (1 Cor 2,2, grifo nosso); ainda que em adversidade com a lei judaica: “Quanto a mim, irmãos, se eu ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Pois estaria eliminado o escândalo da Cruz!” (Gl 5,11).

Convém ressaltar que a Cruz é o único sentido para vida e missão de Paulo: “Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na Cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (Gl 6,14, grifo nosso), no qual os judeus e gentios, estão reconciliados “com Deus em um só Corpo, por meio da Cruz, na qual ele [Cristo] matou a inimizade” (Ef 2,16). Assim, Cristo fez porque “apagou, em detrimento das ordens legais, o título de dívida que existia contra nós; e o suprimiu, pregando-o na Cruz” (Cl 2,14).

A dívida “pregada” na Cruz, como destaca Colossenses (2,14), é o que ensina o Catecismo da Igreja Católica, de que Jesus Cristo “Por sua santíssima Paixão no madeiro da Cruz mereceu-nos a justificação” (CIC 617). Esta é a doutrina do Concílio

²¹⁵ Em grego σταυρός; *stavrós*.

de Trento: a morte sacrificial de Cristo é a origem de nossa salvação para a vida eterna.²¹⁶ Mas o Catecismo da Igreja Católica traz muito mais sobre a crucificação de Jesus:

A morte violenta de Jesus não foi o resultado do acaso num conjunto infeliz de circunstâncias. Ela faz parte do mistério do projeto de Deus, [...]: 'Ele foi entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus' (At 2,23). Esta linguagem bíblica não significa que os que 'entregaram Jesus' tenham sido apenas executores passivos de um roteiro escrito de antemão por Deus (CIC 599). [...] Este projeto divino de salvação mediante a morte do 'Servo o Justo' havia sido antecipado na Escritura como mistério de redenção universal, isto é, de resgate que liberta os homens da escravidão do pecado. [...] A morte redentora de Jesus cumpre em particular a profecia do Servo Sofredor (CIC 601). [...] O sacrifício de Jesus 'pelos pecados do mundo inteiro' (1 Jo 2,2) é a expressão de sua comunhão de amor ao Pai: 'O Pai me ama porque dou minha vida' (Jo 10,17). 'O mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou' (Jo 14,31) (CIC 606) [...] Toda a vida de Cristo exprime sua missão: 'Servir e dar sua vida em resgate por muitos' (CIC 608) [...] **Com efeito, aceitou livremente sua Paixão e sua Morte por amor de seu Pai e dos homens, que o Pai quer salvar: 'Ninguém me tira a vida, mas eu a dou livremente'** (Jo 10,18). Daí a liberdade soberana do Filho de Deus quando Ele mesmo vai ao encontro da morte (CIC 609) [...] **Este sacrifício de Cristo é único. Ele realiza e supera todos os sacrifícios** (CIC 614, grifos nossos).

É importante ressaltar que a Cruz é um tema fundamental nas reflexões girardianas, na ótica da antropologia teológica, desenvolvidas com o título *O triunfo da Cruz*, no capítulo XI da obra *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012).

5.1.1 Triunfo da Cruz de Cristo

O Cristo crucificado é a centralidade dos relatos da paixão de Jesus, nos quatro evangelistas: Mt 26 e 27,1- 56; Mc 14 e 15,1- 41; Lc 22-23,1-49 e Jo 18-19,1- 36; nos escritos Paulinos e nos demais textos canônicos do Novo Testamento. Todos eles expressam, a partir de seus contextos redacionais, a plenitude daquilo que a revelação bíblica apresentou, para a humanidade, de forma parcial no Antigo Testamento bíblico (GIRARD, 2012).

Cristo cancelou a dívida que tínhamos com Deus, de modo definitivo, fixando-a na Cruz, afirma a Carta de Paulo aos Colossenses (2,14). Além disso, na Cruz, Jesus "despojou os **Principados** e as **Autoridades**, expondo-os em espetáculo em

²¹⁶ Por sua obediência, até o sofrimento e a morte, Jesus fez a oferta que nós não podíamos fazer; nele somos libertados do poder do pecado e reconciliados com Deus (Filipenses 2: 7-11; II Coríntios 5:19) (RESUMO DA FÉ, 1988, p.14)

face do mundo, levando-os em cortejo triunfal” (Cl 2,15, grifos nossos). A dívida cancelada é a própria cultura, marcada pelo mecanismo vitimário, adversário do conhecimento sobre as raízes dos poderes no mundo: “O ato que nos é contrário com seus decretos é a cultura humana, reflexo terrível de nossa violência. Ele traz contra nós um testemunho que nem conseguimos perceber” (GIRARD, 2008, p. 239). Somos assim, enquanto sociedade, equivocados, ignorantes quanto ao que está nas engrenagens culturais, e, em tal ignorância, estão alicerçados “os principados e as potências em seus tronos. Portanto, dissipando essa **ignorância**, a Cruz triunfa sobre as potências, zomba delas, mostra o que há de ridículo no mecanismo de sacralização” (GIRARD, 2008, p. 239, grifos nossos).

A Crucificação de Jesus, para Girard, revela a ignorância (*méconnaissance*), o equívoco das sociedades e sua cultura, e os principados e autoridades, ao invés de afirmar que tinham poder, manifestam-se claramente, na Cruz, que são violentos. A Paixão de Jesus é um desfile que ponto a ponto de seus relatos faz triunfar a revelação daquilo que estava oculto: a violência fundadora (assassinato fundador). Esse é o espetáculo e cortejo, o triunfo da Cruz a que se refere o escrito paulino, de colossenses 2,15.

Existe em Paulo uma verdadeira doutrina da vitória brilhante, mas ainda oculta, representada pelo aparente fracasso de Jesus, uma doutrina da eficácia da Cruz que nada tem a ver como o sacrifício. [...] Na realidade, essa doutrina de Paulo sobre a eficácia da Cruz é de importância absolutamente... crucial; é o caminho a ser tomado para confirmar nossa leitura da Cruz como revelação do mecanismo fundador, leitura que a concepção sacrificial, necessariamente, oculta (GIRARD, 2008, p. 238, grifos nossos).

Ao expor os principados e autoridades, na Cruz, Cristo acusa o ciclo mimético da violência e todo mecanismo vitimário, que Girard entende como a figura do próprio Satanás, que é aquele que acusa e insufla a violência e “habitualmente, a acusação prega a vítima na Cruz, aqui, ao contrário, **a própria acusação é pregada, e de alguma forma exibida e denunciada como mentirosa**” (GIRARD, 2012, p.198, grifos nossos). Mas, lembra Girard, a Cruz também é mais uma violência, a qual, todavia, traz a libertação dos seres humanos de suas relações sociais e do peso da violência presente de modo obscuro, desde a fundação do mundo. Para Paulo, “a humanidade antes do Cristo estava submetida ao jugo de potências maléficas. Os deuses pagãos e o sagrado são assimilados a anjos maus que ainda dominam as nações” (GIRARD, 2008, p. 239).

Nesse sentido, em face da violência Jesus é pregado na Cruz, mas quem é fixado e exposto nela é Satanás.²¹⁷ Essa exposição tira das sombras toda violência, ou seja, o mecanismo vitimário, que, desde os tempos mais remotos, ficava em posição de insignificância perceptiva, agora é revelado, nas culturas, sociedades e instituições (GIRARD, 2012). Isto comprova-se, porque o império romano, as instituições judaicas, civilizações e sistemas políticos foram ao longo do tempo desaparecendo, por mais absolutos que aparecessem em um determinado contexto. Estes eram apenas os cenários pontuais do mecanismo vitimário, mas o que permaneceu foi a mensagem da Cruz.

Por isso, a mensagem da Cruz é um triunfo, pois quem vence é Cristo e “sua vitória é a Cruz. [...] A vitória do Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: *em lugar de infligir sua violência aos outros, é o próprio Cristo que a sofre*” (GIRARD, 2012, p.200-201, grifos nossos). Na Cruz, Jesus revela o princípio essencial da fraternidade: ele morre, mas não mata; temos assim o inverso do fratricídio. Portanto, a humanidade deve seguir o exemplo de Cristo, não o de Caim e Abel. Cristo violenta-se, mas não violenta os demais. E, por isso, o triunfo da Cruz é a renúncia total da violência; o definitivo descrédito do sacrifício e revelação do assassinato fundador.

As descrições que Mateus (27,51), Marcos (15,38)²¹⁸ e Lucas (23,45)²¹⁹ fazem sobre a morte de Jesus na Cruz, nas quais a cortina do Santuário rasga-se, são símbolos de que tudo aquilo que “separa os homens do mistério sacrificial é a concretização material do desconhecimento que fundamenta o sacrifício. Que a cortina se rasgue significa então que Jesus, por sua morte, venceu esse desconhecimento” (GIRARD, 2008, p. 282). Em Mateus, temos outro sinal extraordinário e essencial para compreender, na ótica girardiana, a exposição do mecanismo vitimário, que é a abertura dos túmulos (Mt 27, 52-53)²²⁰. São versículos que possuem uma,

²¹⁷ Foi por isso que Dante, no fundo de seu *Inferno*, representou Satanás pregado na Cruz (GIRARD, 2012, p.199). Sem dúvida, foi um certo entendimento do texto que acabei de ler e de outros análogos que levou Dante, na *Divina Comédia*, a apresentar Satã pregado à Cruz, num quadro que parece bizarro e mesmo deslocado para aqueles que possuem uma visão convencional e sacrificial da crucificação (GIRARD, 2008, p. 239).

²¹⁸ E o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo (Mc 15,38).

²¹⁹ Tendo desaparecido o sol. O véu do Santuário rasgou-se ao meio (Lc 23, 45).

²²⁰ Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. E, saindo dos túmulos após a ressurreição de Jesus, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos (Mt 27, 52-53).

significação antropológica e desmistificadora da Paixão: [...] os túmulos se abriram e muitos corpos de santos falecidos ressuscitaram; eles saíram dos túmulos após sua ressurreição, entraram na *Cidade Santa* e foram vistos por muitos (Mt 27, 52-53). [...] *Em suma, são as vítimas assassinadas desde a fundação do mundo que começam a retornar a esta terra para serem reconhecidas* (GIRARD, 2008, p. 282-283, grifos nossos).

Nenhuma vítima, de qualquer sistema, nem antes, nem depois da morte e ressurreição de Jesus, ficará escondida ou em silêncio, pois elas virão à luz e denunciarão toda violência. Em Cristo, não se pode esconder as vítimas, portanto, não se pode dissimular a violência.

A vitória da Cruz de Cristo não ocorre pela violência, mas, apesar dela e pela renúncia a ela, e “uma renúncia tão total que a *violência pode se desencadear sobre Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular*” (GIRARD, 2012, p.201, grifos nossos). Esse desencadeamento violento é a expressão daquilo que está contido nas rivalidades miméticas das relações humanas na sociedade. Desse modo, a violência na Crucificação é a *representação* dos acontecimentos históricos, que revelam o que está contido nos fundamentos da história.

Assim, a Cruz de Cristo apresenta a história da humanidade pelo avesso, que, por sua vez, revela a origem violenta das “potências”, símbolo de todas as estruturas vitimárias, que necessitam esconder sua base violenta, porque uma vez revelada desautoriza qualquer tipo de sacrifício. “Pregando Cristo na Cruz, as potências acreditavam estar fazendo o que fazem habitualmente ao desencadear o mecanismo vitimário, afastar uma ameaça de revelação [...]” (GIRARD, 2012, p.203). Mas a Cruz tornou-se instrumento de confusão para as sociedades alicerçadas nos ciclos de violência.

Jesus sofre e morre na Cruz para que a humanidade tenha clara a sua origem, que é a violência, e na qual permanece culturalmente presa. E esta luz sobre as origens é a perda da eficácia do mecanismo vitimário; é a despotencialização de toda potência violenta, e não “por terem sido vencidas que as *potências* são oferecidas em espetáculo, mas *por terem sido oferecidas em espetáculo é que elas são vencidas*” (GIRARD, 2012, p.204, grifos nossos). A Crucificação é um não-sacrifício²²¹, no sentido de que mesmo tendo seguido as mesmas etapas e estruturas do mecanismo

²²¹ A MORTE NÃO-SACRIFICIAL DO CRISTO [...] morte de Jesus tem razões totalmente alheias ao sacrifício (GIRARD, 2008, p. 251).

vitimário, ela sentencia finalmente a ineficácia de qualquer imolação, porque não tem a ver com Deus, mas com violência, que, na literatura bíblica, não é divina.

Jesus não morreu apenas em um sacrifício, mas contra todo o sacrifício, pois ele empunhou contra sua condenação a misericórdia, e não outro ciclo de violência, que resultaria do sacrifício. Com efeito, “Jesus morre, não em um sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que não haja mais sacrifícios” (GIRARD, 2008, p.257).

A morte de Jesus tem claramente um motivo: amor ao próximo (Jo 15,13) e “nem ao Filho, nem ao Pai que se deve perguntar pela causa desse acontecimento, mas a todos os homens, à humanidade” (GIRARD, 2008, p. 260). Os homens mataram a Jesus, pela incapacidade de se reconciliar sem se matar, como se faz desde sempre. A Paixão de Cristo não é aquilo que se afirma e normalmente é compreendido: uma obrigação de submeter-se a um sacrifício expiatório, “isso se dá pela desconsideração dos textos que revelam nela [Paixão de Cristo] uma exigência de amor ao próximo, mostrando que apenas essa morte pode realizar a plenitude desse amor” (GIRARD, 2008, p. 260).

Convém ressaltar que Jesus Crucificado é a revelação do mecanismo vitimário, visto que ele é a melhor das vítimas, não para ser sacrificada, mas porque não emudeceu e não se tornou divina, porque já era divino. “Jesus fornece a vítima expiatória por excelência, a mais arbitrária porque menos violenta, mas também a menos arbitrária e a mais significativa, também porque a menos violenta” (GIRARD, 2008, p. 255). A morte de Jesus não é ratificação do sagrado, pois, na verdade, é o fim dele, uma vez que a sacralidade da vítima, a marca da religião arcaica, não tem papel essencial na morte de Jesus. Não foi para tornar-se sagrado que Cristo entregou-se e morreu na Cruz.²²²

Jesus é a vítima que gritou, e o grito é a ressurreição. O fato dele ter ressuscitado, na perspectiva da desautorização do mecanismo vitimário, é Deus, devolvendo a imolação (Crucificação de Jesus) e qualquer outra já feita, porque não é isso que Ele quer, e menos ainda é conivente com a violência manifestada nos sacrifícios. Após ser crucificado, a unanimidade sobre a condenação de Jesus é

²²² Se o texto evangélico faz que o Cristo pronuncie na Cruz as palavras da impotência angustiada e do abandono definitivo: “*Eli, Eli Lama Sabachtani*”, se ele deixa transcorrer três dias simbólicos entre a morte e a ressurreição, não é para enfraquecer a crença nesta última, ou na onipotência do Pai, mas, sim para mostrar claramente que temos aqui algo completamente diferente do sagrado, ou seja, de uma vida que sairia diretamente da violência, como é o caso nas religiões primitivas (GIRARD, 2008, p. 279).

quebrada por um grupo que começa a dizer que ele não está morto, ou seja, aquela imolação que foi feita, foi ineficaz, a vítima está viva e gritando.

É por isso que a morte de Jesus não é sacrificial; se assim fosse, sua ressurreição seria produção do ato de ter sido crucificado (imolação=divinização). Girard lembra que a própria teologia tradicional trabalha com esse conceito: Jesus não “vira” Deus por ter sido crucificado. A crucificação não torna Jesus Deus, ou Filho dele, mas porque é divino e filiado a Deus, que Jesus foi crucificado (GIRARD, 2008).

5.1.2 Paixão de Cristo e o Mecanismo Vitimário

A fé cristã, cuja centralidade está na Paixão de Cristo, está longe de qualquer manifestação de ressentimento, de *moral de escravo* ou *complexo de perseguição*, é o que nos diz Girard, escrevendo sobre Nietzsche e Freud.²²³ E, também, os textos bíblicos, ao falarem de violência, não estão legitimando-a, nem os autores sofrem de mania persecutória, na verdade, eles não mantêm uma literatura obscura sobre o mecanismo vitimário.

O mecanismo vitimário não é um tema como os outros, simplesmente literário. É um princípio de ilusão, que não pode aparecer claramente nos textos que ele governa. Se esse princípio aparecer claramente, enquanto princípio de ilusão, e é exatamente o que acontece na Bíblia e nos Evangelhos, então certamente ele não os domina, no sentido em que sempre pode dominar os textos em que não aparece (GIRARD, 2012, p.209, grifos nossos).

Convém evidenciar que a condição fundamental para que o mecanismo vitimário exerça domínio sobre uma literatura é que ele não esteja visível, pois é esse o princípio norteador da mitologia, que precisa esconder a violência. Ela necessita que os perseguidores sejam ignorantes quanto a sua própria ação violenta. De tal modo, “os mitos não têm consciência de sua violência, que fazem passar para o nível transcendental, demonizando-divinizando suas vítimas” (GIRARD, 2012, p.211). Isto não ocorre na Bíblia, uma vez que ela norteia-se, segundo Girard, pela defesa das

²²³ Sintoma freudiano ou nietzschiano, [...] veem na revelação do mecanismo vitimário o aflorar de um ressentimento social. Nunca questionam se essa revelação, por acaso, não seria justificável. [...] é o mimetismo que diz a culpabilidade da vítima e a inocência dos perseguidores. Não é mais realmente essa comunidade que fala, mas aquele que os Evangelhos chamam o acusador, Satanás. [...] Nietzsche [...] Freud [...] “complexo de perseguição” que afligiria a tradição judaico-cristã em seu conjunto, ao passo que a mitologia, ao contrário, seria imune a ele (GIRARD, 2012, p.206).

vítimas. Na Sagrada Escritura, “as vítimas tornam-se verdadeiras vítimas, não mais culpadas, mas inocentes. Os perseguidores tornam-se verdadeiros perseguidores, não mais inocentes, mas culpados” (GIRARD, 2012, p.211). Nos relatos bíblicos, o arrebatamento mimético da violência sobre um culpado não é justificado, pois esse arrebatamento “é aquele que os Evangelhos chamam Satanás ou diabo” (GIRARD, 2012, p.211).

Desse modo, é a transparência dos textos bíblicos que permite que se possa fazer, segundo a perspectiva girardiana, uma análise antropológica e teológica da crucificação de Jesus como essência da fé e da teologia cristã, ou seja, um mecanismo vitimário igual aos outros no funcionamento e no desenvolvimento. Mas o que diferencia o mecanismo vitimário sofrido por Jesus é essencialmente o seu resultado. “Ao invés de escamotear uma vez mais o segredo do mecanismo vitimário, os quatro relatos da Paixão irão difundi-lo pelos quatro cantos do mundo, dando-lhe uma gigantesca publicidade” (GIRARD, 2012, p.212).

Na publicidade da paixão, temos aquilo que Paulo Apóstolo com profundidade escreve sobre a crucificação de Jesus, em estreita relação com a sabedoria de Deus, a qual é “misteriosa e oculta, que Deus, *antes dos séculos*, de antemão destinou para a nossa glória. Nenhum dos *príncipes deste mundo a conheceu*, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória” (1Cor 2,7-8). E a Crucificação de Jesus foi, para Girard, o atrativo que trouxe os ciclos de violência à luz e, assim, o mecanismo vitimário é desnudado e perde sua sacralidade. Neste sentido, a Cruz é uma armadilha para Satanás, identificado no pensamento girardiano como o próprio ciclo de violência. E, na tradição cristã, Orígenes e outros Pais da Igreja, de origem grega, utilizaram a ideia de “*Satanás enganado pela Cruz*” (GIRARD, 2012, p.212).

Jesus, na verdade, é quem domina o cenário em que o mecanismo vitimário atua, e Satanás como ciclo de violência atua como algoz, realizando a imolação que, desde sempre, foi praticada sobre as vítimas. Mas Satanás é surpreendido como o peixe ao ser fisgado. Cristo, por sua vez, é “à isca que o pescador enfia no anzol para apanhar pela gula um peixe que não é outro senão Satanás” (GIRARD, 2012, p.213). Como se constata, não há uma investida violenta de Deus por Jesus, na direção de seus algozes, como talvez o quisessem os discípulos, como quando Pedro no horto das oliveiras saca a espada e corta a orelha do ajudante do sumo sacerdote (Jo 18,10).

Na Cruz, o que fica evidente é a impotência de Satanás, pois Jesus não *revida*, não devolve a violência, sob a rivalidade mimética do desejo (imito a violência que recebo). Ele, Jesus, porta-se, de imediato, como a vítima para imolação, e, em toda a sua Paixão, *convida* (chama para ver) o que fazem com ele: traem, prendem, torturam, julgam, insultam, maltratam, crucificam e debocham, cada um desses atos é um registro da exposição da violência.

Depois disso, antes mesmo de Jesus morrer, a unanimidade (violência unânime) sobre sua execução desfaz-se, e o soldado romano (um exemplar institucional e cultural) declara a filiação divina de Jesus. Desse modo, quebra-se o rito sacrificial, que imola, apazigua a violência e atribui à vítima esse efeito. Também a diviniza. Logo, Jesus vai para a Cruz sendo divino, o que é um dos motivos de sua condenação (dizer-se Filho de Deus). Mas ele não se cala e não traz unanimidade ao grupo social, pois Jesus não se torna um ser divino porque morre na cruz, pela sua imolação, como ocorre nos ritos sacrificiais primitivos. Ele retorna da morte, ressuscita e, pelo testemunho sobre sua ressurreição, a sua morte é colocada em dúvida. Quebram-se assim as engrenagens do mecanismo vitimário de Satanás, o qual como “príncipe deste mundo contou demais com a extraordinária força de dissimulação do mecanismo vitimário” (GIRARD, 2012, p.217).

Desse modo, a dissimulação não ocorre, pois a violência é desmascarada na Cruz; quanto mais, pela forma habitual de dissimulação, o ciclo mimético de violência procura livrar-se de Jesus, mais ele expõe-se à violência. Quanto mais, nos Evangelhos, Jesus é confrontado, acusado e perseguido, menos violento ele é. A violência lançada sobre Jesus não recebe um retorno, e assim fica exposta sua origem, não há *duplos* na rivalidade entre Jesus e as autoridades judaicas. Assim, violência “quanto mais ela quiser esconder seu ridículo segredo, mais irá contribuir para sua revelação” (GIRARD, 2008, p. 256).

Isso ocorre porque a experiência da crucificação de Jesus torna-se uma narrativa de exposição da violência, e não de justificação da morte da vítima. Essa narrativa foi resgatada e divulgada pelos seguidores de Jesus.

Os discípulos conseguiram retomar e perpetuaram a lembrança do acontecimento, não sob a forma mítica que deveria ter prevalecido, mas *sob uma forma que revela a inocência do justo martirizado, que exclui a sacralização da vítima como culpada*, considerada responsável pelas desordens puramente humanas a que sua morte põe um fim (GIRARD, 2008, p. 240, grifos nossos).

Diante de tudo isso, houve, também, o efeito catártico de sacrifício arcaico, mas parcial, que não permaneceu sobre a exposição da violência. Esse efeito pode ser visto em Lucas, quando este relata que Herodes, após desprezar e escarnecer de Jesus, envia-o a Pilatos “e nesse mesmo dia Herodes e Pilatos ficaram amigos entre si, pois antes eram inimigos” (23,12). A vítima (Jesus) reconciliou, mesmo que de maneira fugaz, a tensão entre dois soberanos rivais²²⁴, que “não percebem, sem dúvida, que sua reconciliação se enraíza na morte de Jesus. Lucas percebe isso em seu lugar. Ele é um dos quatro evangelistas que melhor define a inconsciência perseguidora” (GIRARD, 2012, p.192). Mesmo assim, o que permanece no todo da vida de Jesus, mais ainda na Cruz, é a ruptura do sistema sacrificial.

É a comunidade das primeiras testemunhas da Ressurreição, os apóstolos e aqueles e aquelas que vivem a seu redor. Essa minoria contestadora não possui qualquer equivalente nos mitos. Nunca se viu, em torno de divinizações míticas, a comunidade cindir-se em dois grupos desiguais, dos quais apenas o menor proclamaria a divindade do deus. A estrutura da revelação cristã é única. [...] Os Evangelhos acrescentam a essa palavra os longos desenvolvimentos que mencionei nos primeiros capítulos: a palavra *escândalo*, como vimos, teoriza pela primeira vez o conflito mimético e suas consequências (GIRARD, 2012, p.180).

De acordo com esse autor, a crucificação abala a vida social, religiosa e familiar do judaísmo e provoca uma reviravolta. Diante disso, a violência divina não tem mais credibilidade e o mecanismo da violência sobre a vítima danificou-se, não funcionará mais corretamente. Aqueles que mataram Cristo não atingiram o objetivo vitimário, e possibilitaram uma narrativa perene: os evangelhos, onde foi escrita claramente a verdade sobre a violência²²⁵, “e essa verdade, mesmo desconhecida e escarnecida, vai percorrer lentamente seu caminho, desagregando todas as coisas como um veneno insidioso” (GIRARD, 2008, p. 241).

Vale ressaltar que a própria vida e o ministério de Jesus constituem-se como a quebra de unanimidades, padrões, paradigmas e algemas religiosas, e os evangelistas “chamam nossa atenção para a perda da unanimidade mítica em toda

²²⁴ Parece que o texto evangélico fornece esse detalhe para mostrar que ele não ignora o tipo de efeito produzido pelo tipo de acontecimento no qual convém classificar a crucificação. Trata-se de um efeito temporário e menor. No que tange ao essencial, os efeitos reconciliadores e ordenadores não são produzidos (GIRARD, 2008, p. 240).

²²⁵ “Tal violência vai sem dúvida multiplicar as vítimas, como na época dos profetas, num vão esforço de toda a humanidade para restaurar suas virtudes reconciliadoras e sacrificiais” (GIRARD, 2008, p. 242).

parte onde Jesus intervém. João, em particular, assinala muitas vezes a divisão entre as testemunhas após as palavras e os atos de Jesus” (GIRARD, 2012, p.218). Por isso, podemos afirmar que os evangelhos são a revelação plena do assassinato fundador, pela exposição de toda violência do mecanismo vitimário, e isto,

não porque os textos evangélicos reduzem-se a um conteúdo puramente antropológico, mas porque não conseguimos compreender a verdadeira natureza de seu conteúdo religioso enquanto nossa imemorial enfermidade subsistir com relação a esse conteúdo antropológico (GIRARD, 2008, p. 282).

Nos Evangelhos, estão explícitas as três etapas do ciclo mimético da violência: “a **crise**, a **violência coletiva** e a **epifania divina**” (GIRARD, 2012, p.159). Para Girard, a Sagrada Escritura permite questionar a culpa da vítima e manifestar discordâncias sobre a imolação dela. Segundo ele, o fundamento da literatura bíblica está no processo de subversão, em relação aos mitos: a vítima é inocente, e o algoz é culpado de violência. E sobre a quebra de unanimidade da culpa de uma vítima, Girard citando Emmanuel Lévinas, afirma que:

Se todo mundo estiver de acordo para condenar um acusado, soltem-no, ele deve ser inocente. A unanimidade nos grupos humanos raramente significa a verdade, quase sempre ela não passa de um fenômeno mimético, tirânico. Ela se assemelha às eleições unânimes dos países autoritários (GIRARD, 2012, p.174).

Os Evangelhos reabilitam as vítimas coletivas e denunciam seus perseguidores. Nesse sentido, “Jesus é inocente e os culpados são aqueles que irão crucificá-lo. João Batista é inocente e os culpados são os que o decapitaram” (GIRARD, 2012, p.179). Na mitologia, o mecanismo vitimário, para ser eficiente, tem de ser relatado com detalhes e concordância de todos, pois se alguém contesta, ele perde sua força. De outro modo, entende Girard que os evangelhos, mesmo sendo relatos que primam também por detalhar muitos acontecimentos, como é o caso dos episódios da Paixão de Jesus, fazem questão de mostrar a falta de concordância diante da condenação da vítima, pois “[...] Os relatos evangélicos são os únicos textos em que a ruptura da unanimidade é produzida, de algum modo, sob nossos olhos. Essa ruptura faz parte do dado revelado” (GIRARD, 2012, p.181).

Mesmo que os seguidores de Jesus, durante sua prisão, sua condenação e crucificação, tenham se dispersado, a experiência da ressurreição permite que se quebre a unanimidade violenta sobre Jesus. Os discípulos não ficaram imunes ao

mimetismo, visto que os “quatro relatos da Paixão fazem-nos ver os efeitos do arrebatamento mimético [...] sobre a multidão, [...] as autoridades [...] os dois infelizes crucificados com Jesus e sobre os próprios discípulos” (GIRARD, 2012, p.181-182). No entanto, o fundamental é o caráter revelador dos evangelhos da origem violenta da cultura e das instituições sociais e religiosas porque mostram o equívoco dos mitos, enquanto “a noção evangélica de revelação, longe de ser uma ilusão ou um engodo, corresponde a uma formidável realidade antropológica” (GIRARD, 2012, p.182).

A Ressurreição²²⁶ é o momento claro da revelação daquilo que sempre fora dissimulado nas culturas, ou seja, o mecanismo de violência. Jesus ressuscitado é luz sobre as sombras, sobre o próprio Satanás “nunca desvelado desde a origem da cultura humana, o assassinato fundador e a gênese da cultura humana” (GIRARD, 2012, p.182). Cristo ressuscitado é a subversão dos mitos, e, assim, o rito sacrificial torna-se caduco, sendo que nenhum fundamento violento permanece nas culturas porque não há mais o que desconhecer, não há mais ignorância sobre a violência, ou perseguição inconsciente, como afirmou o próprio Jesus na Cruz sobre o desconhecimento da violência na ação de seus algozes: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34).

É importante destacar que, aqueles que perseguiram e condenaram Jesus, pensaram estar fazendo justiça, preservando a religião e a cultura judaica (GIRARD, 2012). Mas agiram por ignorância, como afirmou o apóstolo Pedro: “Entretanto irmãos, sei que agistes por ignorância, da mesma forma como vossos chefes” (At 3,17). De tal modo, o engano torna-se escuridão, trevas e nelas se firmam os processos de condenação das vítimas, um processo satânico, conduzido pelo príncipe das trevas, Satanás, que revelando “o autoengano dos violentos, o Novo Testamento dissipa a mentira de sua violência” (GIRARD, 2012, p.184).

Desse modo, os escritos neotestamentários recorrem ao Antigo Testamento para fundamentar a fúria persecutória contra Jesus, como, por exemplo, o salmo 35,19: “me odeiam sem motivo”, e não há motivo porque é resultado “de um contágio mimético e não de motivos racionais, ou mesmo de um sentimento verdadeiro nos

²²⁶ A fé cristã consiste em pensar que, diferentemente das falsas ressurreições, que estão realmente enraizadas nos assassinatos coletivos, a ressurreição de Cristo nada deve à violência dos homens. Ela se produz após a morte de Cristo, inevitavelmente, mas não de imediato, apenas após o terceiro dia, e, numa ótica cristã, tem sua origem no próprio Deus. O que separa a verdadeira ressurreição da falsa não são as diferenças temáticas no drama que a precede, pois tudo é perfeitamente análogo, mas seu poder de revelação (GIRARD, 2012, p. 195).

indivíduos que a experimentam” (GIRARD, 2012, p.185). Nos arrebatamentos miméticos, onde a multidão clama pela condenação de uma vítima, como no clamor do “seja crucificado!” (Mt 27, 23c) não há nenhuma preocupação com a culpa ou inocência da vítima; é simplesmente o odiar sem razão. “Essas duas palavras, *sem razão*, descrevem maravilhosamente bem o comportamento das matilhas humanas” (GIRARD, 2012, p.186).

Neste sentido, é esse comportamento humano, de rivalidade mimética e unanimidade violenta, que os evangelhos demonstram que nada tem a ver com Deus, ou com algo em nome dele. E o mecanismo vitimário é apenas uma pacificação paliativa, que precisa ser refeita a cada ciclo de violência sobre alguém. “Ao invés de confundir e mistificar o processo vitimário, os Evangelhos o desmitificam, revelando a natureza puramente mimética daquilo que um relato mítico consideraria divino” (GIRARD, 2012, p.191). Neste sentido, estar ao lado da vítima é essencial para a fé cristã, cujo fundamento é a mensagem evangélica, centrada na Cruz de Cristo.

5.2 A CRUCIFICAÇÃO E AS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA

A reflexão sobre a crucificação de Jesus, como a vítima por excelência, que não emudece, mas grita e revela toda violência, inclui essencialmente as vítimas da violência de hoje.

Girard, pela sua análise antropológica e teológica da Paixão de Jesus, resgatou na sua reflexão acadêmica, as raízes judaicas e cristãs da nossa cultura ocidental: as vítimas. Nossa cultura tem em sua ética o “princípio vitimológico [...] a centralidade das vítimas [...]”: as vítimas do Shoah, as vítimas do capitalismo, as vítimas da injustiça social, da guerra, da perseguição política, dos desastres ecológicos, da discriminação racial, sexual e religiosa (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2008, p.41). E, neste momento histórico, as vítimas são as pessoas afetadas pela Covid-19 (SARS-CoV-2), tanto no sentido sanitário estrito, como no sentido econômico, social, político, religioso, psicológico etc.

Na obra *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994), Michel Treguer pergunta a Girard: “O nazismo foi a tentativa delirante de refabricar mitos com conhecimento de causa?”. Girard responde: “A meu ver, foi. Foi um pecado contra o espírito. Fazer vítimas sabendo o que se estava fazendo, e por razões quase

espirituais, para fechar a comunidade novamente na atitude de jogar a culpa nas costas de bodes expiatórios”(GIRARD, 2011f, p.38).

Isso nos faz entender que os seguidores de Jesus, para segui-lo de fato, têm o compromisso de cuidar das vítimas, daqueles que sofrem, são marginalizados etc. Rejeitar as vítimas é ser algoz de Jesus. As vítimas estão na “essência do profetismo especificamente judaico-cristão. Ele se relaciona com a Paixão de todas as perseguições coletivas” (GIRARD, 2012, p.186-187). Os Evangelhos mostram Deus que se faz vítima, não uma vítima que se diviniza²²⁷, mas, ao afirmar que Jesus é divino, conduz a distinção de uma transcendência falsa, aquela que divinizava as vítimas nos sacrifícios arcaicos, de uma transcendência verdadeira: a Cruz e a Ressurreição, a qual “destrói as ilusões da primeira [transcendência falsa] revelando o envenenamento das comunidades pelo mimetismo violento e o ‘remédio’ suscitado pelo próprio mal, aquela [transcendência verdadeira] que começa pelo Antigo Testamento e se expande no Novo” (GIRARD, 2012, p.189-190).

Mas, no escopo da mensagem evangélica, o estar ao lado da vítima e defendê-la acontece unicamente por meio do Espírito de Cristo, o Paráclito, o “defensor”²²⁸ que o próprio Jesus prometeu estar com os que o seguem (GIRARD, 1985/2009b). Nos evangelhos, Deus é a vítima, não há mais vítima para uma divindade, e, portanto, não temos um mito. Deus Pai envia Cristo, Deus Filho, para junto dos seres humanos para ser o defensor das vítimas: os pobres, os órfãos, os aleijados e os estrangeiros. “No Evangelho de João, Jesus designa o Espírito de Deus e se designa a si mesmo como um Paráclito – termo que significa o advogado de defesa num tribunal” (GIRARD, 2009b, p.173). E o Paráclito é aquele que defende o ser humano diante de Satanás, o acusador²²⁹.

O tempo de Jesus, entre os homens, e a partir daí, é o momento do juízo sobre a cultura, fundada no mecanismo vitimário. Inverte-se, assim, a estrutura sacrificial. Os perseguidores aparecem como culpados e não as vítimas; não há mais como

²²⁷ “Todas as formas de assassinio coletivo significam a mesma coisa e é seu sentido que Jesus e sua paixão revelam” (GIRARD, 1982/2004, p. 232).

²²⁸ É preciso aproximá-lo da palavra que a *Bíblia de Jerusalém* traduz por “defensor”, no último texto de Jó [...], o hebraico “goel”, um termo jurídico que significa algo semelhante. Jesus é sistematicamente apresentando como o Defensor das vítimas. Ele afirma que não podemos ir em auxílio da menor delas sem vir em auxílio dele, Jesus. Não podemos recusar essa ajuda sem recusá-la a ele (GIRARD, 2009b, p.173).

²²⁹ “Satanás” significa “o acusador”. E o Espírito de Deus se chama *Paracleto*, isto é, “o defensor das vítimas”, está tudo aí. O advogado das vítimas revela a nulidade de Satanás, mostrando que as suas acusações são mentirosas (GIRARD, 2011f, p.100-101).

oferecer sacrifícios, pois a divindade não irá recebê-los. Quem está manifestando-se é o Deus das vítimas, e “ele não se encontrará do lado dos perseguidores; portanto, é preciso que ele seja vítima. Ao invés de infligir a violência, [...] preferirá submeter-se a ela (GIRARD, 2009b, p.176).

Com efeito, o Deus das vítimas é Jesus Cristo, pois ele toma parte integral do mesmo ciclo de violência as quais elas estão submetidas. Assim, a lógica de Deus, em Jesus, é ilógica no sentido do mecanismo vitimário. Este é o fio condutor da mensagem dos evangelhos na Paixão de Jesus. “Deus torna-se vítima, a fim de libertar o homem da ilusão de um Deus violento, ilusão essa que precisava ser desfeita, em favor da compreensão que Jesus tem do Pai” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.236).

É importante destacar que os textos dos quatro evangelhos insistem permanentemente na inocência de Jesus e, por conseguinte, de todos os que são vitimados por qualquer sistema religioso e social fundado no sagrado violento. Jesus padece, assim como padeceram os que vieram antes dele na história do judaísmo: José, Jó, o Servo Sofredor, Jeremias, Jonas, e outros, todos bodes expiatórios.²³⁰ Por isso, aderir à fé cristã é, por obrigação, acatar a revelação dos mecanismos de violência. Não aceitar isso é eleger culpados novamente, uma recaída que infelizmente muitos seguidores de Jesus experimentaram ao culpar por séculos seguidos os judeus pela morte de Jesus. O “antissemitismo cristão não é um exemplo entre outros tantos de religiocentrismo ou de etnocentrismo: é uma deficiência com relação à Revelação” (GIRARD, 2011f, p.145).

Para Girard, estar ao lado da vítima constitui a identidade do cristão. A razão profunda da fé cristã consiste em ter compaixão pelas vítimas. Como seres humanos, somos sim e sempre seremos conduzidos por desejos miméticos e, muitas das vezes, voltados para a violência, “mas não temos de envolver-nos automaticamente em rivalidades miméticas. Não temos de acusar nossos vizinhos; ao contrário, temos de aprender a perdoá-los” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.280).

²³⁰ O ponto principal do Antigo Testamento a esse respeito são as quatro Canções do Servo em Isaías (Isaías 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53,12). Elas descrevem o destino do servo de lahweh, que é atacado e insultado pelos homens. [...] Seu destino é idêntico ao do bode expiatório [...]. Deram-lhe sepultura com os ímpios, seu túmulo está com os ricos, embora não tivesse praticado violência nem houvesse engano em sua boca [Isaías 53, 8-9] Estas últimas linhas são decisivas; a inocência do Servo é preservada quando o narrador fica ao seu lado (KIRWAN, 2015, p.147).

O cristianismo, afirma Girard, é a forma de falar com impetuosidade que as vítimas são inocentes, pois o próprio Cristo, Filho de Deus, também foi vítima e como tal posicionou-se. Ser cristão é abandonar de vez a busca e o apontamento de culpados, como fizeram desde a fundação do mundo as religiões arcaicas, ressaltando que tanto o cristianismo como os cultos primitivos são caracterizados pela veneração das vítimas.²³¹ Mesmo que, nos cultos primitivos, sua principal característica é justamente o desconhecimento do mecanismo vitimário, ainda assim há esse ponto comum com a fé cristã, a veneração da vítima. Contudo, o “Deus do cristianismo apenas não se trata do Deus violento da religião arcaica, mas um Deus não violento que voluntariamente se torna a vítima para libertar-nos de nossa violência (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.229-230).

O sentido fundamental do cristianismo é o de estar ao lado das vítimas e reconhecer sua inocência. Isto é irrenunciável. Temos, hoje, a realidade das vítimas do SARS-CoV-2, a Covid-19 ou popularmente chamado Coronavírus, cuja pandemia não apenas fez vítimas pelo contágio e morte, mas produziu situações de calamidade e penúria nos sistemas de saúde e no atendimento às necessidades básicas de alimentação, moradia, emprego e mobilidade nas cidades. Muitos governos empenharam-se em manter o mínimo de bem-estar as suas populações, mas outros infelizmente utilizaram essa pandemia como forma de eliminação de pessoas, principalmente os pobres, negros, indígenas etc.

Isso nos leva perceber que, hoje, continua havendo vítimas. Estamos crucificando em um tempo de guerras contra os direitos de viver; estamos em um tempo terrível de sacrifícios de vítimas inocentes, de crucificados pela fome, pelas guerras bacteriológicas, pelo abandono social e pela exploração capitalista neoliberal. Por isso, os cristãos, hoje, têm a obrigação de estar ao lado das vítimas e defendê-las, pois a consciência sobre o mecanismo vitimário e a identificação das vítimas é uma das profundas contribuições da fé cristã.

Dessa maneira, como na atualidade temos muito mais consciência de quem são as vítimas, os bodes expiatórios, assim também temos horrendas imolações, em

²³¹ Schwager [Raymund], como eu, acha que precisamos ver um fenômeno espontâneo de bode expiatório por trás da crucificação, e também por trás dos mitos. Toda diferença está no reconhecimento desse fenômeno, que não pode ser encontrado nos mitos, mas que está presente nos Evangelhos (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.236).

amplo sentido, como já aludimos. Há menos de um século, houve o holocausto provocado pelo nazismo, sobre o qual também afirma Girard: “creio que a interpretação filosófica mais plausível do holocausto é, do meu ponto de vista, que este foi uma tentativa de dissociar o Ocidente de seu empenho em salvar vítimas” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.251).

Por outro lado, há para Girard, sistemas econômicos e políticos que tentam salvar as vítimas: “O marxismo, ao contrário do nazismo, quer salvar as vítimas, é claro, mas pensa que o processo que faz essas vítimas é fundamentalmente econômico” (GIRARD, 2011f, p.191). Desse modo, o marxismo renuncia à religião, centraliza-se na produção de bens e na sua distribuição, mudando a transcendência.

O marxismo diz : ‘Renunciemos aos consolos religiosos, tratemos das coisas sérias, falemos das calorias consumidas, do nível de vida, etc.’. Assim que um Estado soviético se cria, nota-se que, primeiramente, as riquezas se esgotam e, em seguida, que a igualdade econômica não bloqueia as formas de discriminação, que se enraízam muito mais profundamente. *Então, como se é utopista, se diz: ‘Há traidores que impedem o sistema de funcionar’; e se procuram bodes expiatórios. Em outras palavras, o princípio de discriminação tem mais força do que a economia.* Em última análise, não se encontrará nunca o critério econômico ou biológico, racial, que seria responsável pela discriminação, porque na verdade ele é espiritual. *Negar a dimensão espiritual do mal é tão falso quanto negar a dimensão espiritual do bem* (GIRARD, 2011f, p.191-192, grifos nossos).

Há, portanto, a permanência de novas e cruéis formas de imolação vitimárias, aquilo que Girard identifica como o próprio “Anticristo”. Uma vez que Cristo é a vítima por excelência, na denúncia de toda violência e o grito de inocência das vítimas, o Anticristo é aquilo que se esforça para agir ao contrário de Cristo, e dizer o contrário do que ele disse, insistindo em que as vítimas aceitem o sagrado arcaico violento. Neste sentido, escreve Girard, o Anticristo “nada mais é senão a ideologia que se pretende mais cristã que o cristianismo, imitando-o sob o espírito de rivalidade. [...] uma máquina supervitimológica que continuará a sacrificar em nome da vítima” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.252).

Essa ideologia do Anticristo é a permanente sedução à violência unânime, ao tribunal da multidão tomada pelo arrebatamento mimético. E, em face da multidão, destaca-se a importância do indivíduo ou de “indivíduos”, pois estes existem, tanto no desenrolar dos ciclos miméticos de violência, quanto no cristianismo, mas sua posição diante da vítima é que se diferencia profundamente. O indivíduo cristão é “aquele que contraria a multidão por razões não relacionadas a um desejo mimético negativo, é

aquele que pode resistir à multidão” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.255). No cristianismo, os indivíduos são aquela minoria da experiência da ressurreição, que não acompanharam a multidão que considerava Jesus morto. O cristão e a cristã são a antimultidão “ele ou ela não se une à multidão na solução vitimária da crise mimética. Além disso, denuncia o mecanismo do bode expiatório como um assassinato, ao declarar a inocência da vítima” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.255).

Ser cristão hoje é, individualmente e na comunidade dos que creem, estar ao lado da vítima,²³² cuja atitude é sustentada pela fé consciente da cultura globalizada e estreitamente ligada à exploração do mercado capitalista global, no qual as vítimas obviamente diferem-se daquelas escolhidas entre algumas dezenas de indivíduos, organizados nas pequenas sociedades primitivas.

O mercado não é um aparato técnico projetado para matar pessoas do mesmo modo que as câmaras de gás dos campos nazistas. Como digo, o *katechon* [aquilo que retém] desses sistemas ainda se baseia em uma falsa transcendência, e eles inevitavelmente ainda produzirão injustiça e violência, mas vivemos em um mundo em que o poder satânico do mecanismo mimético corre desenfreado, e por isso temos de levar em consideração que esse sistema também protege, mesmo que de modo temporário, da exploração de uma violência ainda maior (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.263-264).

É importante ressaltar que não temos mais, lembra Girard, os ritos sacrificiais aos moldes primitivos, e nossa análise da realidade tem a ver com a dimensão apocalíptica, ou seja, da revelação cada vez maior da violência, “quanto maior a abertura em um mundo em que o rito está extinto, tanto mais perigoso se torna esse mundo” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.272). Percebamos que, na crise sanitária do SARS-CoV-2, foram produzidas muitas tentativas de negação da gravidade da pandemia. Também vimos muitas teorias da conspiração, tentando mitificar os efeitos dos contágios e mortes, mas rapidamente a pandemia tomou proporções mundiais, e não foi possível esconder seus terríveis resultados. Diante disso, o mundo ficou e ainda está, em certa medida, tomado por uma violentíssima

²³² “A pequena minoria evangélica vai ensinar aos homens não somente a inocência absoluta da vítima excepcional que é Jesus, mas a inocência relativa de todos os bodes expiatórios da história humana. Essa voz, mesmo mal compreendida, mesmo deformada, destruiu para sempre a credibilidade das religiões míticas e desencadeou a maior revolução cultural da história humana. Em todos os lugares em que os Evangelhos são implantados, os sacrifícios se enfraquecem e desaparecem, nenhuma religião arcaica nova pode surgir” (GIRARD, 2003/2011, p.105).

força de destruição de vidas, de estruturas sociais, de direitos sociais e econômicos. Não foi possível dissimular a violência contida na crise pandêmica.

Conforme se verificou, as vítimas ficaram totalmente expostas, tanto os que morreram por causa das complicações de saúde devido ao SARS-CoV-2, quanto aqueles que adoeceram, mas não morreram, bem como aqueles que, mesmo não contagiados, sofreram e sofrem a perda de amigos e familiares e tiveram sua dignidade humana atingida. Isto nos faz ver que não tivemos em nível mundial nenhum rito, mito ou qualquer forma de dissimulação dessa violência sanitária que desse conta de alienar-nos da verdadeira situação sanitária.

E, com base nisso, temos, sim, hoje, maiores e mais visíveis rivalidades, porque a própria violência liberou-se da dissimulação ritual. Preocupamo-nos mais com a violência e as vítimas dela. “Como eu disse, vivemos em um mundo em que *cuidamos das vítimas de um modo inaudito*, mas também matamos mais gente do que nunca” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.272, grifos nossos). Entendemos que nós, brasileiros, vivenciamos de forma profunda a realidade tanto do cuidado como da imolação de vítimas, diante da pandemia do SARS-CoV-2. Desde a oficialização da OMS (Organização Mundial da Saúde) de que havia uma crise sanitária mundial, em 2020, no Brasil, enfrentamos o duro e violento assédio de um governo federal negacionista, que, por esse motivo agiu e age como algoz de milhões de vítimas.

Com efeito, foram públicas e notórias as falas e as atitudes do atual presidente da República e toda sua equipe, no descaso, desprezo, deboche e superficialização de uma terrível ameaça à saúde dos brasileiros. Presenciamos membros do governo federal insistirem na negação da gravidade do problema do SARS-CoV-2, o que expôs a altíssimo risco a saúde dos brasileiros, ao não aceitarem a aplicação de medidas restritivas à mobilidade nas cidades, ao não fortalecerem adequadamente o sistema público de saúde e ao não atenderem as necessidades econômicas da população com urgência. Não menos grave foi a utilização da estrutura de governo e os meios de comunicação para alienar a população diante da obrigação de se tratar com seriedade os cuidados pessoais mínimos. Diante disso, não podemos negar que estivemos e ainda estamos diante de um holocausto nacional na dinâmica dos ritos sacrificiais primitivos, com menos domínio dos mitos e enganos provocados por eles, é claro, pois sabemos muito sobre a violência que a crise sanitária nos impôs e seus efeitos.

Contudo, não devemos esquecer do empenho daqueles que, desde o início da pandemia, colocaram-se ao lado do cuidado das pessoas, não subestimaram os problemas sanitários, enfrentaram o negacionismo político, desautorizando as tentativas de alienação diante da crise sanitária. Com isso, apontaram para toda a violência que o SARS-CoV-2 traria e trouxe. Assim, ajudaram a evitar a imolação de mais vítimas do que as que infelizmente foram consumidas pela crise sanitária.

Isso só vem a confirmar aquilo que temos refletido até aqui, na perspectiva girardiana de que nunca cuidamos tanto das vítimas e nunca tivemos tantas²³³, o que indica que, como fundamento de nossa cultura contemporânea, “o princípio vitimário ou a defesa das vítimas se tornou sagrado: *ele é o princípio absoluto*. Ninguém jamais atacará tal princípio. Nem é preciso mencioná-lo” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.276). Para Girard, crer na inocência da vítima, é crença comum hoje e ponto central da fé cristã. Quando Jesus diz para amar o próximo, e inclusive aquele que nos persegue e fez-nos o mal, “ele proclama os direitos humanos de que ainda se ouvirá falar bastante e que, por consequência, é basicamente o ‘direito das vítimas de pedir uma prestação de contas aos seus perseguidores’” (GIRARD, 2011f, p.32).

Por esses motivos, converter-se à fé cristã, inclusive no sentido de renovação constante do próprio cristianismo, é assumir primeiramente que há bodes expiatórios para mim, ou seja, “dar-se conta de que os bodes expiatórios existem não só para os outros” (GIRARD, 2011f, p.33). Girard recorda dos personagens fundamentais dos tempos apostólicos da Igreja, no que concerne ao papel dos bodes expiatórios: “repare que os dois principais cristãos da história, os fundadores da Igreja, Pedro e Paulo, são dois perseguidores convertidos. Antes da sua conversão, eles próprios acreditavam não ter bodes expiatórios” (GIRARD, 2011f, p.33).

O nosso tempo, para Girard, em especial o século XX, em tese ao menos, assumiu que existem vítimas, existem bodes expiatórios sacrificados permanentemente, isto faz com estejamos historicamente em outra visão, completamente diferente de outros períodos históricos, “com todos os que o precederam: *hoje, as vítimas têm direitos*. [...] Em qualquer outro tempo anterior ao

²³³ Sempre se ouve dizer que o nosso século é o pior, já que ele fez mais vítimas do que todos os outros juntos. Isso é com certeza verdade do ponto de vista quantitativo, mas há mais homens sobre a Terra do que jamais houve em todo o restante acumulado da história. E é verdade também que o nosso universo protege e salva mais vítimas do que qualquer outro. As duas coisas são verdadeiras ao mesmo tempo, existe mais bem e mais mal do que jamais existiu [...] (GIRARD, 2011f, p.44).

nosso algo assim seria inconcebível! Ao passo que hoje essa linguagem não é contestada por ninguém "(GIRARD, 2011f, p.41). Isto quer dizer que é menos possível a negação da existência da violência e da eleição de vítimas. Não quer dizer que a dissimulação da violência e a tentativa de imolar vítimas tenha se extinguido. O que temos hoje é a gradativa perda de força do mecanismo sacrificial, o qual ainda tenta sobreviver em inúmeras formas de negacionismo da realidade e da gravidade dos problemas que afetam a humanidade, como podemos observar diante da seriedade da crise pandêmica que vivemos nos últimos tempos. E muito antes da pandemia da Covid-19, sabemos da dificuldade de se fazer compreender a necessidade da preservação e cuidado com o planeta, a casa comum. Essas realidades têm relação direta com a consciência sobre a realidade das vítimas.

Para Girard, algo interessante e significativo é que a defesa da vítima, hoje, também tem sua raiz na fé cristã, mas não é necessário aderir a ela para isso, pois é cultural. Por isso, a cultura cristã, neste aspecto, é indispensável ao mundo contemporâneo. O autor destaca que atualmente diferentes sociedades, mesmo que não sejam cristãs, no sentido exposto, podem estar em organizações de direitos humanos e sociais como a ONU (organização das Nações Unidas) e dizerem a outros países : "Somos as suas vítimas ! [...] os senhores nos devem alguma coisa!". Agindo assim, eles usam para conosco de uma linguagem basicamente cristã ! Inserem-se por si próprios num universo cristianizado!" (GIRARD, 2011f, p.122-123).

Além disso, diante das religiões em geral e do próprio cristianismo, temos, através da percepção da inocência da vítimas, a força para gritarmos contra a alienação e fazermos da religião cristã a religião da cruz, que pode e deve ser um grito permanente contra os sistemas de exploração. Ser cristão, deste modo, é ser, diante da violência sistêmica, um subversivo, alguém que se insurge contra as estruturas sociais, econômicas, culturais e religiosas de violência.

Este novo e único modo de agir diante das vítimas é uma aceitação recente, tem menos de um século, é do pós-guerras, primeira (1918) e segunda (1945). Para Girard, a unificação ao redor do tema dos direitos humanos é a formalização dos direitos das vítimas, definidos face aos abusos de "governos, contra a coletividade, e as maiorias, os quais podem vir a se mostrar opressivos para com indivíduos ou minorias ou até levá-los à morte" (GIRARD, 2011f, p.150). Morte que nunca deixou de ser uma solução que os sistemas econômicos e políticos utilizam para por fim à luta pelo direito a vida, da população em geral.

Algo indispensável para nós, no século XXI, diante das crises políticas que incidem diretamente sobre a democracia, em muitos países, é que: democracia é vontade da maioria na escolha de quem governa, com respeito e garantia aos direitos das minorias, que não elegeram determinado líder ou que possuam identidades e necessidades específicas. Sem essa noção, a própria democracia torna-se a maioria (multidão) contra a minoria (vítimas).

E mais, os Direitos Humanos são os direitos das vítimas, isto é, o diferencial de nossa cultura, no mundo contemporâneo, e é uma diferença ímpar, pois dizer e registrar em uma carta de princípios (Declaração Universal dos Direitos Humanos) que os seres humanos, passíveis de serem vítimas de algum tipo de abuso, têm direitos, e estes com reconhecimento quase unânime no mundo, ninguém havia feito até agora.

Ninguém antes de nós jamais havia afirmado que uma vítima, mesmo que condenada por unanimidade pela sua comunidade, pelas instâncias que exercem sobre ela uma jurisdição legítima, poderia ter razão contra essa unanimidade (GIRARD, 2011f, p.150).

Na opinião de Girard, essa singularidade do mundo contemporâneo, no tratamento das vítimas, dando a elas voz e direito, somente pode ter uma origem: a Paixão de Cristo e toda mensagem do Evangelho. “Essa atitude extraordinária só pode provir da Paixão interpretada segundo a perspectiva evangélica” (GIRARD, 2011f, p.150). Para Girard, isso quer dizer que a legitimidade da reclamação da vítimas vem unicamente da revelação cristã²³⁴.

As vítimas da fome, das guerras, da exploração econômica e das inúmeras formas de violência não são mais vítimas que têm obrigação de ficar caladas, como nos ritos sacrificiais antigos, mas hoje podem denunciar seus algozes. A possibilidade de grupos e sociedades inteiras reclamar, protestar e movimentar-se, tanto em nível local quanto mundial, mostra que o mecanismo vitimário não é mais o senhor absoluto das culturas e das religiões. Tudo isso, para Girard, é contribuição singular do cristianismo. Assim como refletimos, no contexto das sociedades primitivas, as imolações vitimárias e as perseguições não permitiam o contraditório, pois não havia

²³⁴ Para entender que o século XX e os seus genocídios, não tiveram força de matar o cristianismo e tornaram a sua verdade mais radiante, basta ler Nietzsche com os olhos bem abertos e situar no eixo dessa leitura todos os desastres causados pelas nossas escolhas dionisíacas e sacrificiais: a começar pela loucura que estava prestes a se abater sobre o próprio pensador, tão significativamente quanto as demências políticas e históricas que se seguiram (GIRARD, 2011f, p.231).

“diálogo entre a vítima e o perseguidor. A história é, em geral, escrita pelos vencedores. Nós somos os únicos no mundo no qual existe a vontade de que a história seja escrita pelas vítimas” (GIRARD, 2011f, p. 203). As vítimas do SARS-CoV-2 escreveram uma história, marcaram para sempre *esse tempo histórico* que registra como a humanidade trata a si mesma diante das ameaças à sua própria sobrevivência.

Nesse sentido, os relatos da Ressurreição de Jesus constitui-se uma referência para a reescrita da história, a partir de uma vítima. Deste modo, não só os evangelhos, mas todo o Novo Testamento bíblico²³⁵ é compreendido pela experiência da ressurreição, pelo fenômeno de uma vítima, que não permeneceu calada, nem sua imolação foi unânime. De tal modo, a defesa das vítimas deveria ser a marca fundamental e reveladora de nossa época que, assim como outras, tem diante de si o desafio de lidar com a violência e, como orientação para discernir suas ações, tem Mateus 25, 33-40. Na descrição do juízo final, entraram no Reino de Deus aqueles que se importaram com os que tinham fome, sede, nudez, condenação e doença, ou seja, as vítimas de qualquer situação. Na leitura de Mateus 25, 33-40, nenhuma dessas situações remetem por si ao sagrado, na sua esfera institucional e cultural, mas ao mais comum da vida: as necessidades básicas. Jesus, o Filho de Deus (Theós), tem a sua receptividade no mundo, ligada diretamente à dignidade dos homens e mulheres (Antrophos).

5.3 A CRUZ DE CRISTO: DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA

O ensinamento, que deriva da Paixão de Jesus a partir da interpretação da teoria mimética, é que Jesus rejeita qualquer forma de violência. Portanto, tudo o que está ligado à violência é contrário ao que Cristo propõe à humanidade. Dessa maneira, se fosse necessário sofrer e não infligir a violência para não agir com violência, Jesus sofreria a violência e não a provocaria sobre os outros. A violência abateu-se sobre

²³⁵ As relações entre o Antigo e o Novo Testamento só adquirem sentido a partir da vítima. Aí estão os empréstimos mais importantes que o Novo Testamento toma do Antigo. Por exemplo: “Eles me odiaram sem razão” (que é uma definição da vítima expiatória) ou “Eles olharão aquele que eles transpassaram”. Trata-se sempre de pôr em relação a Crucificação com frases que revelam a inocência de uma vítima expiatória. Esse é o verdadeiro vínculo profético entre o Antigo e o Novo Testamento (GIRARD, 2011g, p.124).

Jesus na Cruz. Ele sofreu uma “derrota”, na perspectiva do mecanismo vitimário, contudo, não foi derrotado o objetivo de Jesus, porque a derrota de Jesus na cruz foi um meio para desautorizar a violência. Ele “não se esquivará a ela [a derrota violenta] se apenas esse meio lhe permitir permanecer fiel ao Logos do Deus das vítimas. Não é o gosto pela derrota [...], mas a lógica do Deus das vítimas que o conduz obrigatoriamente à morte” (GIRARD, 2009b, p.178). Cristo é derrotado na cruz, mas não destruído. Quem sai destruído é o mecanismo vitimário.

Em nossos dias, sofremos também inúmeras violências físicas, emocionais, sociais e econômicas. Infelizmente, muitos sofrem agressões ao seu corpo e à sua dignidade. A sociedade exclui, marginaliza, rotula e empurra para a discriminação. O sistema capitalista é por si só violento, escraviza o ser humano e a natureza. Estas e outras violências, quando olhadas na perspectiva da crucificação de Jesus, são derrotadas, perdem sua força, porém não são destruídas completamente. A violência continua expondo-se porque não fica dissimulada como nos ritos sacrificiais, mas, quando exposta, a violência pode ser denunciada rejeitada e desacreditada.

Convém ressaltar que a derrota sofrida por Jesus foi a forma de expor a violência fundadora, tanto é verdade que até hoje estamos falando dela. Jesus, derrotado na Cruz, representa a vitória da vítima sobre a obscuridade da violência. Desse jeito, a “Paixão faz parte de nosso horizonte cultural: ela fornece o ‘modelo estrutural’, como diriam os cientistas, a partir do qual os diálogos tornam-se sempre mais legíveis” (GIRARD, 2009b, p.182). E, ainda, mostra que, em nosso tempo, podemos ler a vitória de Cristo, que nasce de sua derrota na Cruz:

Longe de ser muito ridícula para merecer a atenção de nossos sábios, como estes a imaginam, a ideia cristã de que a derrota de Cristo se muda em vitória já se encontra realizada no meio de nós por ocasião do desmoronamento da cultura marxista-freudiana-nietzschiana, e da crise aguda de todos os valores que a era pós-cristã acreditava opor vitoriosamente ao cristianismo. ‘A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular’ (GIRARD, 2009b, p.184).

Pelo que foi dito, o Cristianismo é a religião da Cruz, e não do sacrifício, por isso, é na prática uma não-religião no sentido das religiões arcaicas. O centro da fé cristã é a Cruz. Sem ela, “não há revelação da injustiça fundamental do mecanismo do bode expiatório, que é o fundamento da cultura humana, com todas as suas

repercussões em nossos relacionamentos mútuos” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.239).

Essa referência faz com que Girard reitere, em suas reflexões sobre os relatos da Paixão e dos textos evangélicos, que estes possuem um aspecto antropológico fundamental, que não pode ser deixado de lado para se compreender integralmente a revelação cristã. Na falta de uma antropologia teológica na leitura evangélica, “perde-se um aspecto essencial da própria humanidade de Cristo, de sua encarnação; *acabamos por não ver até o fim em Jesus a vítima dos homens que nós todos somos, e ficamos expostos a sempre recair na religião persecutória*” (GIRARD, 2009b, p.182, grifos nossos). E a recaída nos modelos persecutórios é o obscurecimento da violência.

A Paixão de Jesus e sua morte na Cruz é escândalo (*skándalon*), uma vez que impacta aqueles que estão próximos a ele, muito antes do calvário. Nesse caso, para Girard, Satanás e escândalo são a mesma coisa²³⁶. “Jesus anuncia a Paixão a Pedro pela primeira vez; ele associa os dois termos quando diz a Pedro: ‘Afasta-te de mim, Satanás. Tu me serves de *skándalon* (pedra de tropeço)’ (Mt 16,23)” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA 2011, p.245).

Como afirmamos, Satanás e o escândalo são a mesma coisa no sentido em que ambos estão ligados à violência, contudo, o *skándalon* (obstáculo, pedra de tropeço) tem relação com o princípio do ciclo de violência, mais propriamente a rivalidade entre as pessoas, fruto do desejo mimético. As rivalidades são os obstáculos entre as pessoas, que as impedem de viverem em harmonia. E Satanás ou Satã é o todo do mecanismo vitimário.

Na cultura bíblica, Jesus crucificado é também *skándalon*. O apóstolo Paulo afirma: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado que para os judeus é *escândalo*, para os gentios é loucura” (1 Cor 1,23). Como compreender e aceitar que o Filho de Deus morra? E em uma Cruz? E para tal fora perseguido? Para a religião judaica oficial e a cultura grega, não há sentido nisso. É uma ideia muito confusa, ilógica, um tropeço para a mente dos religiosos e sábios, e para os seres humanos que creem

²³⁶ Como disse em *Eu Via Satanás*, Satã e *skándalon* são o mesmo (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.245).

em um Deus violento. Por esse motivo, a crucificação escandaliza porque desdiviniza a violência.

É evidente, portanto, que o tropeço da cultura e da religião, diante da Cruz e da desordem que ela provoca na lógica sacrificial, enfraquece o mecanismo vitimário que constitui a estrutura das sociedades ao longo da história. Desse modo, a história, na perspectiva da dissimulação da violência, não termina bem: é o alerta do evangelho, que nos coloca diante de duas escolhas: “ou imitamos Cristo e desistimos de toda a nossa violência mimética, ou corremos o risco da autodestruição. O sentimento apocalíptico tem seu fundamento nesse risco” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.253).

Com base nisso, Cristo e a Cruz são indissociáveis. Ele é a Palavra de Deus, o texto que explica como a humanidade deve viver, a verdade que não se pode desmentir, porque não é mito, nem ilusão. “Deus deu o texto [Jesus Cristo], mas também a chave hermenêutica com a qual lê-lo: a Cruz. Não se pode separá-los” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.274). Podemos afirmar, desse modo, que é sobre Cristo e a Cruz que devem estar centradas as atenções e as ações de cada seguidor e seguidora de Jesus. É interessante destacar, nesse sentido, o ensinamento de Paulo: “Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo Crucificado” (1 Cor 2,2). Neste íterim, Paulo destaca que é da Cruz que vem toda sabedoria e conhecimento de Deus, a divindade não violenta, que em Jesus denuncia a violência. Girard reitera também a função dos relatos evangélicos, dizendo:

Estruturalmente, os Evangelhos se parecem com um mito: há crise, há assassinato coletivo, há revelação religiosa. Para compreender que não é a mesma coisa, é preciso verificar o que se diz da vítima. Não é de modo algum a mesma coisa olhar um assassinato do ponto de vista dos que mataram ou olhá-lo do ponto de vista da vítima inocente (GIRARD, 2011f, p.78).

É preciso deixar claro que a vítima inocente é Jesus Crucificado, que é a presença de Deus agindo fora do esquema vitimário. Essa é a profunda verdade presente na revelação bíblica.²³⁷ Deus, ao se comunicar com o ser humano em Jesus,

²³⁷ Em vez de divinizar a violência humana projetada sobre o bode expiatório, o cristianismo diviniza aquele que, pela morte livremente aceita, uma morte que, entretanto, não tem nada a ver com um suicídio, escapa à circularidade da mentira e da violência geradora de falsos deuses (GIRARD, 2011f, p.176).

é rejeitado por muitos dos ouvintes e, ao invés de usar a força, Deus usa a fragilidade, para mostrar que não é violento; ao contrário, deixa-se violentar na Cruz, na pessoa do Filho, e continua presente, pela ressurreição. E isso acontece sempre no uso da liberdade humana e não da coação violenta. “Ele [Deus, em Jesus] aceita fazer as vezes de bode expiatório para nós, mas sem ser divinizado como tal, sem se tornar divino no sentido do paganismo. Ele nos mostra que a verdade de Deus não pode se manifestar sem ser expulsa” (GIRARD, 2011f, p.176).

E nessa perspectiva quem expulsa o próprio Deus em Jesus, seu Logos (Jo 1,5.10) é o ser humano, no mundo, quando não o reconhece, quando prefere a ignorância sobre a violência fundadora. E como reconhecer, o Logos, a verdade de Deus? Para Girard, o reconhecimento do Logos passa pelo arrependimento, que leva à conversão e a tomar consciência da condição mimética e persecutória de todo ser humano. Por isso, “se arrepender verdadeiramente, no sentido de Pedro e Paulo, é compreender a sua participação pessoal na expulsão de Deus” (GIRARD, 2011f, p.176). Pelo exposto, a Paixão de Jesus é uma desordem, uma “reviravolta”, que precisa ser relida, incluindo um aspecto indispensável: a antropologia. E ela é essencial porque “o princípio sacrificial é o princípio fundamental da ordem humana – até certo ponto os homens precisam despejar a sua violência, as suas tensões em bodes expiatórios -, destruí-lo de uma vez é impossível” (GIRARD, 2011f, p.85).

Este é o argumento que queremos agora recuperar, ou seja, diante do auge da crise sanitária do SARS-CoV-2. Muitas vezes, ouvimos no contexto brasileiro, a discussão sobre a pertinência ou não de adotar medidas mais severas para conter a expansão da pandemia. Muitas discussões, por exemplo, enfatizaram o tema da economia, defendendo a continuidade da movimentação das pessoas para irem trabalhar e frequentar o comércio; postura contrária à contenção dos contágios do coronavírus. Na prática, assistimos à uma convocação ao sacrifício de vidas (vítimas), para o altar da economia e da produção de bens.

Assim, em contextos revolucionários ou em busca da transformação social, o responsável pela passagem da ignorância sobre a violência fundadora, para sua denúncia e superação, foi o cristianismo, o qual tanto foi próximo dos mitos, pela sua linguagem, ações, estruturas e recaídas no sentido religioso sacrificial, como distante e diferente da mitologia, porque carrega em si toda a revelação destruidora dos mecanismos vitimários.

Nesta mesma direção, a Paixão de Jesus ocupa o lugar central e fundamental da desordem e da dissimulação do assassinato fundador. A Paixão não tem mais ou menos culpa do que outros assassinatos desde os primórdios humanos (desde a fundação do mundo). Na condenação de Jesus, não somos mais ou menos culpados que os judeus. “Mas a Paixão é o primeiro assassinato fundador a ser enforcado num relato mítico, um relato objetivo, realista, histórico, um relato dando a ver os efeitos do mimetismo” (GIRARD, 2011f, p.144). A morte violenta de Jesus é a sua submissão à violência, mas não para deixar-se ser dominado, mas para denunciar a violência.

É nesta perspectiva que consideramos os milhões de vítimas de guerras, fome e doenças, hoje, “violências” resultantes da exploração econômica neoliberal e do descaso dos governos nacionais. Vimos neste capítulo que, no contexto brasileiro, são milhares de vítimas contaminadas e mortas pelo contágio do SARS-CoV-2, que denunciam a irresponsabilidade e a violência que possui a digital de um presidente da república, que negou as medidas que a ciência indicou. Preferiu apostar em outras estratégias como da imunidade do rebanho no enfrentamento da pandemia. Mas essa violência sanitária, não obrigatoriamente é vencedora, ao contrário é perdedora, porque expõe a dinâmica violenta de uma cultura política de descaso.

Nada é como a oposição que enfrentou Jesus quando posto diante da morte na Cruz: ele posiciona-se, como em uma luta corporal, abaixando-se para deixar que o adversário venha impetuosamente contra ele e, então, levanta-se (na ressurreição) e o lança longe. Esse lançamento, metaforicamente, é uma exposição a fim de que todos possam ver como a violência é uma dinâmica que, ao ser lançada sobre alguém, volta para aquele que a lançou, e não permanece como uma oferenda a Deus, como nos sacrifícios vitimários. E mais, aquele que parece fraco (Jesus), que se abaixa, não necessariamente é aquele que perde a batalha. É isso que ocorre com Jesus: “ele a denuncia [a violência] em tudo o que diz e os homens, ao recusar sua revelação, forçosamente usaram contra ele a violência” (GIRARD, 2011f, p.165).

Por isso, a recusa a aceitar a revelação sobre a violência, nos evangelhos, significa contribuir com ao mecanismo vitimário, fazendo de Jesus mais um bode expiatório.²³⁸ Mas a mensagem de Jesus aos homens vem de Deus, e não dos mitos, por isso está livre do mecanismo vitimário.

²³⁸ Wolfgang Palaver cita um amplo leque de indicadores relativos à função de ordenação do mecanismo do bode expiatório nos níveis social e cultural, assim como no religioso: Caim, enquanto fundador bíblico das cidades; as origens da sociedade estratificada de acordo com a mitologia hindu; a

É por isso que o dogma afirma que *Cristo não é apenas homem, mas Deus nascido de Deus por toda a eternidade*. Não é como bode expiatório dos homens que Jesus é divinizado. As pessoas que imaginam que a divindade de Cristo é o resultado da Paixão então dentro do mito, o cristianismo diz o contrário. *Como a Luz, ele é a um só tempo o que devemos ver e o que permite vê-lo* (GIRARD, 2011f, p.166, grifos nossos).

Se a Paixão fosse somente um fato humano, teria caído no esquecimento e Cristo seria mais um dos deuses pagãos. Mas uma vez que até hoje Jesus é ouvido, por meio do Evangelho, e no seu tempo “os discípulos caíram em si e se, em vez de se juntar aos perseguidores, [...] durante a Paixão, proclamaram afinal a inocência de Jesus, foi graças à Ressurreição e ao Paracleto que lhes ensinou a verdade” (GIRARD, 2011f, p.165-166). Apesar de, na história da Igreja, ainda se utilizar o termo sacrifício, ele é utilizado com outro sentido, aquele totalmente renovado por Cristo: o último, o sacrifício que desautorizou todos e desmantelou toda violência.

Na fé cristã, não há assimilação alguma de qualquer tipo de violência, não faz parte da dinâmica do evangelho. Qualquer mecanismo vitimário, dentro da perspectiva da fé, não tem legitimidade. Toda violência projetada em Deus, o Pai de Jesus, não é legítima: ela desnorteia qualquer instituição religiosa ou cultural. Isso foi o que aconteceu com a Cruz. Desse modo, toda vez que falamos da ressurreição de Jesus remetemo-nos à Cruz que, por sua vez, leva-nos a falar da violência que Jesus sofreu, como um ser humano, com um bode expiatório, condenado e executado segundo os padrões jurídicos da época.

É a conscientização associada ao sentido que nos permite testemunhar hoje a ressurreição e denunciar a violência. Mesmo diante da insistência de forçar a ideia ou a prática da violência dentro do cristianismo, isso tem um único efeito: mostrar que continuamos a eleger bodes expiatórios. Sendo assim,

[...] o cristianismo devolve aos homens a violência que eles sempre projetaram sobre as suas divindades. É exatamente por isso que o acusamos de nos culpar. E nesse ponto temos razão, mas a narrativa evangélica tem mais razão ainda, pois, para defender as nossas vítimas, ela fica obrigada a condenar os seus perseguidores, isto é, nós próprios (GIRARD, 2011f, p.167, grifos nossos).

Nesta mesma direção, é essencial valorizar tanto a humanidade como a divindade de Jesus, pois ele está presente como Homem-Deus entre os seres

passagem de Heráclito sobre o “conflito de ser o pai e o rei de todas as coisas” (KIRWAN, 2015, p.111-112).

humanos, revelando a violência presente nas nossas relações, marcadas pelas rivalidades miméticas. Para Girard, o significado da Encarnação pode traduzir-se em: “Ser cristão é crer que a proclamação de que o Senhor fala tem um único autor e que ele é ao mesmo tempo Deus e homem” (2011f, p.175). E, na permanente presença e ação de Jesus em meio a humanidade, está o Espírito Santo que “em grego, [...] é ‘o defensor das vítimas’, e Satanás ‘o acusador’. O simbolismo evangélico corresponde admiravelmente à leitura mimética” (GIRARD, 2011f, p.167, grifos nossos).

A partir da Encarnação e Paixão de Jesus, compreende-se que Ele está ao lado das vítimas, por se fazer uma delas. De fato, a Cruz de Cristo, diante do sofrimento dos doentes, dos pobres, dos descartados deste mundo, dos cordeiros imolados, vítimas inocentes de guerras, ditaduras, violência diária, das mortes inocentes, é como um farol que aponta o porto aos navios ainda a flutuar num mar tempestuoso. A figura de Cristo, cujo comportamento era dirigido não tanto ao pecado dos homens, mas à sua dor, marca o novo estilo de vida de Jesus. Ele falava da indivisível unidade do amor de Deus e do próximo: paixão de Deus como compaixão.

Diante da dor do coronavírus, estamos presenciando a implementação de uma *ecumene da compaixão*, caracterizada não apenas como um puro e isolado evento religioso, mas também político, porque são percebidos e vividos momentos dramáticos da história. Entende-se compaixão como sofrimento, como uma percepção compartilhada da dor alheia, como um pensamento ativo do sofrimento dos outros, com uma tentativa de ver e aliviar a si mesmo através dos olhos dos outros, dos outros sofredores. A compaixão, recorda-nos Metz (2009), não é um vago romantismo pastoral, mas uma virtude cotidiana, uma virtude básica dos cristãos: é uma expressão da filiação divina.

Metz (2009), em sua obra *Memoria Passionis*, fala da “memória perigosa” das vítimas de sofrimento e da injustiça e também afirma que a memória do sofrimento de Jesus e do sofrimento de outras vítimas da injustiça é um grito a Deus. Vimos, no pensamento de Girard, que Jesus, ao ser acusado e condenado, - faz-se espelho - mostra a violência que está na base das culturas, todavia, a acusação para Jesus não teve sucesso. Ela começa bem, porém acaba mal, porque, ao invés de divinizar mais uma vítima, o mecanismo vitimário, em Jesus, vitimiza o divino. Por essa razão, a mensagem do evangelho não é mito, pois a violência não tem sucesso, e sim fracasso. Ela torna-se conhecida, “e os quatro relatos da Paixão tornam manifesto esse

fracasso. A Cruz de Cristo tem de fato o poder universal de desvelamento proclamado por São Paulo” (GIRARD, 2001/2011g, p.76).

No centro dos relatos da Paixão, está o poder de revelação da Cruz. Não é utopia, mas um relato exemplar da desconstrução mitológica, que revela o “processo fundador e organizador de todas as culturas humanas e que os Evangelhos chamam de ‘Potestades deste mundo’” (GIRARD, 2011g, p.88). E a ordem e a desordem, ou dito de outra forma: a falsa pacificação de acusação/imolação de uma vítima, a qual ordena com fragilidade as relações humanas e os ciclos de violência, que desordenam, têm como seu princípio o próprio Satanás (o acusador), mas ele é enganado pela Cruz.

Satanás foi enganado por Cristo. [...] A ideia vem da primeira carta aos Coríntios da frase de São Paulo que diz que, se os reis deste mundo tivessem sabido das consequências, ‘não teriam crucificado o Senhor da Glória’ (1 Coríntios 2,8). Por que essa frase? Porque, imediatamente depois, os reis compreenderam que sua força principal estava destruída pela Cruz, que a verdade sobre o mecanismo vitimário estava revelada. Satanás não foi enganado por um ardil ativo da parte de Deus para destroná-lo, mas pelo fato de Cristo estar na Cruz (GIRARD, 2011g, p.154).

Por essa razão, o engano de Satanás pela Cruz deu-se porque ele perdeu seu principal instrumento de desordem: o equívoco, o desconhecimento (*méconnaissance*). E como isso ocorre? O poder satânico, o próprio assassinato fundador, é “desvelado e neutralizado pelos relatos verídicos da Paixão, ou seja, pelo *Espírito de Deus* que insufla nos discípulos a coragem de proclamar essa verdade” (GIRARD, 2011g, p.88, grifos nossos).

Na concepção girardiana, essa é a teologia da Cruz, e ela nunca pode ser considerada unicamente como mais um sacrifício. Diante disso, temos a implosão de todo sistema sacrificial, porque não cumpre a divinização da vítima, mas, ao invés de uma vítima que se cala, temos uma que levanta vozes (os seguidores de Jesus) que anunciam a inocência da vítima e denunciam a violência sobre ela. Nisso consiste o não cumprimento da divinização da vítima, conforme a religião arcaica. “É a chegada do Espírito Santo que defende as vítimas junto aos homens. Mas é preciso reconhecer antes de tudo que a descida do Espírito Santo é certamente a defesa da vítima” (GIRARD, 2011g, p.190).

É preciso deixar claro que a Cruz de Cristo é a verdade teológica e antropológica da revelação das Coisas ocultas desde a fundação do mundo. A

revelação de Cristo é dom de Deus para a humanidade. Por causa disso, a Cruz de Cristo denuncia, de fato, que a vítima é inocente e, na sequência, o testemunho da ressurreição e a movimentação da Igreja sob a ação do Espírito Santo constituem até hoje a continuidade dessa denúncia.

Para Girard, o fato da ressurreição de Jesus ser relatada no terceiro dia, é fundamental na perspectiva da implosão dos ciclos de violência. Em função disso, na condenação de Jesus, ocorre uma violência unânime contra ele, e mesmo os seguidores de Jesus participaram dessa unanimidade violenta, uma vez que eles foram coniventes com a prisão e condenação de Jesus por meio da fuga, da omissão, do medo, entre outros. “Dir-se-ia que Satanás ganhou a partida. E depois, dois dias depois, tem lugar a revelação. Que ela tenha tido o lugar depois permite aos discípulos compreender o processo” (GIRARD, 2011g, p.111-112). A compreensão do processo persecutório consiste na desautorização deste, e a unanimidade violenta, por sua vez, perde sua legitimidade. Esse processo é, ao mesmo tempo, humano e divino, para os seguidores de Jesus, pelo seu próprio seguimento. Todavia, é preciso considerar que o “*Espírito Santo dá aos discípulos o poder de se separar da multidão e de contradizê-la*. Consequentemente, é preciso considerar a Ressurreição como uma revelação” (GIRARD, 2011g, p.112, grifos nossos).

Como podemos notar, a ressurreição de Jesus apresenta-se nos relatos evangélicos como um ato posterior à crucificação. Diante disso, a Cruz é paradoxal. Em que sentido? A Cruz apresenta-se como uma *reprodução* da estrutura sacrificial arcaica, mas para *inverter* a lógica da divindade violenta. E essa inversão tem por objetivo colocar no lado certo “o que estava do avesso ‘desde o começo do mundo’: a *vítima não é culpada, ela não tem, pois, poder de absorver a violência*. A Cruz de Cristo é a revelação de uma verdade desestabilizadora no plano social (GIRARD, 2011g, p.115, grifos nossos). E há, nos evangelhos, um detalhe fundamental: a ressurreição de Jesus, a revelação plena de sua divindade, não é fruto da unanimidade de todos os que infligem violência sobre ele, mas a experiência do Ressuscitado “se produz apenas na *pequena minoria dissidente* e não na maioria perseguidora. Ela é reservada aos que veem, e essa ruptura da unanimidade impede que a outra forma do religioso, o arcaico, se forme” (GIRARD, 2011g, p.115-116 grifos nossos).

Esse caráter dissidente da ressurreição de Jesus, diante da maioria perseguidora, é o ponto fundamental de toda a mensagem de Jesus: ela é de ruptura,

de divisão em face da violência. Contrariamente a isso, quando relativo à violência, mesmo que de forma obscura, há unanimidade, seja fora ou dentro do cristianismo, pois não é o evangelho que está na base dessa unanimidade, mas, sim, o mecanismo vitimário. Sendo assim, é importante sempre ter presente aquilo que os evangelistas destacam: as intervenções de Jesus, que são motivos de rupturas e divisões (Jo 7,34), como na cura de um cego de nascença (Jo 9) e muitos outros episódios, Ele não vem trazer paz a terra (Mt 10,34), no sentido da unanimidade que legitima a violência.

Jesus rompe com o sistema sacrificial, na base das culturas, pela oferta do Reino de Deus. Esse reino é recusado e a consequência dessa recusa é a Cruz. Girard destaca que essa recusa mostra que a humanidade sempre pôde escolher. Se o Reino de Deus tivesse sido acolhido, “não teria havido Cruz, teria havido a passagem desse mundo ao Reino de Deus, sem dificuldade. O homem é responsável pela infelicidade que vem dessa recusa do Reino [...] de uma incompreensão antropoteológica (*anthropo-théologique*)” (GIRARD, 2011g, p.123). Assim sendo, a Cruz é o ponto de encontro de todo saber divino e humano na defesa das vítimas e na extirpação do ciclo mimético de violência.

Logo, a Cruz de Cristo é a centralidade do labor contra toda dominação violenta; é um aspecto indispensável da fé, como estamos refletindo, no todo do mistério da Redenção. Para Girard, a centralidade da Cruz é a linha mestra dos escritos neotestamentários da Carta aos Romanos e aos Coríntios.²³⁹ A Cruz é conhecimento sobre Deus e sobre os seres humanos, as culturas e instituições, lembrando que o “triunfo da Cruz diz respeito a uma ínfima minoria; de maneira que, ainda que Satanás seja vencido cada vez que um indivíduo é salvo, seu poder permanece” (GIRARD, 2011g, p.155-156). Por consequência, o próprio ser humano continua sob a tentação de não reconhecer e aceitar a revelação da violência, sucumbindo a desordem satânica, expressa na falsidade de produzir vítimas.

É diante de uma constante recaída, no mecanismo vitimário, que se faz indispensável ter presente a dinâmica bíblica da vítima, ou seja, uma postura de questionamento ou de denúncia da violência. Para Girard, o “monoteísmo judeu desdiviniza as vítimas e desvitimiza a Deus. O cristianismo consiste em revitimizar a

²³⁹ Penso que São Paulo, em particular em Romanos e Coríntios, circula no “caracol mimético”. Tudo de que falamos constitui talvez uma exegese do que diz Paulo sobre a centralidade da Cruz (GIRARD, 2011g, p.153).

Deus” (2011g, p.191). Uma vez que entendemos que Jesus é Deus-vítima, e não vítima para Deus, nenhuma violência passará dissimulada sob nossos olhos. Mesmo que, como os seguidores de Jesus, sejamos contagiados pelo mimetismo violento, é possível a quebra da unanimidade na culpabilização das vítimas, conforme comprovam os relatos evangélicos da ressurreição de Jesus.

A Paixão é, ao mesmo tempo, a unanimidade contra o Cristo e a unanimidade que se desfaz, mas ela se desfaz por razões transcendentais, por razões religiosas. A filosofia e a ciência política já não têm nada que dizer sobre isso. É a razão divina que reconquista seu lugar (GIRARD, 2011g, p.190).

Sobre isso, Girard recorda Santo Agostinho, citando a expressão *victor, quia victima*, que significa: “vencedor, porque vítima”. Esta, por sua vez, remete, para o autor, à Cruz na qual vemos um sacrifício visível, que é um “Sacrifício que poria fim aos sacrifícios [...]” (GIRARD, 2011g, p.150). Um sacrifício colocar fim aos sacrifícios é na verdade um paradoxo, mas é desse paradoxo que os evangelhos tratam: a Ressurreição de Jesus, sua vitória na Cruz, pois é “ela [a ressurreição] que torna os discípulos capazes de dizer não à unanimidade [da violência]. *Ela desmistifica a unanimidade violenta que sempre se fez contra a vítima*” (GIRARD, 2011g, p.113, grifos nossos).

Desse modo, o empenho na desmistificação da unanimidade violenta e a consequente recusa da legitimação de qualquer mecanismo vitimário tornam todos os seres humanos, que assim agem, não-violentos e antisacrificiais e em amplo sentido, cristãos. Para Girard, “os que não são violentos podem ser considerados cristãos de modo implícito, como diriam os teólogos. Mas podem sê-lo [...] de modo explícito, pois [...] sua não violência está diretamente ligada à interpretação da Paixão” (2011g, p.150). Com isso o autor quer dizer que a ideia e a prática da não-violência são, por si só, cristãs.²⁴⁰

Buscando não perder de vista esta verdade, a não-violência, como uma marca cristã para todos os seres humanos, nas diversas culturas, remete-nos à questão

²⁴⁰ Já lhe falei sobre a leitura bizantina de *Édipo Rei*? Os bizantinos interpretavam a tragédia de Sófocles como uma Paixão. Eles viam Cristo em Édipo, viam a vítima inocente. No posfácio de uma nova edição de *Édipo Rei*, François Goyet lembrou que os bizantinos interpretavam toda a literatura antiga como Paixões. Encontramos na Idade Média essas leituras, e o rei é sempre a vítima inocente. [...] a Idade Média sente e faz perguntas mais profundas que nós, embora não possa exatamente conceitualizá-las (GIRARD, 2011g, p.150).

colocada por Raymund Schwager (1935-2004)²⁴¹, em “*Brauchen Wir einen Sündenbock* [Temos necessidade de um Bode Expiatório?]” (GIRARD, 2011g, p.77). Para este autor, o tema do bode expiatório ocupa um lugar central na Redenção, algo que os próprios evangelistas evidenciam, pois eles “representam Jesus como uma vítima condenada *sem razão*, graças a um contágio violento que oferece razões falsas, acusações falsas” (GIRARD, 2011g, p.77). Com efeito, Jesus não é apenas o bode expiatório, já presente nas Sagradas Escrituras, como no livro de Levítico, mas Ele é a vítima, do ontem e do hoje da história, aquele que, em qualquer lugar do planeta, é acusado, perseguido e sacrificado, dentro de um ciclo mimético de violência.²⁴²

Assim, para Girard, a culpa atribuída às vítimas nos mitos e a inocência delas na Bíblia, é algo real, porque essas vítimas aparecem como tal dentro do ciclo mimético de violência: “As vítimas são os bodes expiatórios designados unicamente pelo mimetismo violento. Elas são, pois, realmente inocentes” (GIRARD, 2011g, p. 82). Essa constatação é fundamental, pois a figura do bode expiatório é o resultado da unanimidade violenta. Nisso a tradição literária bíblica desempenha um papel

²⁴¹ Teólogo e sacerdote Jesuíta cujo pensamento foi profundamente influenciado, também, pela Teoria Mimética. Em inúmeras ocasiões, Girard expressou sua dívida para com Raymund Schwager, o jesuíta suíço que foi um dos seus principais comentadores teológicos, chegando a sugerir que Schwager é um dos poucos comentadores que não o deturparam. Schwager fez amplo uso da teoria mimética, especialmente em sua elaboração de uma “teologia dramática”, enquanto a avaliação que Girard faz do “sacrifício” se desenvolveu sob a influência de Schwager. Em suas três principais obras, Schwager usou a antropologia girardiana: (1) para tratar do tema da violência (de Deus) na Bíblia em *Must There Be Scapegoats?* (2) para lançar as bases de uma soteriologia sistemática (artigos reunidos em *Der wunderbare Tausch*); e (3) para elaborar uma interpretação dramática do ministério, da morte e da ressurreição de Jesus em *Jesus and the Drama of Salvation*. Sua conclusão em *Must There Be Scapegoats?* Concorda com a de Girard, segundo a qual, na Bíblia, Deus é progressivamente revelado como amoroso, não violento e que fica ao lado das vítimas inocentes. Schwager assenta sobre esse fundamento uma teoria da redenção: a reação não vingativa de Jesus livra os homens do mal e do ódio dos quais eles não podem livrar-se por si mesmos. O que se destaca na avaliação de Schwager é a necessidade de reinterpretar conceitos como “ira de Deus” e “sacrifício”, de modo que não imputem violência a Deus. As interpretações de temas soteriológicos de Schwager estão reunidas em *Der wunderbare Tausch*, enquanto em *Jesus and the Drama of Salvation*, como vimos, ele apresenta uma compreensão “dramática” do papel de Jesus em cinco atos. Sua soteriologia dramática representa a mais completa aplicação do conceito do mecanismo do bode expiatório de René Girard a questões cristológicas. Em um simpósio sobre “soteriologia dramática” em 1991, Schwager responde à questão “é necessário para uma doutrina dramática da redenção considerar no longo prazo a teoria do bode expiatório?” [...] “A teologia precisa de uma teoria religiosa da vítima que abarque todos os campos da ciência humana”, tal qual aquela fornecida por René Girard. Em outra ocasião, Girard compara seu próprio trabalho em *Coisas Ocultas* com as conclusões de *Must There Be Scapegoats?* (KIRWAN, 2015, p.198-200).

²⁴² A duplicidade da Bíblia é, nesse sentido, absolutamente significativa: Antigo Testamento e Evangelhos são textos que se leem reciprocamente, que fornecem aos seus leitores uma chave hermenêutica de caráter comparativo e evolutivo. O sacrifício (interrompido) de Isaac e a última ceia são rituais que se respondem e se explicam reciprocamente (GIRARD, 2011b, p.13-14).

fundamental e singular: inocentar a vítima e denunciar a violência.²⁴³ Por esta via, o conceito das vítimas expiatórias é essencial para uma tomada de consciência, a fim de que cada ser humano identifique seu papel persecutório, ou seja, admita a própria culpa na eleição de bodes expiatórios, o que significa, para Girard, conversão. Este é também o elemento-chave que encontramos nos escritos do Novo Testamento, sobretudo em Pedro e Paulo, dentre outros. Pedro²⁴⁴ antes da crucificação, após ter negado sua pertença ao grupo de Jesus, e “a de Paulo – que vem após a morte de Jesus: trata-se, nos dois casos, de um reconhecimento enquanto perseguidores. Pedro nega a Cristo, e Paulo persegue os primeiros cristãos” (GIRARD, 2011g, p.112).

É no entrelaçamento ou na conjunção deste conjunto de questões, apostas, princípios e compromissos que fazemos, a seguir, alusão a alguns comentadores do pensamento de Girard sobre a Cruz de Cristo e a denúncia da violência.

5.4 A CRUZ DE CRISTO COMO DENÚNCIA DA VIOLÊNCIA: INTÉRPRETES DO PENSAMENTO DE GIRARD

Conforme dissemos na introdução deste capítulo, trazemos aqui as contribuições de alguns comentadores dos escritos de René Girard, de modo especial, sobre a temática da Cruz e da Violência. Para tal finalidade, selecionamos tópicos específicos de obras de autores a fim de ampliar e aprofundar a compreensão do tema.

A valorização da Cruz de Cristo é discutida por Susin no seu artigo *Sacrificialismo e cristologia: a violência da cruz* (1991). O autor recorda o aspecto da ambiguidade da Cruz de Cristo, como símbolo da fé cristã. A Cruz de Cristo é na história um episódio de violência, pois ela foi um instrumento de execução pública, contudo, no aspecto teológico constituiu-se como sinal de Salvação. É assim que deve

²⁴³ No Cristianismo, Deus é vítima novamente. Ele é vítima divina. É, pois, normal que para o judaísmo e para o islã, o cristianismo apareça como uma regressão mitológica. Na verdade, não é nada disso, porque a vítima permanece inocente. Ao passo que no mito a vítima é sempre, de uma maneira ou de outra, culpada. É a partir disso que deve ser interpretado, a meu ver, o dogma da Encarnação; trata-se de mostrar que este não consiste em divinizar um homem. A Encarnação vem de Deus: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1,14) (GIRARD, 2011g, p.110).

²⁴⁴ O Espírito Santo, ou seja, o defensor das vítimas, age antes de tudo sobre Pedro e sobre os outros apóstolos para dizer-lhes que Jesus é inocente e que eles estão errados. [...] O que chamamos de conversão é fazer enfim a experiência do bode expiatório como experiência subjetiva do perseguidor (GIRARD, 2011g, p.115).

ser compreendida, uma vez que essa não pode reduzir-se apenas a um símbolo sacrificial. A Cruz, como “sinal do cristão”, ao ser desenraizada da história, perpetua de modo institucionalizado e virulento, no coração da existência cristã, o culto à vítima e a mística vitimista como vitória e como poder” (SUSIN, 1991, p. 241).

Para o teólogo Susin, a morte violenta de Jesus na Cruz é trinitária: Deus Pai não esteve apenas assistindo a uma imolação, mas participou do sofrimento da crucificação, pois Jesus veio ao mundo em nome Dele, para anunciar o Reino de Deus, que, rejeitado pelos seres humanos, levou Jesus a ser crucificado. “O Pai está do mesmo lado do Filho, participando da mesma sorte, do mesmo silêncio e da mesma renúncia” (1991, p.245). E o Espírito Santo é a força, o poder e a graça que manifesta aos discípulos que a morte violenta de Jesus não foi definitiva, pois Ele retorna (ressuscita), não para vingar-se, mas para anunciar que Deus não aceita a violência. Em vista disso, a Cruz de Cristo como expiação é “uma oferta de piedade como poder para um novo começo, para uma nova história, livre de violência” (SUSIN, 1991, p.246).

Evidenciamos, desse modo, o valor da ressurreição, do anúncio de Jesus vivo, e não morto: nisso consiste a rejeição ao efeito do sistema sacrificial. O sentido da mensagem da Cruz consiste não que a vítima (bode expiatório) foi morta, mas que ela continua viva sem, contudo, vingar-se, pelo contrário, para mostrar que o mecanismo sacrificial não funciona. Dessa maneira, Alison (2011, p. 133) assegura que: “Alguém que é atacado pode vir a retaliar e, portanto, contra-atacar, mas esse alguém [Jesus] que foi executado e morto não retornou para matar”. Nessa perspectiva, a ressurreição constitui o ponto de chegada de uma compreensão mais profunda da missão de Jesus – isto é, que a vida de Jesus junto aos seus seguidores tem pleno significado após a Cruz.

Como se vê, a irrupção da presença de Jesus na experiência da ressurreição²⁴⁵ é a manifestação da *inteligência vitimária*, que permitiu aos discípulos compreender os acontecimentos da vida, morte e ressurreição de Jesus, a partir de sua

²⁴⁵ Fica muito claro que, seja lá o que as testemunhas apostólicas estiveram descrevendo, foi algo que quebrou as categorias facilmente disponíveis ao discurso da época, algo completamente novo e inesperado e, além disso, algo que viram como definitivo e insuperável (ALISON, 2011, p. 131) [...] a ressurreição de Jesus foi, para eles, algo fundamentalmente “outro” (ALISON, 2011, p. 134) [...] Como irrupção do “fundamentalmente” outro, a presença de Jesus não é uma que pode ser encaixada ou reduzida como parte de nosso mundo, mas é, em si mesma, uma presença perturbadora do “outro” a nos guiar (ALISON, 2011, p.135).

perspectiva²⁴⁶. Como dito, é à luz da inteligência vitimária que “pode ser observado como Jesus compreendeu a si mesmo como vítima que se doa amorosamente no processo de fundação da nova Israel (as pessoas vivendo da vítima que se doa amorosamente, e não da sua exclusão)” (ALISON, 2011, p.103-104). De modo efetivo, Jesus ressuscitado não retribui à violência com violência. Como nos interroga o evangelista Lucas 24, 25-27: “Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse na Glória?”. Ele, pacificamente, interpretou todas as Escrituras de modo pacífico, misericordioso e esclarecedor. No relato da ressurreição, desaparece completamente o elemento de retribuição divina de Jesus contra seus inimigos. Trata-se de uma presença não-violenta, porque:

A ressurreição de Jesus não é revelada como vingança escatológica, mas como perdão escatológico. Ela não visa prejudicar os perseguidores, mas promover uma reconciliação. [...] Isso permitiu o desfazimento definitivo do arcabouço mitológico sobre Deus. Ele, completamente fora da reciprocidade humana, é a vítima humana. O Pai é a origem da autodoação da vítima humana (ALISON, 2011, p.169 grifos nossos).

Essa citação evidencia que Jesus, na sua vida, morte e ressurreição revela aos seus seguidores o aprisionamento do conhecimento humano no autoengano da “constituição de nossa consciência moldada pela estrutura do conflito e as técnicas de sobrevivência por meio da exclusão do outro” (ALISON, 2011, p.144). Na mensagem de Jesus, em sentido geral, são oferecidos meios de como romper com o ciclo de retaliação violenta nas relações humanas, que constitui um sinal claro do Reino de Deus, o qual não é violento, nem vingativo.²⁴⁷ E, para concretizar a presença do Reino, ele mesmo, Jesus, faz doação de sua própria vida (Jo 10,18).

A doação de Jesus, que rompe com os ciclos de violência, muitas vezes, está ausente na dinâmica das estruturas eclesiais e sociais. A diversidade de tradições dentro do cristianismo faz com que a práxis das instituições seja mais a preservação da doutrina, da liturgia, de seus domínios religiosos tradicionais e culturais e aos seus mecanismos de violência, reproduzindo, assim, estruturas de exclusão. Destarte, o

²⁴⁶ Enfim, puderam ver a vida de Jesus do ponto de vista de Jesus, ou seja, foram capazes de contar a história do linchamento a partir do ponto de vista da própria compreensão da vítima sobre todo o processo, compreendendo todas as fases que precederam, guiaram e desembocaram no linchamento (ALISON, 2011, p.143).

²⁴⁷ Ali onde Satanás e seus poderes põe fim à violência de forma igualmente violenta, o Reino de Deus põe fim à violência de forma pacífica. Nas palavras de Girard: “O Reino de Deus significa a eliminação completa e definitiva de todas as formas de vingança nas relações entre os homens” (ANDRADE, 2011, p. 271).

princípio fundamental da Cruz de Cristo, sua doação para a denúncia da violência continua sendo o principal motivo de conversão para todos os cristãos.

É sobre a doação de Cristo que o Antigo Testamento já indicava que a violência não faz parte de Deus.²⁴⁸ Ele, ao contrário, é amor. O Deus de amor é a revelação trazida por Jesus, ao desmascarar o mecanismo vitimário na Cruz de Cristo. Nisso “descobrimos que nossa percepção de Deus estivera até o momento distorcida por nossa própria cumplicidade na violência, [...] não reconhecida e transferida ou projetada em Deus” (ALISON, 2011, p.147).

O Evangelista Marcos, na paixão de Jesus, evidencia a cumplicidade humana da violência projetada sobre Deus, “primeiro uma coletividade recebe abertamente um indivíduo, mas, de repente, precipita-se sobre ele e executa-o” (ANDRADE, 2011, p.264). A partir de suas reflexões sobre Jesus, Andrade afirma que são atribuídas homenagens presentes nos ritos sacrificiais, como a coroa de espinhos no caso, e “mantém-se a assimilação de vitimação e monarquia (‘rei dos judeus’), a procissão, a execução fora dos limites da cidade para evitar a contaminação e a impureza etc.” (ANDRADE, 2011, p. 265). Mas, aqui, a repetição de uma estrutura sacrificial é diferenciada na sua essência pelo caráter de doação e de entrega de Jesus²⁴⁹ para a morte na Cruz, por sua decisão dentro de sua missão trinitária.

A partir desse horizonte, Andrade mostra que a vinda de Jesus no mundo teve como objetivo colocar fim aos sacrifícios, no entanto, esse aspecto não foi compreendido, sendo que o próprio Jesus foi sacrificado. Segundo Andrade, esse aspecto constitui um dos pontos essenciais da análise teológica girardiana. Para esse autor, “[...] a mensagem de Jesus conseguiu um efeito em seus seguidores, de forma que a escrita dos Evangelhos é feita da perspectiva da vítima” (ANDRADE, 2011, p. 273). O sacrifício de Jesus, na Cruz, é sinal de uma entrega, o que significa que não é necessário repetir o ciclo mimético de violência, eliminando a repetição sacrificial. A Cruz é sinal para que a humanidade não use da violência para resolver seus problemas. De tal modo, a Cruz de Cristo apresenta-se para a humanidade como sinal de não-violência. A violência em nossos dias não é mais a solução, mas sim escândalo, ou seja, pedra de tropeço, “dado que, graças à Cruz, é impossível retornar

²⁴⁸ É por esse motivo que toda a narrativa dos Evangelhos gravita em torno da paixão, em direção à qual eles organizaram seus relatos (ALISON, 2011, p.142-143).

²⁴⁹ A violência em torno dele cresce a tal ponto, que, para evitar morrer, ele teria de recorrer à violência. Entre morrer e participar da violência, Jesus prefere a primeira opção. É neste sentido, e não em outro, que a morte de Jesus é uma ‘entrega’ (ANDRADE, 2011, p. 273).

às resoluções sacrificiais para evitar os tropeços, a humanidade deve seguir uma mensagem de amor” (ANDRADE, 2011, p. 296).

É ainda mais significativo quando pensamos que a revelação da violência fundadora da cultura significa o advento do Reino de Deus que não é fundado sobre a violência, mas sobre a rejeição de praticá-la.²⁵⁰ Assim sendo, a humanidade é convidada a aceitar o Reino, para não se dissolver na violência, uma vez que “pode haver guerras em escala planetária, mas também há movimentos globais para o socorro de vítimas, e para cada homem disposto a empregar as armas nucleares existem dez que desejam que nunca sejam usadas” (ANDRADE, 2011, p. 283).

É importante destacar que, hoje, muito próximo de nós, na mesma proporção, a crise sanitária mundial, do SARS-CoV-2, que contagiou e abreviou milhões de vidas e também envolveu quase a totalidade da humanidade, revelou, em muitos lugares, do mundo ações fundamentais de cuidado, de tomada de consciência com a saúde e a dignidade humana, de empenho abnegado dos profissionais da saúde e das equipes de pesquisadores que se dedicaram na produção de vacinas. E mais, o próprio contexto pandêmico despertou muitas sociedades a rever sua forma de organização econômica, política, social e sanitária. Do próprio contexto que proporcionou muitas violências, foi lá também onde houve esforço de pensar organicamente formas de solidariedade entre os seres humanos. Sabe-se que ainda perdura a violência em nossas sociedades, mas contra essa violência as vítimas insurgem-se.²⁵¹

A partir dessas reflexões, pode-se dizer inclusive que a renúncia da necessidade de bodes expiatórios, de vítimas, é base para a gênese da investigação científica, que toma essa investigação como os primeiros e fundamentais esforços de se compreender a realidade, a partir da observação da natureza, da busca de compreensão do funcionamento corpo humano, do estudo das doenças e tudo aquilo que vai dar origem a ciência moderna. De outro modo, persistem ainda os bodes expiatórios, pois hoje ainda assistimos aos sacrifícios de vidas privadas de seus direitos básicos. Entendemos que o consumismo é, na perspectiva girardiana, o

²⁵⁰ Girard sugeriu que nossa história é uma revelação crescente de que a violência tem origem humana e não divina, o que nos leva a um apocalipse peculiarmente moderno: escolher entre uma paz absolutamente desprovida de violência ou uma violência sem fim (JOHNSEN, 2011, p.21).

²⁵¹ A partir de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard propôs a hipótese de que o agente dominante na cultura ocidental para a desconstrução da prática sacrificial, incluindo as práticas violentas do cristianismo sacrificial, são os próprios evangelhos. A boa-nova solapa, ao longo do tempo, a mitologia disfarçadamente violenta do cristianismo histórico, e até a própria leitura sacrificial da Paixão mesma, por meio da singularidade absoluta de vítima inocente (JOHNSEN, 2011, p.183).

fomento à rivalidade mimética, o instrumento de produção de vítimas, pois escraviza muitos para gastar seu tempo na produção, privando-os, muitas vezes, do fruto do próprio trabalho.

Vale ressaltar que um dos fundamentos da ciência, para Girard, é defender as vítimas na ótica dos Evangelhos. E por isso ele defende que abandono da necessidade de perseguição e eleição de bodes expiatórios, culpando-os pelos fatos incompreensíveis, como no caso das pestes e de outros fenômenos da natureza, possibilita a abertura da investigação científica. É isso que Ele sugere no livro *O bode expiatório* (1982): “Em o *Bode Expiatório*, Girard dava a impressão de sugerir que, praticamente, a ciência nasceu com o judeo-cristianismo” (ANDRADE, 2011, p.447).

Essa afirmação pontual sobre a origem da ciência será revista por Girard em outra obra sua: “Em *Quando começarem a acontecer essas coisas* (1994). Nessa obra, o autor modera um pouco seu ponto de vista: adverte que outras civilizações antigas, especialmente os gregos, também contribuíram para a formação do pensamento científico” (ANDRADE, 2011, p.447). Contudo, há algo fundamental nessa percepção girardiana: a ciência só é possível como desencanto do mundo, com sua desmistificação, de maneira que se possa perguntar e questionar.

Dessa maneira, o abandono da culpabilização da vítima é uma das marcas importantes da relação dos seguidores de Jesus com ele. Após sua crucificação, vemos sim a experiência da tristeza e decepção pelo suposto “fim” de Jesus na Cruz, mas não atribuição de culpa. Outro dado importante na relação Cruz e Ressurreição é o tempo de *três dias*.²⁵² Jesus não ressuscita de imediato, como é a característica de relatos míticos em que deuses morrem e logo retornam, significando a imediata restauração de uma ordem social. “A ressurreição de Jesus sucede três dias depois de sua morte. Isso é importante para sua interpretação, pois supõe que sua morte não gera os efeitos imediatos da paz social” (ANDRADE, 2011, p.467).

O espaço de tempo, representado pelos três dias, reforça a ideia de que a morte de Jesus na Cruz e sua ressurreição não correspondem a mesma coisa que as descrições mitológicas pagãs, centradas na divindade dos vitimadores, mas das vítimas, e o que é destacado nos relatos da crucificação e ressurreição é que Jesus é

²⁵² O fato de que ressuscite ao terceiro dia, e não imediatamente depois de morrer, supõe que seja divino, não porque sua morte contribua para a paz social, mas porque sua ressurreição vence os poderes sustentados no mecanismo da vítima propiciatória. Jesus é divino não porque sua morte propicia paz social, mas pelo contrário: porque sua morte *coloca a descoberto* o funcionamento dos mecanismos de vitimização (ANDRADE, 2011, p.467).

a vítima, do ponto de vista dela.²⁵³ Recordemos que, ao “longo do Antigo Testamento, Deus defende as vítimas e simpatiza com elas. No Novo Testamento, Deus já não se limitará a defendê-las; agora, Ele mesmo será uma vítima” (ANDRADE, 2011, p.468). Nesse sentido, “podemos compreender como Girard entende o dogma da Encarnação. Jesus é o Deus ressuscitado das vítimas, enquanto as divindades pagãs são os deuses ressuscitados dos vitimários” (ANDRADE, 2011, p.468).

Desse modo, em Cristo, há uma nova realidade em que as pessoas, nas suas relações sociais, e os sistemas culturais não mais necessitam da violência para existir, pois o mundo, como a “criação” de Deus, em Cristo renova-se. A ideia de nova criação é fundamental na teologia paulina²⁵⁴. “Paulo apresenta a morte de Cristo como a revelação de dois sistemas: da velha e da nova criação [...] Toda linha de argumentação se desdobra a partir dessa fé na morte de Cristo como a fundação do novo sistema de Justiça de Deus” (HAMERTON-KELLY, 2012, p. 180).

Para esse autor, a Cruz é a revelação da violência estrutural e sagrada, sobre a qual mesmo a tradição Israelita agia, a partir da compreensão da Lei dada no Antigo Testamento.²⁵⁵ “Dessa forma, Cristo é a realização da Lei, pois a fé baseada na Cruz é a confiança em Deus pela renúncia à mimesis de apropriação que a proibição originalmente pretendia” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.276). Diante disso, a fé em Cristo²⁵⁶ é fundamentalmente a conversão, no sentido de renúncia incondicional à violência; a fé cristã, imperativamente, é amor. E “a teoria mimética nos fornece uma fenomenologia precisa da fé, da esperança e do amor [...]. *O amor é a boa mimesis*

²⁵³ “A ressurreição é um fato objetivo. Apesar de ser visível ou compreensível apenas para aqueles que se converteram ou estão em processo de conversão, como Tomé, isso não significa (...) que não seja um fato objetivo”. [...] Jesus pode ter sido vencido como vítima, mas só a curto prazo. A longo prazo, a Cruz revela as origens culturais e as representa adequadamente, impossibilitando a continuidade da distorção mitológica, os poderes e principados foram finalmente vencidos pela vindicação da vítima propiciatória. [...] É verdade que Cristo morre e é vencido pelos poderes. Mas, sustentando a inocência da vítima, o conhecimento que se depreende da Cruz revela o funcionamento e a origem desses poderes, desarmando-os, tal como proclamado por São Paulo em Colossenses 2, 14-15 (ANDRADE, 2011, p.470).

²⁵⁴ A morte de Cristo foi para Paulo uma epifania da violência sagrada. Como resultado dessa experiência, temos a sua conversão. Paulo percebeu que o tipo de observância religiosa que adotara até então estava a serviço do Sagrado primitivo, dentro de um sistema de violência sagrada. [...] Em Paulo, o principal meio de interpretação [da Lei] é a Cruz de Cristo (HAMERTON-KELLY, 2012, p.125).

²⁵⁵ Embora a crucificação realmente tenha sido conduzida pelos romanos, Paulo a viu como desdobramento da Lei Mosaica em seu aspecto de instrumento do Sagrado Primitivo a operar em seu aspecto sacrificial (HAMERTON-KELLY, 2012, p.125). Paulo conecta a morte de Cristo à tradição de violência Sagrada (HAMERTON-KELLY, 2012, p.144).

²⁵⁶ A graça vem à medida que a Cruz de Cristo expõe a deformação em nosso desejo, tornando possível o ato de fé (HAMERTON-KELLY, 2012, p. 292).

da cocriação em Deus (Gn 1,28), estruturada como um triângulo cuja base tem seu ápice no divino” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.288, grifos nossos).

Esses aspectos emergiram no relato da Criação quando “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança’” (Gn 1,26a). Ser imagem de Deus significa que somos parecidos com Deus. Cada pessoa reflete um pouco das características de Deus e reflete a presença de Cristo em cada ser humano pois ser imagem de Deus é “estar em relacionamento mimético do tipo descrito por Paulo quando ele diz que o Cristo nele vive e ele no Cristo (Gl 2,20), ou que ele imita o Cristo (1Cor 11,1)” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.292). E o Cristo a ser imitado é aquele que foi humilhado na Cruz, que sofreu a expiação e foi também um bode expiatório.²⁵⁷ Cristo é Cruz, e os seguidores de Jesus, a Igreja em amplo sentido, apenas podem organizar-se sobre o amor (ágape) de Jesus manifestado plenamente na crucificação:

A Igreja como uma estrutura de ágape baseada na imitação do Cristo crucificado. O crucificado é o conteúdo substantivo do ágape divino na medida em que se situa no vértice superior do triângulo do desejo. A partir desse ponto, o desejo cristão deve imitar o modelo divino e agir em imitação a Cristo. Isso tem consequências para a natureza do ministério apostólico, da comunidade cristã, e para o comportamento cristão (HAMERTON-KELLY, 2012, p.300, grifos nossos).

A centralidade do serviço ministerial do anúncio da Palavra e dos sacramentos, na comunidade de fé, superam os ritos sacrificiais, pois, a partir da morte e ressurreição de Jesus, não há mais necessidade de sacrifício. Assim, os ritos que ainda permanecem na prática da fé cristã não são mais sacrificiais, mas sim ritos *fraternais*, pois não dissimulam mais a violência, mas a denunciam e superam, chamam para fraternidade e não para o conflito e a vingança.

Uma vez que os ritos sacramentais não estão centrados no sacrifício, mas sim na vítima, eles “são os ritos que excluem a rivalidade mimética já que sua natureza essencial é a identificação com a vítima” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.310). Isto fica evidente no sacramento da Eucaristia²⁵⁸, que é uma celebração em torno da vítima,

²⁵⁷ Na segunda lista (2Cor 6,4-10), o tema do bode expiatório está intimamente ligado à imitação do paradigma da humilhação de Cristo como descrita em 2 Coríntios 8,9, “Com efeito, conheceis a generosidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com sua pobreza” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.307).

²⁵⁸ Conforme os acontecimentos da Semana Santa se desdobram e Jesus se torna mais isolado, ele ainda persiste em “ordenar” o amor incondicional de Deus através de gestos como a instituição da Eucaristia na última Ceia, e finalmente ao morrer na cruz, sem nunca clamar por vingança sobre seus inimigos, ele morre como um “bode expiatório” (KIRWAN,2015, p.154).

da morte de Jesus Cristo (1 Cor 11,26), não em torno do rito sacrificial. Segundo Girard, é o contrário das religiões arcaicas, pois na Cruz o sacrifício está em função da vítima, e não ela em função do sacrifício. Uma vez que na Cruz de Cristo a vítima imolada, o Cordeiro de Deus torna-se o centro da religião cristã, por isso ela pode ser também chamada a “religião da cruz”, ou seja, o ato sacrificial, que é a crucificação de Jesus, fez perpetuar a Ele e sua mensagem, e não a necessidade de continuar a imolar vítimas.

Sendo assim, a Eucaristia tem por símbolo o altar, mas num sentido metafórico. A teologia paulina, ao “usar essa metáfora [...] do altar, Paulo não está interpretando a morte de Cristo como um sacrifício, mas meramente usando a metáfora para salientar a solidariedade da comunidade” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.310). O que importa não é o altar, mas o estar ao redor dele em reconhecimento à inocência da vítima, o Cristo, e imitando a sua vida, na qual há recusa integral da violência. Essa recusa confirma a *irmandade*, e não a rivalidade entre os seres humanos²⁵⁹: “A morte de Cristo os une em irmandade fraterna (em ágape); ‘Ninguém procure satisfazer os próprios interesses, mas os do próximo’ (1Cor 10,24)” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.310).

É importante ressaltar que o rito batismal, como ingresso na comunidade cristã, também constitui identificação com a vítima: Jesus crucificado. O batismo é Cocrucificação com Cristo, na sua morte e ressurreição (Rm 6,5-8). “A passagem do império do mundo para a vida na igreja imita a passagem da presente era da violência sagrada para o futuro escatológico de amor fraternal” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.137). Assim, o batismo, como rito fraternal que inicia a pessoa a vida na comunidade cristã, segundo a compreensão de René Girard, faz com a pessoa identifique-se com a morte de Cristo, a vítima inocente, e, ao “sofrer e morrer” com Cristo, faz também denúncia de toda violência, que subjacente às estruturas culturais atenta contra a vida de cada ser humano.

Compreende-se, desse modo, que a Cruz denuncia a violência, por desconstruir o mecanismo sacrificial. Aquilo que deve ser destacado é o significado histórico da crucificação. Assim, partindo dele, é possível afastar a ideia de sacrifícios

²⁵⁹ Portanto, o argumento de Paulo contra a rivalidade se baseia, fundamentalmente, no significado da Cruz. Existe apenas uma vítima crucificada e, portanto, só pode haver uma comunidade (1Cor 1,13;3,11) (1Cor 10,17) (HAMERTON-KELLY, 2012, p.310).

no sentido primitivo. A história da Cruz de Cristo é “a morte vergonhosa de um jovem inocente por meio de um ato de violência por parte da ordem estabelecida” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.121). Na Cruz de Cristo, fica desconstruída qualquer legitimação de violência sagrada, porque a violência perde seu lugar para a vítima, e a crucificação é sinal claro de violência, não de oferenda apaziguadora a uma divindade. A crucificação pode até ser interpretada como tal, mas não é violência sagrada, visto que ela é “símbolo da violência contra uma vítima, e a teologia cristã tornou a interpretação da Cruz uma tarefa central” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.48).

A tarefa da teologia, de refletir sobre a Cruz, passa fundamentalmente pela leitura girardiana do Novo Testamento, onde Deus é mostrado claramente distinto da violência. Ele é, sim, amor e ausência de vingança, pois esta pertence a nós, e não a Deus. Isto é o que revela a Cruz: “a vingança é violência humana que finalmente irrompe contra Deus, e no momento da Cruz é revelada [...] e possamos então assumir uma responsabilidade racional por nossa violência” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.268). E essa responsabilidade, cuja razão exerce um papel fundamental, pode ser percebida novamente nos escritos de Paulo (2 Cor 5,14), nos quais o apóstolo afirma que um, Jesus, morreu representando a todos nós, e logo todos morremos também. Sendo assim, “todos são, agora, vítimas, e se todos são vítimas, então ninguém precisa ser vitimizado” (HAMERTON-KELLY, 2012, p.136). Por isso, não será mais necessário vitimizar ninguém porque a Paixão de Cristo, na mesma estrutura do mecanismo sacrificial²⁶⁰, revelou a violência fundadora das culturas, pelas instituições judaicas.

Com efeito, a revelação das raízes violentas da cultura ocorre plenamente nos relatos da Paixão de Jesus. Como já vimos, Girard aborda outros temas do Novo Testamento, tendo como base de sua teoria os ensinamentos de Jesus e sua crítica à religião judaica, recordando com essa postura o profetismo bíblico. Kirwan (2015, p. 128), ao ler os textos dos Evangelhos sob perspectiva da análise mimética, afirma que “a ‘estratégia’ de Jesus, enquanto embaixador de um Pai amoroso e não violento, é

²⁶⁰ Como nota Kirwan, a estrutura ternária da antropologia mimética: crise mimética – expulsão – transcendência, é exatamente a da Paixão de Cristo. Há, porém, uma diferença fundamental entre os mitos e os Evangelhos, já que por trás dessas semelhanças estruturais, é a interpretação que difere. [...] Só os Evangelhos (e algumas páginas do Primeiro Testamento também) apresentam os que padecem a violência mimética como inocentes e injustamente assassinados, ou seja, como bodes expiatórios de forma explícita (KIRWAN, 2015, p. 24-25).

expor e tornar ineficaz o processo do bode expiatório, para que o verdadeiro Deus possa ser conhecido” (grifos nossos).

Para que o conhecimento do verdadeiro Deus ocorra, podemos, em sentido pedagógico, ver, nos relatos da Paixão de Jesus, um drama²⁶¹, que faz desenrolar uma cena peculiar de uma crise mimética, seguida pela imolação da vítima expiatória, que não tem os efeitos religiosos esperados. Jesus é exaltado, a ressurreição tira-o do efeito catártico da violência unânime. Assim, podemos perceber, no Evangelho de João, que “o momento da execução de Jesus é também o momento de sua exaltação. Somos chamados a ver a verdadeira face de Deus no bode expiatório ou Cordeiro de Deus, e não a face de uma divindade perseguidora” (KIRWAN, 2015, p.129).

Para Girard, os relatos da Paixão de Cristo, nos Evangelhos, são a centralidade do Novo Testamento, pois, na perspectiva dos ciclos miméticos de violência, há o bode expiatório, perseguido sob a injustiça do mecanismo sacrificial. Mas o termo específico, para a vítima Jesus, não é bode expiatório, é “Cordeiro de Deus”, ou seja, “é somente como o Cordeiro de Deus que a verdadeira face de Deus pode ser apreendida no mundo – no exato momento de sua expulsão (KIRWAN, 2015, p.159). E a história deste Cordeiro de Deus é a Paixão, para a qual temos a contribuição de:

Raymund Schwager, um dos colaboradores teológicos mais importantes de Girard, cujo *Jesus im Heilsdrama* [Jesus e o Drama da Salvação] estabelece uma apresentação do papel de Jesus em cinco atos, por assim dizer: o Ato I abre com o oferecimento de Jesus de perdão divino incondicional e salvação de Israel; o Ato II inclui tanto a resposta pública negativa ao chamado de Jesus ao arrependimento, como a reação de Jesus à rejeição geral de sua mensagem. Este segundo ato apresenta a crise, levando ao fundamental *Ato III, que é uma apresentação e interpretação da crucificação*. [...] Ato IV [...] a *ressurreição* como o julgamento decisivo do Pai Celestial. [...] Ato V do esquema dramático de Raymund Schwager trata da descida do Espírito Santo em Pentecostes e da nova reunião da Igreja (KIRWAN, 2015, p.152. 154-155, grifos nossos).

A partir da interpretação da crucificação do Evangelho de João, é importante lembrar que a hora da morte de Jesus é o momento de sua revelação plena, porque é quando acontece a expulsão da violência sacralizada. “Isso ocorre também no Evangelho de Marcos, quando o centurião declara que Jesus é o Filho de Deus, mesmo que tenha morrido na Cruz. É precisamente no momento da expulsão, e

²⁶¹ Girard apresenta as Escrituras Hebraicas e os Evangelhos a oferecer uma crítica e uma condenação ao bode expiatório e à religião sacrificial, não sua aprovação; uma crítica para que o verdadeiro Deus seja conhecido. Esse é o drama da Paixão de Cristo, que opera uma “conversão” da humanidade religiosa e da própria religião (KIRWAN, 2015, p. 16-17).

somente aí, que Deus é revelado” (KIRWAN, 2015, p.159). Para Kirwan (2015), a teologia presente nas reflexões girardiana é joanina e, ao fundamentar em João sua análise da Paixão de Jesus, Girard produz um “antídoto” para a mentira romântica (desejo autônomo e independente) e mais ainda para a negação definitiva de Deus, ou a sua morte, conforme a filosofia nietzschiana.²⁶²

Na perspectiva da revelação e denúncia dos mecanismos de vitimização, a ressurreição de Jesus é a manifestação de Deus como resposta negativa às oferendas sacrificiais violentas e como resposta positiva ao novo relacionamento com Deus, que nem mais religioso é, no sentido das religiões arcaicas. Pode-se afirmar, então, que:

Para Schwager, a ressurreição engloba duas coisas: primeiro, um julgamento divino em favor do Jesus crucificado; segundo, um surpreendente avanço para um novo e inesperado estágio da autorrevelação de Deus. O que Deus faz, ao levantar Jesus dos mortos, é um contraste completamente inesperado às ações esperadas do dono na parábola da vinha (KIRWAN, 2015, p.154-155).

Consideramos até aqui que a Cruz de Cristo é o ponto central da narrativa da Paixão, ou seja, é o meio pelo qual a vítima inocente (Jesus) revela quem é Deus e Ele é aquele que não se vinga, eliminando, portanto, a repetição sacrificial sangrenta. A seguir, avançamos com a apresentação de outros autores que discutem o tema A paixão do Reino na ótica da Paixão na Cruz, mas não estão ligados diretamente ao pensamento de Girard.

5.4.1 A paixão do Reino conduz à Paixão na Cruz

Como referido anteriormente sobre a Paixão, os autores Borg e Crossan (2006) enfatizam que o Reino de Deus é a primeira “Paixão” de Jesus. Os evangelhos mostram que Jesus procurava, por meio de palavras e atitudes, tornar concreta (encarnada) nas relações humanas a presença de Deus em justiça e amor. E essa “Paixão do Reino” conduz à Paixão na Cruz, tecnicamente permitida pela ação de Pilatos (a justiça das instituições). Portanto, antes “de Jesus, depois de Jesus, e –

²⁶² Muito do que Girard escreveu está relacionado com as ideias de três autores: Hegel, Friedrich Nietzsche e mais crucialmente Sigmund Freud. [...] e o endosso da revelação cristã por parte de Girard é precisamente a aceitação do desafio de Nietzsche, “Dioniso versus o ‘Crucificado’” – exceto pelo fato de Nietzsche optar por Dioniso, enquanto Girard escolhe o Crucificado (KIRWAN, 2015, p.38-39).

para os cristãos – arquetipicamente em Jesus, os que vivem para a justiça sem violência morrem frequentemente como vítimas da injustiça violenta” (BORG; CROSSAN, 2006, p.8).

Marcos, em seu evangelho, destaca o sentido de substituição sacrificial (da vítima substituta) pelos pecados da humanidade, todavia, não deixa evidente o caráter expiatório da crucificação. O sacrifício substituto não é destacado na redação de Marcos. Nas três vezes que o texto prevê a morte de Jesus, “na parte central de Marcos não dizem que Jesus deve ir a Jerusalém para morrer pelos pecados do mundo. Pelo contrário, elas se referem a Jerusalém como o local de execução por parte das autoridades” (BORG; CROSSAN, 2006, p.189). Entretanto, analisando o texto, encontramos uma referência ao sentido substitutivo do sacrifício e aparece quando Jesus está falando aos seus sobre o significado de ser discípulo dele: “Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em *resgate* de muitos” (Mc 10,45, grifo nosso).

O termo *resgate* utilizado por Marcos não possui o sentido de pagamento ou reparação pelos pecados, - se assim fosse atribuiria um sentido sacrificial à morte de Jesus; mas o termo grego traduzido por *resgate* “(*lutron*) [...] se refere a um pagamento feito para libertar cativos (frequentemente do cativo em guerra) ou escravos (frequentemente da escravidão resultante de dívida). *Um lutron é um meio de libertação do cativo*” (BORG; CROSSAN, 2006, p.190, grifos nossos). Assim sendo, a crucificação de Jesus é mais do que propriamente uma reparação, no sentido de satisfazer uma dívida com alguém, mas, sim, resgatar, libertar de algo que aprisiona.²⁶³

Logo, ao afirmar que “Jesus deu ‘sua vida como *resgate* de muitos’ significa que ele deu a vida como um meio de libertação do cativo. O contexto da passagem em Marcos sustenta esta leitura” (BORG; CROSSAN, 2006, p.190). E este sentido libertador do *resgate* fica mais claro, em Marcos, quando verificamos o sentido dos versículos anteriores a 10,45: “Chamando-os, Jesus lhes disse: ‘Sabeis que aqueles

²⁶³ Em Apocalipse 1,5, o sangue de Cristo “liberta” (*luein*). O emprego do verbo nesse sentido é único no Novo Testamento. Mas da mesma raiz provém o verbo *lutrein*, “pagar um resgate”, “libertar” (Lc 24,21: “libertar Israel”; Tt 2,14: “a fim de nos resgatar”; 1 Pe 1,9: “ao receber como preço da fé”); igualmente *lutron*, “resgate” (Mc 10,45/Mt 20,28), *lutrôsis*, “redenção”, “remissão” (Lc 1,68; 2,38; Hb 9,12 uma “libertação” obtida “pelo sangue de Jesus”). O emprego original do verbo *luein* nessa passagem explica talvez por que outros manuscritos leem “lavar” (*louein*). Aproxima-se, então, de João 13,10 (dimensão escatológica e cristológica) e igualmente de Hebreus 10,22 (batismo) (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.109).

que vemos governar as nações as dominam, e os seus grandes tiranos as tiranizam. Entre vós não será assim: ao contrário, aquele que dentre vós quiser ser grande, seja vosso servidor” (Mc 10,42-43).

Nessa reflexão, destaca-se o agir *livre* do poder e da tirania, sobre a qual podemos tranquilamente afirmar que na base dessa ação está a violência. Portanto, o seguidor de Jesus não pode ser tirânico, pois tiranos não servem, são servidos utilizando-se do poder, que se sustenta na violência. Jesus deu sua vida²⁶⁴ como um *lutron* “um meio de libertação – para muitos’. E este é um caminho que devia ser *imitado*” (BORG; CROSSAN, 2006, p.190, grifo nosso).

Posto isso, afirmamos que a Cruz de Cristo, apesar de ser um símbolo de derrota, é sinal de libertação, pois o sangue de Jesus, retomando um aspecto sacrificial, “purifica” a vida daqueles que nele creem. Sobre isso, o livro do Apocalipse recorda-nos: “Estes são os que vêm da grande tribulação: lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro” (Ap 7,14b). Aqueles que vêm da grande tribulação são os perseguidos e mortos por causa da fé em Jesus, mas não por isso foram derrotados. Eles venceram pelo confronto com as violências sistêmicas, no contexto específico do Apocalipse, o império romano.²⁶⁵

Para Causse, Cuvillier e Wénin (2019, p. 111), João interpela a “comunidade crente de não sucumbir à sedução do discurso imperial cuja violência não é, então, somente ou mesmo prioritariamente física, mas igualmente ideológica”. Por conseguinte, podemos perceber que, na escrita do Apocalipse, há uma denúncia da violência imperial como sistema que pretende sustentar a existência humana pelo plano político, cultural e econômico, reprimindo pela violência os que se recusam a dobrar-se as suas regras. Assim, a idolatria era uma forma de violência que pretendia o domínio sobre os povos.²⁶⁶

²⁶⁴ Marcos entende a morte de Jesus como resultado do julgamento feito pelas autoridades e o templo. Os “sumos sacerdotes, os anciãos e os escribas” o mataram, assim como Jesus disse que aconteceria. O julgamento é indicado pelo fato de que, quando Jesus morre, a escuridão baixa sobre a cidade e a Terra, e a grande cortina do templo é rasgada ao meio. E um centurião romano pronuncia o julgamento contra seu próprio império, que acabou de matar Jesus “Realmente este homem – e não o imperador – é Filho de Deus” (BORG; CROSSAN, 2006, p.191).

²⁶⁵ Constata-se uma inversão interessante: a violência sofrida por Jesus pela crucificação é, de alguma maneira, revertida. Com efeito, a derrota humilhante que constituía a execução da Cruz foi transformada em sacrifício portador de vida e ocultadora de uma capacidade paradoxal de vencer (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.110).

²⁶⁶ O poder imperial é denunciado como sistema que pretende reger a totalidade da existência humana pelo plano político, cultural e econômico, reprimindo pela violência os que se recusam a dobrar-se as suas regras. A idolatria é uma forma de violência: a violência imperial não é, portanto, somente física. Ela é também violenta por sua pretensão totalitária. [...] João de Patmos engaja-se, assim, em um

Mas a violência legal, política e judiciária e também outras formas de violência não são apenas condensadas no Apocalipse, pois elas estão presentes em outros textos bíblicos: “Rm 3,25; 8,32; Fl 2,8; Gl 3,1; 3,13; 6,14; 1Cor 1,18-19.23; 2,2” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.118-119).

Lendo os textos bíblicos, a primeira impressão que se tem da Cruz de Cristo é que essa seja uma derrota, todavia, ela não constitui uma derrota, porque a interpretação da crucificação dá-se pela fé. Quem perde são aqueles que pensam ter vencido: o sistema cultural, a religião institucional, a lei romana e judaica, mas estes apenas confirmaram sua dependência da violência. Jesus não depende de violência, por isso não teme sofrê-la.

Neste sentido, “a vítima é inocente, e, melhor dizendo, a vítima é vitoriosa, o humilhado é glorificado, o fraco é forte, forte por uma força paradoxal, diferente da força física e brutal fonte de violência” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.120). A força física e legal perde lugar para a força da vítima inocente, porque ela não está no ciclo mimético da violência. Jesus vítima não a repete e, por isso, a derrota. “A violência mortal da Cruz volta-se contra ela pela vontade de Deus de ressuscitar Cristo. O combate a travar contra a violência do inimigo é a ressurreição que lhe fixa o início: Deus ‘elevou’ Jesus dentre os mortos” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.120).

Em razão disso, podemos afirmar que a morte de Jesus na Cruz é o ocaso de toda retribuição violenta, base dos ciclos e mecanismos de violência. Mateus indica-nos bem as evidências da recusa de Jesus de retribuição violenta, “primeiro, em Getsêmani (Mt 26, 39-45) [...] Depois, em sua Prisão (Mt 26, 47-56). [...] Por fim, quando Jesus morre (Mt 27, 45-50), morre com ele e para ele uma imagem de Deus” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.145). E sobre a imagem de Deus, é fundamental considerar o grito de Jesus na Cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonastes?” (Mt 27,46b)²⁶⁷.

verdadeiro combate em que a violência das palavras tenta se opor à violência de um sistema. Mas João não permanece unicamente nessa posição defensiva: entrevê um fim para o reino da violência. Na conclusão de sua obra, com efeito, descreve a nova criação, sob a forma de três quadros sucessivos (21, 1-8; 21, 9-27; 22, 1-5) (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.113-114).

²⁶⁷ As últimas palavras de Jesus na Cruz possuem todas as características de serem jesuânicas (Mc 15, 34; Mt 27,46). São conservadas em seu teor hebraico, *lamma, lamma sabachtani* (BOFF, 2012, p.93).

O Deus que abandona Jesus é, na verdade, uma compreensão de Deus que não está mais presente²⁶⁸, uma vez que, na “Cruz, morre o Deus da vingança e da retribuição. A rasgadura do véu no Templo [Mt 27, 51] é, talvez, um sinal narrativo: doravante o antigo sistema sacrificial, fundado na reparação violenta da falta, foi abolido” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.145). E, mais uma vez, verificamos que a rejeição da violência aparece na ressurreição, já que Jesus ressuscitado não apela a vingança ou julgamento para aqueles que o condenaram²⁶⁹. Porquanto mais “que o ressentimento, a retribuição contra os culpados ou o apelo ao julgamento de Deus, é o ‘fazer discípulos’ que preocupa o Ressuscitado” (Mt 28, 16-20) (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.147).

Desta forma, a imagem de Deus abandonada na Cruz de Cristo, quando o próprio Jesus nela é abandonado, é aquela imagem que precisa do sangue de Cristo para a “satisfação” diante do pecado. Essa imagem de Deus obscurece o sentido mais profundo da revelação do próprio Deus em Jesus de Nazaré, que oferece aos seres humanos a imagem de um Deus de bondade, a face verdadeira de Deus, a qual contribui essencialmente para rejeitar o princípio de um Deus violento. Cabe lembrar aqui que a marca da violência de Deus é própria da religião, no sentido intensamente destacado em capítulos anteriores de nossa pesquisa. Neste sentido, quanto mais compreendemos a Cruz, como denúncia da violência menos precisamos da imagem “religiosa” de Deus e mais nos achegamos a compreensão jesuânica de Deus.²⁷⁰

A experiência do abandono de Cristo na Cruz, no seu sentido teológico, ensina-nos que a morte de Jesus na Cruz e sua ressurreição significam sua doação: Ele, Jesus Cristo, tomou sobre si os pecados da humanidade, as consequências do afastamento humano de Deus. Na Cruz, Jesus foi violentado, numa das formas mais cruéis de punição do seu tempo, mas suportou-a, entregando-se, livremente, dentro de um esquema sacrificial; morre crucificado o Filho de Deus. Destarte, é possível afirmar que “Deus morre na Cruz. Esse processo todo vivido e sofrido pelo Filho do

²⁶⁸ Mais ainda, o grito de Jesus na Cruz – “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mc 15,33) – marca cristologicamente o fim da violência em Deus por uma questão que permanece colocada, autorizando, além disso, o “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46) (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.181-182).

²⁶⁹ Em Mateus, a Cruz revela a última violência contra Jesus: os violentos perseguiram até o fim seu projeto de se apoderar do Reino dos céus (Mt 22,38). Contrariamente ao que se podia esperar, entretanto (Mt 22, 41), o fruto dessa violência contra Jesus não é o julgamento, mas o advento de um tempo novo, o da aliança e do perdão (Mt 26,28), do qual os discípulos se farão doravante os proclamadores (Mt 28, 16-20) (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.154).

²⁷⁰ Sobre isso, é possível conferir também a obra *Esse Deus que dizem amar o sofrimento* (2008), de François Varone.

Homem e pelo Filho de Deus libertou o mundo do absurdo da Cruz e da morte; fê-los chance de redenção e de encontro com Deus. É o que professamos na fé cristã” (BOFF, 2012, p.177-178).

5.5 A CRUZ DE CRISTO: AMOR E NÃO VIOLÊNCIA

Neste último tópico de nossa pesquisa, destacamos que Jesus crucificado ocupa uma visão profunda no pensamento de René Girard. Nas leituras bíblicas girardianas, a figura do “bode expiatório” tem contornos específicos, é Jesus o “Cordeiro de Deus”, uma vítima sem culpa. Jesus Cristo é a contra-vítima do sistema ritual primitivo. Aqueles que o acusaram, mesmo imolando-o, não conseguiram culpá-lo e assim o “sacrifício” da Cruz esvaziou-se do seu sentido arcaico. Neste caso, Jesus não foi divinizado, porque já o era, mas a humanidade, a partir da Cruz de Cristo, aproxima-se de Deus sem o sacrifício de sangue.

Desde a comunidade dos seguidores de Jesus, durante sua vida e ministério até nossos dias, pela Cruz de Cristo, somos iluminados, por um conhecimento claro e evidente, em contraposição a um *Méconnaissance* (equivoco, desconhecimento). Esta iluminação leva-nos a conhecer a religião, a cultura, as instituições, os ritos e os interditos, a partir *da perspectiva da vítima* (ANDRADE, 2012) ou *da inteligência vitimária* (ALISON, 2011) como já vimos anteriormente. A perspectiva ou a inteligência vitimária é a expressão do sentido antropológico e teológico da denúncia da violência na Cruz, já que quem faz uma denúncia está demonstrando um gesto de iluminação, de declaração suficientemente clara de algo até então escondido.

Girard utiliza o símbolo da luz impactante do relâmpago quando relaciona os ciclos miméticos de violência ao próprio Satanás, em razão de que Jesus o vê cair como um relâmpago (Lucas 10,18). O versículo de Lucas, como vimos, inspira o título do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012), uma das maiores abordagens teológicas do autor sobre o tema. E a Cruz é um impacto de luz tão forte como o de um raio sobre a cultura humana, que desmascara a escuridão do mecanismo vitimário e liberta os seres humanos do domínio da violência. Isso significa que ela não se extingue, mas que a partir de então não terá mais poder de aprisionamento pela denúncia realizada na Cruz de Cristo.

Pelo que foi dito no Triunfo da Cruz, esta reflexão está baseada nas referências diretas dos escritos neotestamentários, tanto nos quatro evangelhos quanto nas

cartas paulinas, nas quais pode-se perceber a centralidade da Cruz. Hamerton-Kelly (2012, p. 128) afirma que a Cruz, para Paulo, é “um símbolo de todo o Evangelho” e simboliza o poder da salvação em Cristo. O Evangelho (a boa notícia da salvação) é recebido pela humanidade, porque é dado por Deus como benefício “e a Cruz é um símbolo sintético desses benefícios”.

Em Girard, a visão profunda do benefício da Cruz de Cristo realiza-se de diferentes modos. O primeiro é que o ser humano possa viver como Ele, Cristo, e aqui temos a boa mimesis, no sentido girardiano, para qual podemos evocar novamente Paulo, quando este afirma que é Cristo que vive nele (Gl 2,20), e não mais ele mesmo. Isto quer dizer que a vontade do indivíduo, que inclui os desejos miméticos e a rivalidade, é substituída pela vontade de Cristo, tornando-se seu servo (Rm 1,1; Fl 1,1; 1Cor 7,22) e tornando o Cristo, e não o Outro, o mediador do desejo, que renuncia à apropriação do objeto alheio. Neste sentido, “a verdadeira mimesis está em deixar que o desejo do sujeito seja moldado pelo desejo divino de não apropriação, como visto na Cruz e, assim, libertá-lo do império da rivalidade mimética e da violência sagrada” (HAMERTON-KELLY, 2012, p. 135).

O segundo é que sobre a Cruz de Cristo é possível, segundo Hamerton-Kelly (2012), interpretá-la como uma dupla revelação “o *interpretandum* e o *interpres*”. Enquanto fazemos a hermenêutica da Cruz, ela igualmente interpreta-nos, uma vez que expõe as raízes violentas do sagrado arcaico, nos sistemas culturais (e religiosos). A Cruz traduz ao mundo, de forma clara, a injustiça da imolação da vítima, em com isto a “fundação homicida do mundo – foi completamente revelada para que todos a pudessem ver” (HAMERTON-KELLY, 2012, p. 315).

Por conseguinte, a revelação das raízes violentas da cultura mostra que a religião sacrificial desempenha um papel determinante no judaísmo institucional, que aliado às estruturas da cultura dominante (império romano) “imolaram” um incontável número de vítimas, entre elas Jesus de Nazaré. Sobre isso, Kirwan (2015) destaca que, no ato da crucificação, Jesus aparece no Novo Testamento como “um compassivo professor de ética; mas sua verdadeira contribuição humana precisa sempre ficar defronte de qualquer ‘verdade’ religiosa que seja. Jesus fica do lado da humanidade contra a religião (p.139).

Em termos gerais, em torno da cultura e da religião sacrificial sustentada sobre a necessidade de vítimas expiatórias e, portanto, de cruces para imolação, há nos evangelhos duas indicações de recusa clara a mentalidade do “bode expiatório”: a

parábola da Ovelha Perdida (Mt 18, 10-14; Lc 15,1-7) e o texto do Endemoniado Geraseno (Mc 5,1-20; Lucas 8, 26-39). Na parábola da Ovelha perdida, o pastor vai em busca da única ovelha perdida, não deixa que ela fique perdida para garantir as outras noventa e nove. O exemplo mostra “a reversão da mentalidade do bode expiatório, que está sempre pronta a sacrificar um indivíduo pelo bem da maioria” (KIRWAN, 2015, p.150). Kirwan lembra que Girard, na obra *O bode expiatório* (1982), interpreta o texto do Endemoniado Geraseno sob a hermenêutica da perseguição e eleição de um bode expiatório; o endemoniado é uma vítima perseguida, que é empurrada para fora das relações sociais (cemitério) e ao dizer seu nome, indica a multidão que o persegue: “Legião é meu nome, porque somos muitos” (Mc 5,9b).

Outro dado importante para compreender a relação Cruz e denúncia da violência é o dogma da Encarnação.²⁷¹ A Cruz é a reversão da imagem violenta de Deus, porque ele mesmo, em Jesus de Nazaré, despoja-se da sua onipotência divina, a qual temos expressa na *kenosis* (Fl 2,6-11). Neste esvaziar-se do desapego da condição divina, ocorre a desconstrução da imagem divina e de uma religião violenta: com “o cristianismo, assiste-se a um trabalho de desconstrução de uma divindade onipotente que alimenta a violência” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.179).

Na desconstrução e na reversão que acontece na Cruz de Cristo, cujos fundamentos antropológicos e teológicos estão na encarnação do Filho de Deus²⁷², significa que bem ao contrário dos sistemas vitimários das religiões arcaicas, “não é mais o ser humano que sofre a violência divina, mas o divino que sofre a violência humana e que, no homem Jesus, se encontra condenado a morte. O Deus *que faz* violência torna-se o Deus *a que se faz* violência” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.180, grifos nossos). O Deus a quem se faz violência, no sentido expresso pela crucificação de Jesus, revela não só que Ele, Deus Pai, não é violento, mas que a violência humana é tema teológico e cristológico: Jesus nasce sob a violência do

²⁷¹ A confissão cristã da encarnação opera a destruição dos deuses, isto é, tem por efeito destituir o Deus (ou os deuses) que a religião, em sua essência, protege da falta e da morte. É também a razão pela qual, em sua história, o cristianismo testemunha uma dificuldade recorrente, talvez uma impossibilidade em assumir *o ato que o funda* e esforça-se por encobrir o impacto da encarnação (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.180).

²⁷² As reflexões teológicas, no horizonte da teologia da libertação acerca do significado histórico e salvífico da Cruz, concentram-se principalmente na dimensão encarnatória da salvação. “A teologia da Cruz deve ser histórica, quer dizer, há de ver a Cruz não como desígnio arbitrário de Deus, senão como a consequência da opção primigênia de Deus: a encarnação. A Cruz é consequência de uma encarnação situada num mundo de pecado que se revela como poder contra o Deus de Jesus” (JON SOBRINO, 1976 *apud* BOFF, 2012, p.188).

império romano, é perseguido por Herodes, vive sob a tensão social e morre por uma ação terrivelmente violenta.

Dessa maneira, a cristologia não pode negar a violência, mas deve manifestá-la a partir de uma antropologia teológica da Cruz.²⁷³ Mencionamos, a partir das reflexões Girard, que o cristianismo, como a “Religião da Cruz”, não pode servir-se de Deus para qualquer tipo de fundamentação ou ação violenta, pois Jesus, o Filho de Deus crucificado, é exatamente aquele que, sendo Deus, “se deixa odiar, rejeitar, matar pelos humanos. É uma profunda modificação da compreensão de Deus que contribui principalmente para libertar o amor de sua parte de violência” (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.180).

Dessa forma, a teologia da Cruz não pode fixar-se unicamente no aspecto da *satisfação*, mas também na *solidariedade* de Deus com o ser humano e suas dores, a qual é da vontade de Deus dar fim a essa dor, fruto de múltiplas violências. Jesus, Deus encarnado, morre na Cruz não para divinizar a dor sofrida pela violência, mas para solidarizar-se com as dores da humanidade. Esse é um ato fundamental unido a um projeto de amor. A Cruz não ostenta a violência, mas a denuncia e mostra que Deus está falando que não é para fazer daquele jeito, não é para ser violento, e se a humanidade continuar a se estruturar sobre a violência, estará violentando o próprio Deus. E mais, Deus não se vinga, porque não é violento. A Cruz é a prova do amor de Jesus a Deus e ao seu Reino, por isso é que o “amor é mais forte que a morte, face à qual sucumbe o poder. Daí que a Cruz-lealdade, a Cruz-amor triunfou. Isso se chama ressurreição, uma vida mais forte que a vida-poder, vida-bios, vida-ego” (BOFF, 2012, p.188).

De tal modo, a caminhada da fé de cada seguidor de Jesus e da comunidade cristã é ser a força não violenta, que, na história, faz com que o ódio, a rivalidade, a vingança e a produção de bodes expiatórios e vítimas injustiçadas sejam cada vez menores, até seus desaparecimentos. Essa fé que denuncia toda violência e defende

²⁷³ A Cruz constitui, pois, uma resposta específica à tendência humana à violência, uma vez que ela não leva a um simples encorajamento à boa vontade, que faria crer em uma bondade “natural” do ser humano. A Cruz é, ao mesmo tempo, revelação da violência humana e oferta de uma nova compreensão do divino e do humano (CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, 2019, p.180).

sempre a vítima faz com que não haja mais cruzes, porque já temos a Cruz de Cristo, por meio da qual Ele tudo nos revelou, e com amor a humanidade reconciliou.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente pesquisa, procuramos responder à questão central apresentada na introdução da tese, sobre como a Cruz de Cristo, símbolo fundamental da fé Cristã, na compreensão de René Girard, é denunciadora da violência. E a resposta a esse problema está presente no último capítulo que especificamente trata da Cruz de Cristo. Na elaboração desta resposta, ampliamos a compreensão do problema apresentado no entrelaçamento e na conjunção das questões discutidas nos diversos capítulos da tese.

Confirmamos, a partir do aprofundamento das obras de Girard, a hipótese apresentada, a partir da qual afirmamos que a violência é resultado do contágio mimético e, por sua vez, é legitimada pela mitologia em geral. Contudo, a literatura bíblica denuncia a violência presente nas bases culturais de uma sociedade. Esta violência é definida por Girard como o *assassinato fundador*, o *mecanismo vitimário* e os *ciclos miméticos de violência*. E, diante disso, para Girard, a defesa da vítima é uma característica fundamental das narrativas bíblicas, as quais denunciam, desautorizam e dessacralizam a violência sacrificial e revelam uma nova relação com o sagrado. As Escrituras Sagradas, ao contrário dos mitos, permitem compreender as estruturas fundamentais da religião e da cultura. Assim, contribuem para refletirmos sobre os mecanismos de violência.

Nossa reflexão orientou-se para a compreensão e ação dos cristãos hoje em face da violência. E para tal finalidade foram necessárias a leitura atenta e a escuta profunda das obras de Girard para uma reflexão antropológica e teológica da Cruz em uma perspectiva de denúncia, desautorização e dessacralização dos ciclos de violência. E, assim, é que prosseguimos durante a pesquisa no intuito de alcançar os objetivos gerais e específicos a que nos propomos a fim de aprofundar, a partir do pensamento de René Girard, o sentido atribuído à Cruz de Cristo na denúncia da violência. Para atingir tais objetivos, prosseguimos no levantamento da produção científica de René Girard, enfatizando a inaudibilidade e a ininteligibilidade dos fundamentos da Teoria Mimética; a identificação das formas de legitimação da violência pelas religiões primitivas, em seus mitos e ritos; a descrição da peculiaridade do tratamento da violência nas Sagradas Escrituras e a conseqüente importância do cristianismo na denúncia e superação dos mecanismos de violência. E, por fim, prosseguimos na análise da denúncia da violência na Cruz de Cristo, pela morte

Redentora de Jesus, incluindo, também, a contribuição de intérpretes do tema da Cruz e Violência de René Girard.

A Investigação exploratória-descritiva, por meio da pesquisa bibliográfica, revelou-se suficiente para alcançar os objetivos propostos. Para isso, contribui a ampla bibliografia sobre a literatura girardiana disponível para leitura e análise, correspondendo às expectativas estabelecidas em nosso trabalho. E, assim, diante do tema de nossa pesquisa, após leitura, análise, comparação e síntese do pensamento de René Girard e demais autores, inserimos no corpo do trabalho as principais contribuições.

Como argumentamos, nesta tese, a violência em René Girard está ligada à forma como os seres humanos desejam que, por sua vez, imita o desejo do Outro. A teoria mimética afirma que o desejo é imitativo (mimético) e o ser humano deseja coletivamente, portanto, é um ser mimético nos seus desejos. Isto se evidencia claramente na obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), onde o *locus* do desejo é o outro, e não o indivíduo em si. Nesse sentido, a autonomia do desejo é uma ilusão, porque quanto mais duas pessoas desejam um mesmo objeto, maior valor e disputa esse objeto despertará. Nos escritos de Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski, Girard identificou que as atitudes dos personagens são guiadas por uma estrutura triangular: Eu, Objeto e o Outro.

Esses autores, utilizados por Girard, representam um tipo de literatura que não obscurece o caráter coletivo do desejo humano e evidenciam que desejar é imitar e a imitação é, por sua vez, também um espaço para a tensão, o conflito e a violência. Esta marca está presente nas estruturas dos diferentes grupos sociais desde sempre. Por essa razão, Girard entende que a violência está na fundação das culturas e identifica nos grupos primitivos a culpabilização da vítima, uma crença que permite sacrificá-la, com base na ignorância (*méconnaissance*).

Por sua vez, a violência sacrificial, nas relações humanas, é dissimulada sob a atmosfera do religioso. São as religiões que, na sacralidade de seus discursos e atitudes, nos seus mitos e ritos buscam conter o ímpeto violento humano. Essas se utilizam dos ritos sacrificais para transferir a *violência recíproca* para a *unanimidade violenta*, como acontecia nos grupos sociais primitivos. Sobre este tema, Girard dedicou seu longo ensaio *A violência e o sagrado* (1972). O autor utilizou-se de conhecimentos antropológicos importantes, identificados nos ritos primitivos, para um acesso ao passado; verificou, nas estruturas sacrificiais, as *formas* de apaziguamento

da violência e de punição aos transgressores das leis e as *características* de uma vítima para imolação e a *divinização* dessa. Tudo isso foi utilizado para dizer que na raiz da cultura está o *assassinato coletivo* ou como definido *assassinato fundador*, que fundamenta a cultura para a repetição dos atos sacrificiais os quais dissimulam a violência.

Nesse sentido, os textos da Sagrada Escritura cumprem, para Girard, uma função de não dissimulação da violência. Esses textos constituem a literatura que contribui para iluminar a violência e as etapas dos ciclos miméticos de violência, apontando para estes e evitando de escamotear ou legitimar a violência como fazem os textos da mitologia. O Deus bíblico é o Deus defensor das vítimas, portanto, distinto da violência. A divindade judaica e a violência não estão juntas, nisso consistiu o empenho de Girard em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978), de maneira especial no livro II, da obra (*Escritura Judaico-cristã*), quando trata do ciclo mimético da violência nos textos judaico-cristãos.

E mais ainda na análise das obras posteriores, com destaque para *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), enfatizamos a importante argumentação sobre os textos do Antigo e do Novo Testamento, na perspectiva da teoria mimética, demonstrando sua peculiaridade e importância na defesa da vítima como marca fundante do Cristianismo. Abordamos a visão profunda de Girard sobre a Cruz, como triunfo sobre a violência, seja ela recíproca ou unânime.

Nesse sentido, o Cristianismo apresentou-se para Girard como a religião da Cruz de Cristo que reabilita a vítima, e a mensagem cristã é de livramento das vítimas de todo mecanismo vitimário. O Cristianismo é a resistência ao contágio mimético violento. Ele tem sua base no encontro profundo com Jesus de Nazaré. Isto é fundamental para reflexão cristã no que tange à defesa das vítimas na atualidade, uma vez que a Cruz de Cristo é a denúncia de toda violência, e depois dela não há mais como justificar a violência, a eleição e culpabilização de vítimas, nem no âmbito religioso nem em âmbito algum.

Após estudo sistemático, compreendemos que Girard ao afirmar que o cristianismo, como religião da cruz, faz a reabilitação da vítima, utilizou-se de conhecimentos teológicos e antropológicos, uma vez que este último é indispensável para se refletir sobre a Encarnação de Jesus, pois ele é divino e humano. Desse modo, interpretar o sentido da Cruz de Cristo e a Escritura Sagrada em geral, a partir dos fundamentos antropológicos da teoria mimética, longe de atrapalhar o trabalho

teológico, indica claramente sua importância. Outro dado importante é que Girard identifica a figura de Satanás como o mecanismo vitimário. Por esse motivo, a denúncia da violência na Cruz de Cristo é a denúncia do “príncipe deste mundo” e a confirmação de sua queda, a qual Jesus mesmo afirmou antes de ir para a crucificação. Essa queda de Satanás enganado pela Cruz faz com a legitimação para a violência sobre alguém, fruto do efeito mimético da multidão persecutória, seja subvertida pelos textos evangélicos da Paixão de Jesus.

Girard entende por isso que a atualidade é o tempo especial da história, no quesito *defesa das vítimas*, mesmo que a humanidade tenha cometido atrocidades nunca vistas. Podemos, sem dúvida, enquanto humanidade, sermos autores dos maiores massacres, isso é fato, mas está claro também que podemos e estamos gerando as maiores iniciativas em favor da humanidade, e isto está baseado na vocação cristã, pois são os seguidores de Jesus, o Cristo, que trouxeram para o mundo a exigência de humanismo e de superação dos ciclos de violência que reproduzem o mecanismo vitimário.

Diante de exemplos claros de humanismo, hoje não se deveria mais escravizar ninguém. É consenso que se deve proteger a criança, a mulher e o idoso, acolher e ajudar o estrangeiro, preocupar-se com a fome e a miséria. No contexto da crise sanitária (SARS-CoV-2), a Organização Mundial da Saúde tem orientado sobre como agir e proteger-se, demonstrando o senso de proteção ao ser humano. E mais, para Girard, a noção fundamental de direitos humanos, nos termos da teoria mimética, significa entender que qualquer pessoa, individualmente ou coletivamente, podem, por razões violentas, tornar-se bodes expiatórios, e sua proteção precisa estar resguardada em princípios escritos de aplicação mundial. Neste sentido, cumprimos, mesmo que parcialmente, a tarefa de mostrar a Cruz de Cristo como da denúncia da violência.

Além disso, foi a partir da denúncia da violência que Girard dedicou-se à leitura do Antigo Testamento e mais ainda do Novo Testamento, aludindo aos textos sobre a Cruz de Cristo e de sua Ressurreição. Para o autor, o ciclo mimético com os seus três momentos característicos: *rivalidade*, *violência* e *imolação/divinização* da vítima estão presentes de forma clara nos Evangelhos. É com a ressurreição de Jesus que se rompeu a divinização das vítimas.

De tudo isso decorre que a primeira e mais urgente tarefa de todos os cristãos é fazer como Jesus, que, pregado na Cruz, denunciou pelo seu sofrimento a violência

recebida e o horror desencadeado por essa. E, para a Teologia em geral, importa destacar, dentro do Cristianismo, além de toda a sistemática concernente aos dogmas e as instituições, justamente a vitória de Jesus na Cruz e o seguimento e imitação dessa vitória. Jesus em seu ministério, como bem evidenciado nos evangelhos, 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) e assim o faz animado pelo espírito de seu Pai.

Quanto a sua imolação, Jesus enfrenta, pelo espírito de Deus que habita nele e pelo seu amor às criaturas, os seus algozes, indo além da vingança e do ressentimento, mas em uma entrega que perdoa os que o sacrificaram, para denunciar e colocar sob luzes a rivalidade mimética e os ciclos de violência. Para Girard, o poder sobre a violência mimética é o Espírito de Deus ou o Espírito Santo. Foi esse Espírito que tomou a mente e os corações dos discípulos, fazendo-os compreender o sentido da missão de Jesus, a importância de anunciar sua mensagem e, sobretudo, o sentido da imitação a Cristo, que significa despojar-se de toda violência.

A mitologia, na visão de Girard é, de fato, a responsável por dissimular a violência. Essa violência, que brota das crises miméticas, alimentadas pelo conflito do desejo não realizado ou pelos interditos, a partir da mensagem de Jesus e sua crucificação-ressurreição, tem sua cura no próprio desejo. Do mesmo modo que o ser humano imita as ações que levam à violência, pode imitar os desejos e valores que levam ao perdão, à harmonia e à paz, que foi trazida pelo Cristo.

Esse processo envolve todas as relações humanas, marcadas pela mimesis (Imitação – *imitatio* em latim) do desejo, que é no ser humano, fundamento para a violência cíclica, como longamente descrevemos nesta tese. A perspectiva da fé impulsiona a ir além de si, das violências pessoais e comunitárias, direcionando nossos desejos e vontades, como fez Jesus de Nazaré, ao fazer a vontade de Deus e não a sua. Por meio de sua relação filial com Deus, Jesus vem para fazer a vontade do Pai, a saber: que todos tenham vida plenamente (Jo 10,10). Para o cristão, é possível compreender 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 e até, se preciso for suportar a violência ao invés de produzi-la sobre alguém.

Tudo isso é possível porque Jesus suportou a violência mediante a doação de si. Paulo, na Carta aos Filipenses 2, 5-9, recorda-nos que, sendo Ele de condição

divina, diz sim a ser Deus como ser humano e, portanto, expõe-se às dinâmicas conflituosas presentes na humanidade e aos seus efeitos sacrificiais. Por esse motivo, Jesus, o Cristo, é a referência de uma nova mimesis, não mais conflituosa, porque não disputa com Deus e não o torna seu rival. O sim de Cristo a Deus, “faça-se a tua vontade e não a minha” (Lc 22,42) não é fatalismo ou determinismo para o sofrimento, mas, sim, aceitação da vontade de Deus para trazer a paz não a paz dos mitos ou dos sacrifícios. Assim sendo, a Cruz de Cristo é a expressão máxima do Evangelho, da ruptura de Deus com a violência.

Como nos esclarece Girard, a literatura bíblica conduz a um empenho de conversão, a uma tomada de consciência dos ciclos de violência, exigindo como sentido amplo de conversão, uma mudança. Trata-se, assim, de uma nova postura ao depararmos-nos com a mimesis do desejo e com a violência que dela brota. Girard acreditava que a conversão era um árduo e intenso trabalho de busca dos fundamentos da cultura, cuja plena revelação dá-se na mensagem evangélica. Por conseguinte, afirmamos com propriedade que não há Cruz de Cristo, da mesma forma, não há denúncia da violência na práxis cristã sem conversão, e ela está unida à Cruz, sinal da vida liberta da violência e sinal de um fim, de uma morte, qual morte? Girard diria em suas próprias palavras: a dos sistemas alicerçados no mecanismo vitimário e enraizados no assassinato fundador.

A Cruz não se restringe ao objeto de madeira, como corpo do ódio, de violência e de crime da humanidade (BOFF, 2012). A Cruz é um sinal de limitação da vida, das cruces, identificadas com todos os sofrimentos e a falta de coragem de cada um enfrentar suas violências. Jesus dá-nos exemplo: Ele enfrenta as violências, mesmo não sendo suas e não aceita a Cruz por ela mesma. No Cristo, na cultura de seu tempo, estão simbolizadas todas as outras culturas. Essa, por sua vez, criou muitas cruces para Ele, desde a violência quando criança. Jesus vai até o calvário em decorrência de suas palavras e ações de libertação. Mas diante da Cruz não foge, ao contrário, quanto mais recebia sinais de rivalidade, menos se calava e mais anunciava e fazia tudo com amor, apesar do ódio.

Em grande medida vimos, nos relatos da crucificação de Jesus, que a Cruz é denúncia da violência e denúncia permanente. Neste sentido, nós também denunciemos quando carregamos nossas cruces e convertemo-nos. Carregar a Cruz de Cristo, com Ele, denunciar a violência ao nos solidarizarmos com os “crucificados”, com os pobres, com os marginalizados com aqueles que perderam sua dignidade,

tomar suas dores, ouvir sua voz, apontar sua inocência diante dos mecanismos de imolação e levantar-se contra a sua desumanização, é compromisso de todos e de cada um, das ciências e, particularmente, da teologia. As situações de opressão e libertação continuam questionando nossas teologias e suas articulações com as diferentes dimensões da existência humano-social. Nesse sentido, a revelação continua sendo a luz para as práticas sociais. Além disso, ela permite perceber Deus a atuar nessa realidade social através de mediações concretas, de compromissos. Deus continua auto-revelando-se como um Ser profundamente apaixonado e interessado pelos pobres e excluídos. O amor de Deus pelos injustiçados, pelos pobres e marginalizados pertence à própria revelação do seu Ser e de seu projeto salvífico. Trata-se, portanto, de descolonizar nosso seguimento de Jesus, para anunciar a Cruz que denuncia a violência e inocenta as vítimas. Somente, dessa maneira, é possível que ninguém mais crucifique seu próximo, mas ame-o.

A partir do momento em que começamos a amar o próximo, é vida que brota, porque a Cruz não pode crucificar, mas pode antecipar-se ao ódio e à violência que leva a cruz, no sentido sacrificial das religiões arcaicas. A Cruz, tomada como centro e símbolo da fé, torna-se o mecanismo, não mais vitimário, mas libertador porque nos desvela a imagem de um Deus comprometido com a sua Libertação.

Sendo assim, nossas vidas mudaram abruptamente. Todos nos empenharemos para uma nova maneira de cooperar e agir globalmente. Todo ser humano possui uma dignidade inalienável e inviolável em todo e qualquer período da história, e ninguém pode sentir-se autorizado pelas circunstâncias a lhe negar esse direito. Trata-se, portanto, de reconhecer ao outro o direito de ser ele próprio e de ser diferente. O exercício da acolhida, da amabilidade no trato, do cuidado não é um detalhe insignificante nem uma atitude superficial, mas um estilo de vida que facilita a busca de consensos e abre caminhos para o encontro com o outro. Não podemos deixar de lado ou deixar escapar os impactos e aprendizados da crise sanitária provocada pela pandemia da Covid-19. Mudanças serão observadas nos comportamentos individuais e coletivos. A solidariedade humana poderá ser exercida não mais limitada aos espaços onde vivemos e aos domínios conhecidos, mas motivada por combinados questionamentos que relacionam temas globais, o lugar onde se vive, a percepção de vulnerabilidades e as interações entre pessoas, comunidades e sociedades.

No mistério Pascal, na Ressurreição de Cristo, que é o centro de toda a vida cristã, a “existência” pode recuperar seu sentido e preencher o vazio existencial. A chegada de um vírus letal fez-nos reconhecer frágeis e vulneráveis, devolvendo-nos a certeza de sermos capazes de transcender as coisas do mundo e fazer a experiência de sentirmo-nos crucificados, pois é nela que podemos renascer para uma sabedoria mais profunda. Na cruz, vemos dor e solidão, mas, ao mesmo tempo, um homem que confia, pois Ele é portador de um novo anúncio, que torna forte aquele que se sente fraco. Portanto, é na cruz que devemos aprender a ressignificar nossas experiências de impotência e de sofrimento.

Com efeito, a história da Revelação foi-nos revelando 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. Apaixonado por Deus e fiel a um projeto do Reino, Jesus abre um horizonte de sentido que devolve a luz aos olhos dos homens de todos os tempos.

Em Jesus, tornou-se patente o mistério: *Verbum Caro Factum Est* (Palavra se fez carne). 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 revela-nos 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 de Cristo, pelo seu amor, que se dá a interrupção do ciclo de violência. Assim, a Paz de Cristo, oferecida como primícia de sua ressurreição, continua sendo impactante, porque é paz inquietante, que nos empurra para gestos concretos. É também uma paz perigosa, porque é dada por um homem ferido, ou seja, por alguém que se comprometeu com os dramas da vida humana.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- ALISON, James. **O pecado original à luz da ressurreição**: a alegria de descobrir-se equivocado. Trad. Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ANDRADE, Gabriel. **René Girard: um retrato intelectual**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973/1985.
- BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo, paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BORG, Marcus Joel. CROSSAN, John D. **A última semana**: um relato detalhado dos dias finais de Jesus. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2006.
- CARBULLANCA, César. El Cántico del Siervo de Dios. Teología del martirio versus teología sacrificial. **Revista internacional de Teologia Concilium**, Estella (Navarra) Espanha, vol. 4, n. 352, (p. 109 -120), Septiembre, 2013.
- CASTILLO, David. **Conflito e poder na história de José (Gen. 37-50)**: Gênesis 47, 13-26 e a crítica a um projeto de dominação (Ribla). São Paulo: Umesp, v. 78. N.2 (2018).
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CAUSSE, Jean-Daniel. CUVILLIER, Élian. WÉNIN, André. **Divina Violência**: abordagem exegética e antropológica. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN. Volume 10, **Atos – I Coríntios Novo Testamento-3**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1984.
- COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN. Volume 8, **Artigos Gerais Mateus-Marcos Novo Testamento-1**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.
- COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN. Volume 9, **Lucas – João Novo Testamento - 2**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira e Israel Belo Azevedo. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.
- COTHENET, Édouard. et al. **Os escritos de são João e a epístola aos hebreus**. Trad. Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1988.
- CROATTO, José Severino et al. **Poder e Violência** (Ribla). Petrópolis: Vozes, 1988/2.

DAVIS, John. **Dicionário da Bíblia**. Trad. João Ribeiro de Carvalho Braga. 13. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.

Dicionário Houaiss. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/houaiss/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

DICIONÁRIO OXFORD ESCOLAR, *para estudantes brasileiros de inglês português – inglês/ inglês-português*. Oxford University Press. 2007. Verbetes *Bind* e *Double*.

EDINGER, Edward F. **Anatomia da Psique, o simbolismo alquímico na Psicoterapia**. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 2005.

Editora É Realizações. Disponível em: <https://www.erealizacoes.com.br/produto/o-pecado-original-a-luz-da-ressurreicao---a-alegria-de-descobrir-se-equivocado>. Acesso em: 18 jan. 2020.

ESPRIT, comprendre le monde qui vient. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/la-violence-et-le-sacre/138>. Acesso em: 04 fev. 2021.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Trad. Lilia Ledon Silva. São Paulo: É Realizações, 1961/2009a.

GIRARD, René. **Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005**. Stanford, Stanford University Press, 2008. Disponível em: https://www.fabula.org/actualites/r-girard-mimesis-and-theory-essays-on-literature-and-criticism-1953-2005_23673.php. Acesso em: 17 jan. 2020.

GIRARD, René. **A conversão da arte**. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2008/2011c.

GIRARD, René. **A crítica no subsolo**. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1976/2011e.

GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 1985/2009b.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1972/1990.

GIRARD, René. **A voz desconhecida do real: Uma Teoria dos Mitos Arcaicos e Modernos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. Disponível em: <https://www.saraiva.com.br/a-voz-desconhecida-do-real-uma-teoria-dos-mitos-arcaicos-2581874/p>. Acesso em: 31 jan.2020.

GIRARD, René. **Anorexia e desejo**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2008/2011.

GIRARD, René. ANTONELLO, Pierpaolo. ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e Conversão**. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2008/2011.

GIRARD, René. **Aquele por quem o Escândalo Vem**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2001/2011g.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1978/2008.

GIRARD, René. **Dostoiévski: do duplo a unidade**. Trad. Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 1963/2011d.

GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: É Realizações, 1999/2012.

GIRARD, René. **Géométries du désir**. Paris: Editora De L'Herne, 2011. Disponível em: <https://www.amazon.fr/G%C3%A9om%C3%A9tries-du-d%C3%A9sir-Ren%C3%A9-Girard/dp/2851979221>. Acesso em: 17 jan. 2020.

GIRARD, René. **Gewalt und Religion: Gespräche mit Wolfgang Palaver**. Berlim: Matthes Et Seitz Verlag, 2010. Disponível em: <https://www.perlentaucher.de/buch/rene-girard/gewalt-und-religion.html>. Acesso em: 17 jan.2020.

GIRARD, René. GOUNELLE, André. HOUZIAUX, Alain. **Deus, uma invenção?** Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É realizações, 2007/2011. Disponível em: <http://www.erealizacoes.com.br/produto/deus-uma-invencao>. Acesso em: 17 jan.2020.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1982/2004.

GIRARD, René. **O sacrifício**. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2003/2011b.

GIRARD, René. **Oedipus Unbound: Selected Writing on Rivalry and Desire**. Org. Mark Anspach. Stanford: Stanford University, 2004. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Oedipus-Unbound-Selected-Writings-Rivalry/dp/0804747806>. Acesso em: 17 jan.2020.

GIRARD, René. **Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer**. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 1994/2011f.

GIRARD, René. **Rematar Clausewitz: além Da Guerra**. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2007/2011a.

GIRARD, René. **Shakespeare: teatro da Inveja**. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 1991/2010.

GIRARD, René. **O trágico e a piedade**: discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2007/2011.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

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.

GUEDES, Maria Luiza. **A paixão de Jesus segundo René Girard e Leonardo Boff**. São Paulo: Religião e Cultura (PUCSP), v. VIII, p. 81-99, 2009.

GUNDRY, Robert Horton. **Panorama do Novo Testamento**. Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1989.

HAMERTON-KELLY, Robert Gerald. (org.). **Violent Origins**: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Stanford: Stanford University Press, 1988.

HAMERTON-KELLY, Robert Gerald. **Violência sagrada**: Paulo e a hermenêutica da Cruz. Trad. Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2012.

HINKELAMMERT, Franz, Josef. **La fe de Abraham y el Edipo occidental**. 3. ed. Edição. San José: Costa Rica: DEI, 2000.

IMITATIO. Disponível em: <http://www.imitatio.org/>. Acesso em: 18 jan. 2020.

INSTITUTO Humanitas Unisinos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 18 jan.2020.

JOHNSEN, William A. **Violência e modernismo**: Ibsen, Joyce e Woolf. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

KIRWAN, Michael. **Teoria mimética: conceitos fundamentais**. Trad. Ana Lúcia Correia da Costa. São Paulo: É Realizações, 2015.

LA CALLE, Francisco de. **A teologia do quarto evangelho**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

LANCELOTTI, Angelo. **Comentário ao Evangelho de São Mateus**. Trad. Antonio Angonese (Introdução) e Ephraim Ferreira Alves (Comentários Exegéticos). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEITE, Edgard. **O Pentateuco: uma introdução**. Rio de Janeiro: Imago CHJC, 2006.

MATEOS, Juan. CAMACHO, Fernando. **O Evangelho de Mateus**: leitura comentada. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.

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. JUNGES, Márcia. Tradução: Carolina Cerveira. p.43-50 **Revista do Instituto Humanitas Unisinos** Nº 479 | Ano XV 21/12/2015 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-Edição 479.

McKENZIE, John Lawrence. **Dicionário bíblico**. Trad. Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 1983.

MELLONI, Alberto. **René Girard, explorador do sagrado**. Notícias do Dia 09-11-2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/548765-rene-girard-explorador-do-sagrado-artigo-de-alberto-melloni>. Acesso em: 14 jan.2020.

METZ, Johann Baptist. **Memoria passionais. Un recordo provocatório nella società pluralista**. Brescia: Queriniana, 2009.

PEREIRA, Sandro; SOUZA, Josinéia da Hora de. A Doutrina do Logos na perspectiva Patrística: um estudo a partir de João 1,1. **Revista Teologia e Espiritualidade**. Vol.4, n.8, Curitiba, dez/2017, p.73-95.

PIKAZA, Javier. **A Teologia de Lucas**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

PIKAZA, Javier. **A Teologia de Mateus**. Trad. José Raimundo Vidigal São Paulo: Paulinas, 1978.

PIXLEY, Jorge et al. **Poder e Violência** (Ribla). Vozes: Petrópolis, 1988/2.

PREACHING peace. Disponível em: <https://preachingpeace.org/>. Acesso em: 18 jan.2020.

REIMER, Ivoni Ricgter. (Org.). **Direitos Humanos - enfoque bíblicos, teológicos e filosóficos**. 1. ed. São Leopoldo: Oikos Ltda., 2011, v. 01, p. 01-192.

RENÉ Girard, o homem que nos ajudou a pensar a violência e o sagrado. Reportagem de Henri Tincq, 05-11-2015. Trad. André Langer. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/548706-rene-girard-o-homem-que-nos-ajudou-a-pensar-a-violencia-e-o-sagrado>. Acesso em: 04 fev. 2021.

RESUMO DA FÉ (Comumente chamado *Catecismo*). 1. ed. Porto Alegre: Departamento de Comunicação da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), 1988.

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: 06 fev.2020.

ROBERT, André. FEUILLET, André. **Introdução à Bíblia, Antigo Testamento**, vol. I. São Paulo: Herder, 1967.

ROBERT, André. FEUILLET, André. **Introdução à Bíblia, Novo Testamento**, vol. III. São Paulo: Herder, 1969.

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

SBARDELLA, Ellton Luis. **A violência na perspectiva de René Girard: o ciclo mimético nos textos da Sagrada Escritura** (dissertação). Orientadora: Dra. Clélia Peretti. PUCPR: Curitiba, 2016, 145f; 30 cm.

SE DEUS está morto, tudo é permitido? Entrevista especial com Michael Kirwan. *Entrevista publicada originalmente na edição 479 da Revista IHU On-Line, de 21 de dezembro de 2015*. Márcia Junges e Patricia Fachin | Tradução: Walter Schlupp | 17 abril 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/588409-se-deus-esta-morto-tudo-e-permitido-entrevista-especial-com-michael-kirwan>. Acesso em: 04 fev. 2021.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. **Introdução ao Antigo Testamento** Vol.2. Tradução Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1977.

SÓFOCLES. **Édipo Rei; Antígona / Sófocles**. São Paulo: M. Claret, 2010. 143 p. (Coleção a obra-prima de cada autor, 99).

SUSIN, Luiz Carlos. Sacrificialismo e cristologia: a violência da Cruz. In: ASSMANN, Hugo (Org.) **René Girard com Teólogos da Libertação**: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis-RJ/Piracicaba-SP: Vozes/Unimep, 1991. Pp. 240-247.

THE Cornerstone Forum. Disponível em: cornerstone-forum.org. Acesso em: 18 jan.2020.

Theology and Peacy. Disponível em: www.theologyandpeace.org. Acesso em: 18 jan.2020.

VANCELLS, José Oriol Tuñi. **O Testemunho do Evangelho de João. Introdução ao Estudo do Quarto Evangelho**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

MENDOZA-ÁLVAREZ. El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemônico y a la violencia global. In: VITÓRIO, Jaldemir. GODOY, Manuel (org.). **Tempos do Espírito: inspiração e discernimento**. 1.ed. São Paulo: Paulinas, 2016.

WILLIAMS, James G (Org.) **The Girard reader**. Nova York: Crossroad, 1996. www.girardianlectionary.net. Acesso em: 18 jan. 2020.

ZAPPALÀ, Daniele. **René Girard, dos mitos aos Evangelhos** (Notícias do Dia 06-11-2015). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/548709-rene-girard-dos-mitos-aos-evangelhos>. Acesso em: 15 jan.2020.

GLOSSÁRIO

Apocalipse: para Girard é o termo grego *apokalúpsis* “revelação, descoberta, descobrir”.

Assassinato Fundador: o momento fundador da cultura, o linchamento primeiro, a violência fundadora aquilo que está oculto desde o início do mundo, e que permaneceu escondido pelos sistemas religiosos arcaicos, e repetido pelos ritos sacrificiais. Para Girard, o assassinato fundador está na base de qualquer sistema que legitime a perseguição, condenação e violência sobre alguém.

Bode Expiatório: a vítima de um rito descrito no Levítico; e para Girard todas as vítimas de ritos análogos que existiram nas sociedades arcaicas, incluindo os ritos de expulsão. E todos os fenômenos de transferências coletivas da violência não ritualizadas que observamos ao nosso redor.

Ciclo Mimético: é o processo de desenvolvimento das escaladas de violência, são os passos característicos de expansão da violência. Sequencialmente: desejo mimético, rivalidade, disputas ou tensões, ameaça de violência entre os membros do grupo, escolha de uma vítima, imolação ritual, sacralização da vítima e pacificação dos conflitos.

Conflito mimético: a situação de confronto e rivalidade que deriva da mimésis do desejo, da imitação do desejo do outro.

Conversão: é tomar consciência da condição mimética e persecutória de todo ser humano, e admitir a própria culpa na eleição de bodes expiatórios tomando consciência dos ciclos de violência. Para Girard: “A conversão é uma forma de inteligência, de entendimento” e “a conversão não é simplesmente um acontecimento existencial, mas também epistêmico”, como sugerido em *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961).

Contágio Mimético: a multiplicação da imitação das ações violentas.

Crise de indiferenciação: refere-se a toda quebra de normas, tabus e hierarquias que geram um conflito, uma violência ou uma tensão social.

Crise mimética: é quando um objeto em si na disputa tem uma perda de centralidade, o foco das ações sai do desejo que cada um tem 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.

Crise sacrificial: é ineficiência dos sacrifícios, de como seu efeito sobre a comunidade nem sempre é eficaz. A crise sacrificial é, para Girard, o ápice do processo de alteração das diferenças e das marcas que davam legitimidade a cultura. Desse modo, tem-se que a crise sacrificial é um processo de indiferenciação e diluição de categorias. Logo, a *crise sacrificial* é uma *crise das diferenças*. É uma crise do ordenamento social, da *ordem cultural*, e das diferenças que fixavam a identidade dos membros de um grupo, pois é nas diferenças que os indivíduos posicionam-se socialmente uns em relação aos outros.

Desejo Mimético: é o desejo imitativo, que se baseia no objeto alheio; é aquilo que nos torna humanos, aquilo que nos permite romper com apetites habituais e animais e que constrói nossas identidades próprias, ainda que instáveis. O destaque negativo ao desejo mimético; é parte fundamental da estrutura conceitual para Girard, contudo, ele mesmo irá mostrar que é a imitação que produz a cultura, a linguagem e ao mesmo tempo tem caráter emancipatório para o indivíduo.

Desejo triangular: é como Girard definiu primeiro o desejo mimético, a expressão desejo triangular aparece na obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), como título do primeiro capítulo.

Duplo: é a definição daquilo que surge na relação de dois adversários, quando suas disputas deslocam-se do objeto a ser obtido, para a necessidade que cada um dos lados passa a ter de derrotar o outro; o objeto torna-se menos importante que a rivalidade, passa a ser um simples pretexto para a fomentar os conflitos.

Duplo vínculo: a imitação violenta ou a reciprocidade violenta com as ações violentas que geram outras indefinidamente. Realizar o que se deseja é marcado por uma contradição na execução de nossos desejos: querer e não querer algo, é o Duplo Vínculo (*Double Bind*).

Double bind: O *Double Bind* (Duplo Vínculo) é formado por dois termos assim traduzidos: *Double* “Dobro, duplo, dobrado, 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; 441).

Duplo monstruoso: é a mistura, o embaralhamento das diferenças no conflito mimético. Isto torna estranhas, confusas, terríveis, ilógicas, anormais muitas atitudes. O *monstruoso* simula a ampla visão alucinada da variação das diferenças, da quebra dos paradigmas da inversão de valores e comportamentos.

Escalada de violência: é o aumento gradativo da violência, reflexo das relações humanas violentas, fruto do desejo mimético.

Etnologia: análise e comparação das culturas, partindo do levantamento de fatos e documentos de aspecto cultural e social feito pela etnografia.

Etologia: área de estudos científicos que analisa o comportamento dos animais.

Interditos: proibições, inibições ou impedimento de se fazer algo.

Mecanismo vitimário: ou também descrito na pesquisa como mecanismo mimético, sacrificial ou do bode expiatório, que corresponde ao processo gradual cujas etapas são: desejo mimético, rivalidade mimética, crise mimética e vítima expiatória, ou o bode expiatório.

Vítima expiatória: ou *Bode expiatório*, aquele ou aqueles sobre os quais recai a tensão violenta de um grupo, sob a escalada da violência. Um indivíduo ou mais são escolhidos por uma unanimidade violenta para ser sacrificados, por meio de ritos sacrificiais, como *expição* (purificação, penitência, castigo, cumprimento de pena, sofrimento compensatório por uma culpa).

Méconnaissance: significa, em francês, “ignorância, não-saber, desconhecer”; é o equívoco e o desconhecimento, presentes nas sociedades e nas suas culturas, segundo Girard. Utilizado por ele também no sentido de mentira e engano.

Mediação interna: é a proximidade da pessoa com o modelo, pois estes convivem e direcionam seus desejos para as mesmas coisas, sendo que a probabilidade de crises e conflitos miméticos é mais concreta, devido à proximidade de convivência das duas pessoas. Devido à proximidade do modelo desenvolve-se uma simetria do desejo em que aquele que imita também se torna modelo, e produz *duplos*.

Mediação externa: é marcada pela distância do modelo, a pessoa não convive com a outra pessoa que possui seu objeto de desejo, por isso imitar o modelo tem pouca possibilidade de gerar conflitos e rivalidades, há uma pacificidade na vivência do desejo mimético.

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 a realidade, tudo para ele é imitação do mundo das ideias. Girard usa de forma distinta o *mimético* e a *imitação*, para ele há menos consciência no mimetismo, e mais na imitação.

Mimetismo: que se refere à Mímesis.

Mímesis de apropriação: a imitação de dois ou mais sujeitos na busca de conquistar e apropriar-se do objeto desejado.

Mímesis do antagonista: a imitação que reúne e faz convergir dois ou mais indivíduos para um mesmo adversário que todos querem derrotar.

Mitologia: o conjunto de mitos, o qual, na visão de Girard, é responsável por dissimular a violência. Na mitologia estão os fundamentos do mecanismo vitimário, sob o obscurecimento da violência, pois sempre há uma vítima a ser condenada ao sacrifício. Para Girard, a mitologia grega, por exemplo, é uma fonte literária rica para se verificar a legitimação da violência. Para ele, os mitos justificam os sacrifícios e mostram razões suficientes para ser levar alguém ao sacrifício ou a expulsão de um grupo.

Modelo: o Outro, seja identificado numa pessoa ou que esteja relacionado a uma pessoa. Ao adotar um modelo, a pessoa é induzida a desejar o que o modelo deseja, fazendo com que as competições e conflitos se potencializem. A imitação desenvolve-se a partir do despertar na pessoa o desejo de seguir um modelo, pois imitar é ser discípulo de alguém.

Obstáculo: O desejo é em essência imitação, o desejo imita o objeto de desejo do objeto alheio, e quando sobre um mesmo objeto há mais de um desejo nascem os obstáculos e as rivalidades, entende Girard. De tal forma, significa que alguém pode escolher o modelo como caminho para realização de um desejo e/ou como obstáculo.

Paroxismo: o momento mais intenso do sacrifício. Em sentido geral: a exaltação máxima de uma sensação ou de um sentimento; auge, apogeu.

Pharmakós: a pessoa sacrificada ritualmente, ou expulsa da comunidade na Grécia antiga, essa era a vítima, o bode expiatório. Na religião grega antiga, o “bode expiatório” era um escravo ou prisioneiro de guerra expulso da cidade. Ele era o sacrificado em tempos difíceis de crise, guerras ou pestes para carregar os males que sobrevieram a cidade. Desse modo, a vítima atraía sobre si toda violência, considerada ruim, maléfica e essa mesma violência, através da imolação da vítima torna-se benéfica, trazia a paz e a fecundidade ao grupo e no caso grego o termo *pharmakós* refere-se tanto ao veneno como ao seu antídoto.

Rei Infrator: o rei que desobedece às regras culturais. Ele é uma figura presente nos ritos sacrificiais, e seu castigo é severo, como Édipo, na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles.

Religiões arcaicas: as religiões primitivas, na concepção girardiana, são as religiões centralizada nos ritos sacrificiais, que reproduzem o assassinato fundador por meio do mecanismo vitimário.

Românticos: os autores que não revelam a triangularidade do desejo (Eu-objeto-Outro) em seus personagens, mas destacam o desejo como algo autônomo e neutro, sem depender de qualquer influência alheia (desejo direto).

Romanescos: Os autores que deixam claro em sua escrita que os desejos de seus personagens são influenciados por terceiros, ou seja, outras pessoas têm determinações sobre como eles desejam, o desejo é indireto. O romanesco é o que reconhece a coletividade como *locus* (lugar) do desejo.

Rivalidade Mimética: rivalidade mimética do desejo é imitação da violência que recebo. É o desaparecimento da natureza objetual, e a passagem da *mimésis* de apropriação, para a *mimésis* do antagonista.

Sacrifício: em sentido geral, é a oferta pessoal ou coletiva a uma divindade, onde se destrói um bem, ou imola-se uma vítima. O segundo sentido é o que mais aparece nos escritos de Girard.

Sagrado: é a terminologia que Girard utiliza para referir-se ao contexto das religiões arcaicas, mas também com o sentido de religioso.

Satanás: no sentido bíblico e teológico, é o “acusador, tentador, adversário, o príncipe deste mundo, o escândalo”, ao qual Girard assim trata em seus escritos e o tomará como sinônimo do ciclo mimético de violência, o próprio mecanismo vitimário, e o próprio assassinato fundador. Satanás na leitura bíblica girardiana é a própria violência.

Substituição sacrificial: é quando a vítima, que deveria ser imolada, é substituída, por diferentes razões que não permitissem sacrificar a vítima escolhida. A substituição sacrificial mais comum nos escritos girardianos é aquela onde uma pessoa é substituída por um animal.

Teoria mimética: afirma que os nossos desejos estão ligados aos desejos alheios, o Outro é fator determinante na forma como desejamos e o que desejamos. A característica mimética do desejo conduz ao entendimento da vinculação do desejo a um mediador, ao Outro; mas aquilo que nos foi ensinado na realidade é agir imitando comportamentos e a escolher modelos, como se fossem a explicitação da autonomia do desejo. Isto é, o desejo humano não é autônomo, mas ao contrário é dependente do objeto de desejo do outro, ou do desejo alheio, e assim nós aprendemos a desejar.

Tragédia Grega: textos do gênero teatral da Grécia antiga, que relatavam dramas de tragédias envolvendo seres humanos, heróis, deuses e semideuses.

Verdade romanescas: aquilo que Girard identifica nos autores romanescos, a verdade que o desejo humano não é autônomo e individual, mas dependente e coletivo.

Vitimização: processo de transformação de alguém em vítima; é o apontamento de alguém como culpado; é tornar alguém vítima.

Violência Unânime: A violência de um grupo contra uma pessoa, o “todos contra um”, é a violência que um grupo direciona sobre alguém, também escrito em nossa pesquisa como Unanimidade violenta.