

O SAGRADO MANIFESTO: O FENÔMENO RELIGIOSO A PARTIR DA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE RENÉ GIRARD

THE SACRED REVEALED: THE RELIGIOUS PHENOMENON FROM RENÉ
GIRARD'S ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Maiara Rúbia Miguel¹

Luís Gabriel Provinciatio²

Resumo: A violência é apresentada por René Girard como sendo eminentemente antropológica, ou seja, ela não está vinculada necessariamente a um conjunto de indivíduos, mas a toda a humanidade, fundando, na verdade, a própria sociedade e estando presente em seus desenvolvimentos culturais. Uma das relações possíveis, então, dá-se entre a violência e a religião, sendo esta última a manifestação do sagrado. A partir daí, este artigo se propõe a investigar a relação entre violência e sagrado, colocando o acento da discussão em quatro tópicos fundamentais: desejo mimético, sacrifício, rito e bode expiatório. O objetivo central é mostrar como esses elementos se implicam na teoria girardiana, bem como são capazes de justificar a relação existente entre a violência e o sagrado a partir de um viés antropológico. Ao final, percebe-se que essa relação não está presente somente em narrativas religiosas, mas se encontra em mitos e romances. Além disso, mito e rito estão de tal maneira associados que são capazes de auxiliar na compreensão do sentido dos mecanismos sociais, legitimando, assim, o sacrifício do bode expiatório.

Palavras-chave: Violência; Sagrado; Mito; Rito; Desejo mimético.

Abstract: The violence is presented by René Girard as eminently anthropological, in other words, it is not linked to a group of people, but it is in whole humanity, founding society and being present in its own cultural developments. One of the possible relations is given between violence and religion, being this last a manifestation of the sacred. From there, this paper aims to investigate the relation between violence and sacred, developing this study in four important topics: mimetic desire, sacrifice, rite and scapegoat. The main goal is to show how this elements implicate in Rene Girard's theory, as well as, are capable of justify the relation that exists between the violence and the sacred from an anthropological perspective. In the end, it can be noticed that this relation is not present only on religions narratives, but it is found in myths and romances. Besides that, myth and rite are associated and they are able to assist the comprehensive sense about social mechanisms, legitimizing the scapegoat sacrifice.

Keywords: Violence; Sacred; Myth; Rite; Mimetic desire.

¹Mestra em Ciências da Religião (2016) e licenciada em Filosofia (2014), ambos pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. maiara_miguel@yahoo.com.br

²Mestre em Ciências da Religião (2016) e licenciado em Filosofia (2014), ambos pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. lprovinciatio@hotmail.com

“É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado”

(René Girard)

Introdução

No cotidiano é bastante comum visualizar atos de violência: física, verbal, psicológica, moral, religiosa, racial. Realiza-se a violência distinta e indistintamente. Pode-se até afirmar que há uma banalização da violência. São muitas as teorias que tentam mapear a razão de tantas ações violentas, de modo que sejam combatidos tais atos. Tende-se a afirmar isso quase naturalmente, pois, assim, uma grande parte dos indivíduos sociais poderia viver em paz e em harmonia numa realidade alicerçada na justiça. Contudo, seria isso possível? Tal questão é bastante relevante e foi discutida de maneira pertinente por um filósofo, antropólogo e crítico literário francês: René Girard (1923-2015). De fato, Girard trouxe uma eminente originalidade para a discussão, pondo o acento justamente no fundamento da violência como originariamente antropológica. Além disso, não há um “privilégio” de alguns seres humanos diante de outros nesse quesito: a violência segue princípios universais.

Deve-se levar em consideração desde o início o apontamento feito por Castro Rocha logo na abertura da obra *René Girard: um retrato intelectual*: “no fundo, Girard segue comprometido com a pesquisa de princípios de validade universal e, para fazê-lo, investiu toda a sua vida intelectual na produção de um ‘longo argumento do princípio ao fim’” (ANDRADE, 2011, p. 13). Esse apontamento é de fundamental importância quando se considera a busca por estruturas fundamentais, o que é o intuito de Girard. Um dos elementos distintivos de seu pensamento é relacionar essa violência com o sagrado. O objetivo deste trabalho, então, é apresentar e problematizar essa relação, pondo o foco sob quatro temas: desejo mimético, violência e sacrifício, rito e bode expiatório.

Não se pode negar, todavia, que há uma vasta literatura escrita pelo próprio Girard acerca dessa temática. A importância de um recorte objetivo e metodológico, então, justifica-se de acordo com a temática desenvolvida por este trabalho: a relação latente entre a violência e o sagrado. Para o posterior desenvolvimento, lança-se mão de quatro momentos: o primeiro deles com a finalidade de apresentar e compreender o ponto de partida de Girard ao analisar a sociedade e, em específico, o homem em si; para isso, parte-se das relações feitas pelo próprio antropólogo francês com obras literárias a partir de um ponto comum: o desejo mimético. O segundo ponto aproxima, de fato, os temas da violência e do sacrifício, preocupando-se em mostrar a relação latente entre eles e apontando a importância de um rito ordenador para que a

violência seja efetivada em forma de sacrifício. A importância do rito é alvo da terceira parte, que apresenta o valor da normatização para que, de fato, o sagrado torne-se manifesto; o rito ainda cumpre outra função: ordenar o sacrifício da vítima sacrificial, do bode expiatório. A quarta e última parte versa sobre o modo como o bode expiatório é eleito pela comunidade e como ele é capaz de apaziguar a violência.

O confronto com as obras girardianas é bastante complexo e exige uma leitura minuciosa, sobretudo, porque “os elementos que formam o núcleo matricial de sua teoria estão tão intimamente ligados que, ainda que caibam distinções, não cabe separação” (ASSMANN, 1991, p. 101). Daí a advertência para a estrutura desse trabalho: ela não visa separar esses elementos, mas apresentá-los de maneira distinta com a perspectiva de, ao final, o leitor compreender todo o caminho aqui proposto.

1 Desejo mimético: uma primeira estrutura de apoio

Antes mesmo de apresentar e compreender a relação entre *violência*, *sacrifício*, e *bode expiatório* presente na sociedade e como dela decorre uma manifestação do sagrado é preciso se colocar a seguinte questão: qual o ponto de partida tomado por Girard para analisar e compreender as relações entre os homens? A resposta a esta pergunta, levando em consideração a anotação de Assmann há pouco mencionada, direciona para essa tríplice relação destacada. De modo que, o que aqui agora se anuncia já indica e antecipa o prosseguimento do trabalho.

A princípio, toma-se um comentário de Richard Golsan presente na obra *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*, na qual o autor tece de modo objetivo as ideias cruciais de Girard. Dela destaca-se, intencionalmente, a investigação da violência e seu respectivo uso na determinação dos sujeitos e na fundação das instituições sociais. Para isso, faz-se notar a influência do desejo mimético, tal como aponta Golsan:

Girard afirma que o desejo é imitativo ou “mimético”, e não inato: **os seres humanos copiam os desejos uns dos outros**. Em seguida, ele [Girard] defende que a ordem cultural e social teve origem em atos de violência unânime e sacrificatória cometidos contra vítimas inocentes ou, noutras palavras, “bodes-expiatórios” (GOLSAN, 2014 p. 22, grifo nosso).

O primeiro passo para responder a questão acima colocada está em perceber a importância dessa anotação, sobretudo, a partir do grifo apontado. Eis sua importância: tornar eminente justamente essa cópia de desejos sem fim que pode caracterizar um dos fundamentos do pensamento de Girard, o desejo mimético. Verifica-se, de fato, a existência

de um grande potencial destrutivo no desejo mimético, pois tal desejo cria conflitos e rivalidades. Sobre isso Golsan afirma: “se a imitação dos outros conduz inevitavelmente à rivalidade e ao conflito, e se todos os homens agem mimeticamente, a humanidade como um todo parece fadada a um círculo infundo de competição e violência” (GOLSAN, 2014, p. 59). Essa afirmação dá possibilidade para outro questionamento central: qual a relação da competição com o desejo mimético e a violência?

Como já mencionado, o pensamento girardiano é complexo e não se pode compreendê-lo isoladamente, pois as partes estão em permanente diálogo com o todo e vice-versa. Nesse sentido, a obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961) pode ser considerada a introdução de toda a teoria sobre o mecanismo do desejo mimético, que, por sua vez, é inspirado nas leituras que Girard faz de Miguel de Cervantes (1547-1616), Stendhal (1783-1842) e Marcel Proust (1871-1922). Tais leituras culminaram, após alguns desenvolvimentos intrínsecos à sua própria elaboração teórica, na obra *A violência e o sagrado* (1972). De modo bastante distinto à primeira obra, *A violência e o sagrado* não está direcionada para as relações (inter)personais de personagens icônicos da tradição literária. Ao contrário: visualiza-se nela uma discussão voltada para a unidade social e a violência nela presente. O que se investiga em *A violência e o sagrado*, é o mecanismo que permite controlar a violência originada a partir do desejo mimético presente na própria sociedade.

Deve-se destacar também que os personagens icônicos presentes, sobretudo nos mitos, não serão desprezados por Girard, mas antes trazidos para o centro da discussão. Isso tem que ser levado em consideração, pois a literatura é capaz de expressar os maiores dramas da existência humana. Além disso, os mitos, os romances e as tragédias nunca são utilizados sob a ótica individualista que visa somente o herói. O propósito inicial de Girard é mostrar a natureza relacional da humanidade. Sobre isso destaca Gabriel Andrade:

A natureza humana é *relacional*, e, para falar de algum personagem em particular, é necessário situá-lo em referência aos demais. **O romancista reflete essa tendência especificamente através do desejo.** É-lhe impossível retratar o herói individualmente: tem de fazê-lo em relação aos demais [...] Até a mesma **dimensão mais íntima da psicologia dos personagens**, a saber, **o desejo**, é **retratada e revelada como uma extensão da relação com os demais**, uma interação entre o Eu e o *Outro* (ANDRADE, 2011, p. 43, grifo nosso).

Pois bem, nota-se, então, uma ligação entre essas duas obras. Diante dessa constatação, a complexidade de compreensão de que a competição nasce do desejo diminui, pois, aos olhos de Girard, o homem sempre deseja um objeto. Contudo, essa relação entre sujeito desejante e objeto desejado nunca é direta, senão mediada por um modelo. Noutras palavras: o desejo mimético é sempre triangular, pois é a relação entre o sujeito desejante, o

objeto desejado e o modelo. Aqui se toma o exemplo dado pelo próprio Girard na obra *Mentira romântica e verdade romanesca*:

Dom Quixote renunciou em favor de Amadis à prerrogativa fundamental do indivíduo: ele não escolhe mais os objetos de seu desejo, é Amadis quem deve escolher por ele. O discípulo se lança em direção aos objetos que o modelo de toda cavalaria lhe indica, ou parece lhe indicar. Chamaremos esse modelo de *mediador* do desejo. A existência cavaleiresca é a *imitação* de Amadis no sentido em que a existência do cristão é a imitação de Jesus Cristo (GIRARD, 2009, p. 26).

Tal exemplo revela que o desejo de Dom Quixote não é genuinamente dele. Ou melhor: é próprio a Dom Quixote, mas lhe é próprio enquanto desejo imitativo. Eis aqui um dos pontos fundamentais da teoria girardiana: o desejo mimético. Tomando novamente a citação: não há plena consciência em querer o que o próprio Dom Quixote, e somente ele, deseja, mas o objeto desejado é o mesmo do desejo de Amadis. Há imitação por parte de Dom Quixote para com Amadis, e tal imitação não se restringe a simples atos mecânicos, mas se estende aos desejos e à toda sua existência cavaleiresca. Dom Quixote passa a desejar o que Amadis deseja. Amadis pode mudar de ideia e passar a desejar outro objeto e, caso isso ocorra, Dom Quixote também desejará esse novo objeto que Amadis tanto anseia ter. A relação é triangular: objeto (alvo do desejo), Dom Quixote (imitador), e Amadis (modelo).

Além do fato da relação ser triangular, há outra característica bastante importante que fundamenta essa relação de imitação: o personagem imita o modelo por livre e espontânea vontade, ou seja, imitam os “desejos dos modelos pelos quais optaram livremente” (GIRARD, 2009, p. 29). Há ainda o evidente fato de que não há competição entre Amadis e Dom Quixote. Antes, há uma relação ideal em que o imitador não intervém no espaço do modelo. É justamente isso que faz com que Girard atribua a essa relação o conceito de *mediação externa*: “o herói da mediação externa proclama em alto e bom tom a verdadeira natureza de seu desejo. Ele venera abertamente seu modelo e declara-se seu discípulo” (GIRARD, 2009 p. 33). Isto é, Dom Quixote não esconde que Amadis é seu modelo, e tudo o que deseja é o mesmo que seu modelo, pois idealmente o imita.

Todavia, nem todas as relações de imitação são sempre “pacíficas”. Ora, não seria possível duas pessoas competirem pelo mesmo objeto, se uma delas entender que a outra é um obstáculo? Se assim for, o próprio fundamento da competição em vista desse objeto que tanto se deseja não seria diferente? Pois bem, para responder as questões não se pode perder de vista a relação triangular entre *objeto*, *modelo* e *sujeito*. Se um sujeito deseja um objeto e reconhece que há um “obstáculo” em seu caminho, as relações com esse “obstáculo” não serão “amistosas”. Embora a relação se mantenha triangular, pode existir uma distinção em relação àquilo que o sujeito tende a externar. Disso decorre o seguinte: se ele, enquanto sujeito, deseja

o que o modelo deseja e, ainda assume a real natureza de seu desejo, que é acessar o mesmo objeto de seu modelo, há uma mediação externa. Por outro lado, se o sujeito declara desejar o objeto, e tão somente esse objeto, e toma consciência de que há um obstáculo entre ele e o objeto desejado é o mesmo que desejar a partir de si mesmo, e nunca a partir do outro.

Assim, está-se em posição de responder à indagação levantada aqui, pois é totalmente possível existir uma relação não amistosa de competição em vista do desejo de um objeto, desde que seja declarada a existência desse objeto, e somente desse objeto. Isso é o que Girard chama de *mediação interna*. Tal mediação é de uma atmosfera um tanto quanto peculiar, embora nunca deixe de ser triangular. A partir disso, a distância entre o sujeito e seu respectivo obstáculo é muito pequena, conforme anota Girard: “falaremos de ‘mediação interna’ quando ‘a distância’³ está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menos profundidade” (GIRARD, 2009, p. 33).

Ainda sobre isso, lê-se: “é através da *mimesis* que o sujeito deseja o objeto (pois copia o outro no *seu* desejo), mas é pelo desejo que o sujeito entre em conflito e rivalidade” (MERUJE; ROSA, 2013, p. 162, grifo nosso). Para melhor explorar tal característica é preciso trazer para a discussão outro exemplo dado por Girard em *Mentira romântica e verdade romanesca* (GIRARD, 2009, p.42) a partir da segunda parte da obra *O vermelho e o negro* de Stendhal⁴. Nesse trecho, verifica-se a história do sujeito Julien Sorel que se muda para Paris na intenção de assumir o cargo de secretário do Marquês de La Mole. Sorel envolve-se com um novo “objeto” de desejo: Matilde, a filha do Marquês. Contudo, o desejo de Sorel por Matilde é estimulado pelo fato de outros a desejarem também. Tal exemplo é bastante significativo porque revela a face real da mediação interna. Não há espontaneidade por parte daquele que deseja o objeto. A distância entre ele, Sorel, e os outros sujeitos que desejam Matilde é pequena. Todos desejam Matilde e, nesse sentido, não são diferentes entre si. A unanimidade mimética se dá não por Julien Sorel desejar Matilde, mas pelo fato de existir outros que também a desejam. O desejo existe porque a imitação permite. E assim também o conflito entre os pares que a desejam, pois, ao contrário da *mediação externa*, na *mediação interna* o “obstáculo”, ou melhor, o modelo é dissimulado pelo herói. De fato, pode-se ler nas

³ É importante salientar que a distância que aqui se fala não é primariamente entre dois pontos geográficos distintos, mas sim a distância espiritual entre o modelo e o imitador, o que permite a concorrência do desejo. (GIRARD, 2009, p. 33).

⁴ Stendhal é o pseudônimo de Henri Beyle, um eminente escritor e romancista francês, que se destaca por compor o movimento do realismo e romantismo. Nasceu em 1783 e morreu em 1842 na França. Foi responsável por escrever o romance *O vermelho e o negro* (1827), que é objeto de análise de René Girard em *Mentira romântica e verdade romanesca*. Para mais sobre a vida e a obra deste autor: STENDHAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.7-10.

palavras do próprio Girard: “o herói da mediação interna, longe de se vangloriar de seu projeto de imitação, desta feita, dissimula-o cuidadosamente” (GIRARD, 2009, p. 34).

A *mediação interna* é fonte de angústia e ressentimento. Girard encontra apoio para tal afirmação em uma de suas fontes teóricas, Max Scheler⁵, donde a afirmação: “todos os fenômenos que Max Scheler estuda em *Homem do ressentimento*⁶ dizem respeito à mediação interna” (GIRARD, 2009, p.35). Isto é, o ressentimento é uma unidade de vivência, pela qual “se estabelece a repetição, através e a partir do viver, de uma determinada reação de resposta emocional contra o outro” (SCHELER, 1994, p. 45). Noutras palavras: o ressentimento é o movimento de um sujeito contra outro, fundamentando-se a partir de intenções de ódio. Cabe ainda ressaltar que tal sentido é mantido enquanto introjecção psíquica, o que mais tarde traz o impulso de vingança, inveja e cobiça (rivalidade). Sobre essa ideia Girard afirma: “a palavra ressentimento enfatiza, aliás, o caráter de reação, de contrachoque que caracteriza a experiência do sujeito nesse tipo de mediação” (GIRARD, 2009, p. 35).

Diante disso, pode-se responder à questão inicial deste tópico: a chave para a leitura das relações humanas é o desejo mimético. Vai-se além: compreende-se também qual a relação entre desejo, imitação e competição. Pois bem, o desejo é algo que todos os sujeitos possuem. Todos desejam algo. A relação entre sujeito e objeto nunca é direta, senão mediada por um modelo, o que faz com que o desejo seja triangular. Nessa relação triangular há aqueles que enfatizam desejar aquilo que seu modelo também deseja, como Dom Quixote e Amadis; e há também aqueles que desejam exclusivamente um objeto, o que não exclui a existência de um modelo que também o queira ou já o possua. Disso resulta uma grande rivalidade e competição fundamentada no ressentimento, que, por sua vez, resume-se num movimento de um contra o outro. É inegável, portanto, a instalação de uma grande hostilidade, e em seu ponto máximo, uma indiferenciação.

A partir disso afirma-se, juntamente com Meruqe e Rosa:

É pela rivalidade do desejo que a violência nasce e se desenvolve nas sociedades. O que acabamos de reconhecer entre dois sujeitos, acontece de modo semelhante entre

⁵ Max Scheler (1874-1928) foi um fenomenólogo alemão. Dedicou sua vida à investigação fenomenológica, sobretudo, da religião, dos sentimentos e dos valores. O conceito de *ressentimento*, com o qual Girard trabalha para desenvolver seus argumentos em *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), em especial, na fundamentação sobre o que vem a ser mediação interna, possui grandiosa inspiração na elaboração conceitual scheleriana. Girard se baseia no texto *L'homme du ressentiment*, traduzido para o português como *O ressentimento na construção das morais* e compõe o livro intitulado *Da reviravolta dos valores*. Para mais: SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁶ O texto foi traduzido do francês para o português como o *Homem do ressentimento*, pois em francês tal texto foi traduzido como *L'homme du ressentimento*. Paris: Gallimard, 1970. Todavia, deve-se considerar que o texto original em alemão se intitula *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, que para o português foi traduzido como *O ressentimento na construção das morais e valores*. Não obstante as diferenças de tradução em relação ao título, os conceitos trabalhados por Scheler se mantêm.

todos os sujeitos num registro social, gerando-se um conflito generalizado de “todos contra todos”. [...] O desaparecimento do objeto, devido ao desejo recíproco de ambos os sujeitos, conduz a violência a um segundo grau mais intenso: espiritualiza-se, radicaliza-se (MERUJE; ROSA, 2013, p. 163).

A partir dessa constatação é possível dar continuidade a este trabalho, pois nota-se aí um primeiro ponto de contato entre a competição não amistosa e a violência. Porém, resta a questão: qual a relação disso com os outros três pontos, a saber: a violência sacrificial, o rito e o bode expiatório?

Inicia-se uma resposta, mesmo que em forma de esboço, a partir de uma nota de rodapé por Richard Golsan na obra já mencionada: “a mediação interna passa a ser vista como fonte das hostilidades e rivalidades que culminaram na crise sacrificial das culturas antigas e primitivas” (GOLSAN, 2014, p. 34). Entre uma obra e outra se percebe que a reflexão girardiana se desenvolve e se aprimora, assim como sua teoria sobre a mediação interna. Não é possível tratar dessas mudanças neste trabalho. O que interessa a partir desse momento é compreender que a hostilidade e a rivalidade são geradas pelas relações humanas. Ao lançar um olhar atento para os mitos percebe-se neles a existência de tal relação, donde se afirma que a violência, sustentada pela competição originária do desejo mimético, é fundamentada pela mediação interna.

2 A violência sacrificial

Até aqui foram apontados, mesmo que sucintamente, dois romances da tradição literária, nos quais se encontram essas “relações triangulares” capazes de expressar, de fato, o desejo mimético. No entanto, esse tipo de relação também se encontra em alguns mitos. Um exemplo disso é a análise elaborada por Girard⁷ ao considerar os textos védicos e pós-védicos, dos quais aqui se destaca a pequena interpretação da história sobre a rivalidade dos deuses (deuses) e dos asuras (demônios) (GIRARD, 2011, p. 46-50). Deve-se ainda levar em consideração que Girard faz tal análise partindo da tradução do sânscrito para o francês realizada por Sylvain Lévi⁸, na qual se põe em relevo a temática da rivalidade. O próprio Girard ressalta esse aspecto: “eles [os textos] falam todos do mesmo assunto: a rivalidade

⁷Tal análise encontra-se na obra *O sacrifício* (2003): esta obra é formada por conferências apresentadas por Girard em outubro de 2002 na Biblioteca Nacional da França, conforme anotado no próprio texto. Para mais: GIRARD, René. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011.

⁸ Sylvain Lévy (1863-1935) foi responsável por realizar a tradução de alguns trechos dos textos indianos védicos e pós-védicos do sânscrito para o francês. Tais textos foram organizados em uma antologia intitulada *La Doctrine du Sacrifice des les Brahmanas (1898)*, fonte de Girard para as análises desenvolvidas na obra *O sacrifício*.

intensa e sempre renascente dos devas e asuras, ou seja, os deuses e os demônios” (GIRARD, 2011, p. 46). Os comentários realizados pelo antropólogo são, de fato, interessantes. Mesmo assim, é válido ater-se a um em particular. Esse que aqui se destaca trata, justamente, das histórias sobre a criação, ou ainda: a briga pela criação. Nesse sentido Girard expõe:

Entre os deuses e os demônios, há sempre um objeto de que os dois grupos querem ter a posse exclusiva. Em geral, ele é gigantesco, formidável, fantástico..., na dimensão dos supostos antagonistas... Aqui é a terra, em outro lugar será o sol, a lua, etc. Os deuses e os demônios brigam por toda a criação (GIRARD, 2011, p. 48).

O trecho acima é parte integrante de textos fundamentais da cultura hinduísta como os Brâmanas. Contudo, esse não é o único exemplo com o qual Girard trabalha. Em *A violência e o sagrado* (1972) realizam-se análises acerca de textos do Antigo Testamento, como a história de Caim e Abel, de José do Egito e de Jô; de alguns mitos gregos, como, por exemplo, o mito de *Édiporei* e *As bacantes*. Todas essas análises convergem num interesse comum: analisar as estruturas sociais e culturas, onde a violência aparece enquanto resultado da rivalidade entre sujeitos que desejam o mesmo objeto (mediação interna).

A violência, nesse sentido, faz parte da natureza humana. Vale tomar a apresentação à obra *A violência e a sagrado*, assinada por Edgard de Assis Carvalho, e destacar que o intuito de Girard é lidar com “a polêmica ideia de que os homens são governados por um mimetismo instintivo responsável pelo desencadeamento de **‘comportamento de apropriação mimética’** geradores de conflitos e rivalidades” (GIRARD, 1990, p. 9, grifo nosso). Isto é, a violência é um comportamento comum nas sociedades. Mas, se tudo se funda a partir da violência e, se a violência está presente nas sociedades, como que ainda todos os indivíduos se mantêm vivos? O que apazigua essa violência? Pois bem, se se lança um olhar para as sociedades primitivas, percebe-se que não há aparato jurídico para arbitrar as interdições. Pelo contrário: as próprias sociedades primitivas se articulam de tal modo que apaziguar a violência torna-se possível. O aparato para isso é o sacrifício. O sacrifício, então, é um ato social. A violência é apaziguada pelo sacrifício de vítimas expiatórias. A vítima expiatória é responsável por manter a ordem nas unidades sociais, ou seja, o bode expiatório é o responsável por apaziguar a violência.

Sabendo que há a necessidade do sacrifício, Girard distingue dois tipos de sacrifícios, ou melhor, o sacrifício se apresenta de duas maneiras: o primeiro caracteriza-se por ser o sacrifício da vítima expiatória em vista da ordem social; e do qual “não seria possível abster-se sem negligência grave [porque] é criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (GIRARD, 1990, p. 13). O outro se caracteriza por ser visualizado como uma espécie de crime, que não contribui para o estabelecimento da

ordem social; pelo contrário: é somente mais uma válvula de escape que existe no meio social, e, que, por sua vez, alimentará o sentimento de vingança; “se o sacrifício mostra-se como uma violência criminosa, não há, em contrapartida, violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício” (GIRARD, 1990, p. 13).

A partir disso pode-se elucidar uma violência legítima, responsável por estabelecer a ordem social a partir do sacrifício de um bode expiatório, e uma violência ilegítima, responsável por gerar o caos na própria sociedade, justamente por caracterizar-se como uma vingança. Sobre isso aponta Girard:

A diferença entre violência sacrificial [legítima] e não-sacrificial [ilegítima] está longe de ser absoluta: ela até inclui uma certa arbitrariedade, estando assim sempre ameaçada de desaparecer. **Não existe violência verdadeiramente pura**; no melhor dos casos, o sacrifício deve ser definido como violência purificadora (GIRARD, 1990, p. 59, grifo nosso).

Ora, o que, então, caracterizaria o sacrifício daquilo que é sagrado, capaz de fazer notar a legitimidade da violência? Essa questão permite a continuidade deste trabalho a partir da relação entre a legitimidade da violência e a pureza do sacrifício. Faz-se notar, todavia, a possibilidade real de uma violência ilegítima capaz de tornar o próprio sacrifício impuro. Há, na verdade, um jogo intrínseco entre violência e sacrifício, no qual o bode expiatório é chave fundamental.

2.1 Violência e sacrifício: o jogo entre (i)legitimidade e (im)pureza

Para responder a questão há pouco colocada é preciso considerar que “a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa” (GIRARD, 1990, p.13). Pois bem, a violência nunca é combatida, senão somente apaziguada, na medida em que existe a imolação de vítimas. Tanto a vítima a ser imolada quanto o rito necessário para tal ato devem ser seguidos rigorosamente, para que assim seja possível ludibriar a violência. A imolação de vítimas também é uma válvula de escape, porém bastante peculiar, justamente por possuir a exigência do rito. O sacrifício de algo sagrado não gera vingança, ao contrário: ludibria a indiferenciação e a violência, ao mesmo tempo em que “procura controlar, canalizar para a boa direção os deslocamentos e substituições espontâneos que ocorrem” (GIRARD, 1990, p. 23), caso a violência não seja canalizada.

O sacrifício, normalmente, é feito ao imolar um animal. Há a substituição do homem por um animal que lhe é semelhante. Isso faz parte do rito sacrificial, logo, deve ser cumprido.

Girard fornece alguns exemplos sobre tal substituição. Dentre eles, um que se destaca é a substituição sacrificial realizada para enganar a violência. No Antigo Testamento há uma passagem que retrata Isaac já bem velho e cego (Gn 27, 1-46). Ele desejava dar sua bênção ao filho mais velho, Esaú, e para isso lhe diz para ir até o rebanho e escolher um cabrito cevado. Sara, mulher de Isaac e mãe de Jacó, ouve a conversa e pede a seu filho Jacó que mate dois cabritos. Com um, ela prepara um suculento prato para Isaac e com a pele do outro cobre Jacó, para que este receba a bênção do pai no lugar de Esaú.

Observam-se nesse trecho duas substituições: “a de um irmão pelo outro e a do animal pelo homem” (GIRARD, 1990, p. 18). Quando Jacó se aproxima de Isaac coberto com a pele de animal, e Isaac passa sua mão sobre a de Jacó percebe que há pelos parecidos com os de Esaú, dando, assim, a bênção a Jacó. A segunda substituição é do animal pelo homem, isto é, Isaac confunde a textura da pele do filho mais velho com textura da pele de um animal que o filho mais novo, Jacó, utilizou para parecer-se com o irmão. Sobre essas substituições destaca Girard:

Próximo ao pai, o filho faz-se preceder pelo animal que acabara de imolar e a ele o oferece como 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. 18).

Vale ainda dizer que o ato de imolar uma vítima por meio de um ritual protege a comunidade de sua própria violência. Nesse sentido, o rito que efetiva o sacrifício tem papel central. Daí o fato de que Jacó não pode se apresentar a seu pai Isaac de qualquer modo. É preciso um artifício que ludibrie o pai, que faça Jacó parecer-se com Esaú para que, de fato, a bênção seja dada sobre ele e não sobre o outro. Essa substituição ritualística desvia a violência que ameaça o filho, no caso, Jacó.

As orientações ritualísticas também garantem a ordem da sociedade, uma vez que determinam o modo como uma vítima deve ser imolada. Os sistemas sacrificiais, então, possuem características próprias. No universo judaico e na antiguidade clássica, ambas destacadas por Girard, as vítimas são sempre animais. Em suma, as vítimas sacrificiais são escolhidas de modo que o sistema sacrificial possa prosseguir e, conseqüentemente, saciar a violência, além de gerar um controle social. Diante disso, há de se fazer constar o princípio de substituição “baseado na semelhança entre as vítimas atuais e as potenciais” (GIRARD, 1990, p. 23), ou seja, no ato sacrificial não há distinção entre o animal e o humano. O que há, de fato: a renúncia das diferenças, pois “as vítimas [sacrificiais] devem assemelhar-se àquelas que substituem” (GIRARD, 1990, p. 24). Para melhor compreensão desse fenômeno é importante trazer as palavras de Girard em *A violência e o sagrado*:

Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta **uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias (humanas) não sacrificáveis**, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão (GIRARD, 1990, p.25, grifo nosso).

Contudo, como lidar diante da possível situação de sacrifício humano? Como eleger uma vítima sacrificial que possa, de fato, ser sacrificada sem gerar nenhum dano à sociedade que está prestes a cometer tal ato? E mais: como certificar-se de que esse sacrifício não gerará uma violência ilegítima, causadora do caos? Mais uma vez destaca-se um ponto: a vítima sacrificial deve possuir um vínculo praticamente nulo com a sociedade, ou seja, o sacrifício seria feito com aqueles para quem os direitos são inexistentes. Sobre esses últimos aponta Girard:

Se considerarmos, em um panorama geral do sacrifício humano, o leque formado pelas vítimas, iremos nos deparar com uma lista extremamente heterogênea: os prisioneiros de guerra, os escravos, as crianças e os adolescentes solteiros, os indivíduos defeituosos, ou ainda a escória da sociedade, como o *pharmakós* grego. Finalmente, em certas sociedades, temos o *rei* (GIRARD, 1990, p. 25).

O que desse trecho interessa é o fato de haver um distanciamento entre aqueles que serão sacrificados e as estruturas sociais⁹. Não se pode perder de vista que a função do sacrifício é manter a ordem social, ludibriar e apaziguar a violência. Disso decorre que se a vítima sacrificial possuir qualquer tipo de ligação direta com a sociedade existe a possibilidade latente de desencadear uma violência indistinta a partir de uma ilegitimidade do sacrifício. O resultado da violência ilegítima, conforme apontado anteriormente, pode ser lido nos termos de “vingança”. Então, se alguém que possui vínculo direto com a sociedade é sacrificado, há possibilidade, quase certa, diga-se de passagem, de existir vingança. O sacrifício que ocorre fora dos padrões do rito ao invés de ludibriar a violência gera novas formas de violência. Esse apontamento destaca a necessidade de não existir vínculo entre a vítima sacrificial e a sociedade. Ademais, há a possibilidade de eleger uma vítima sacrificial digna de sacrifício. Através de tal ato é reestabelecida a ordem social. A vítima sacrificial é nociva para a sociedade, donde decorre a necessidade de seu sacrifício. Ao mesmo tempo, essa vítima sacrificial substitui a sociedade, pois se assemelha a ela, e diferencia-se da mesma, é-lhe distante e seu sacrifício é legítimo.

O sistema sacrificial não pode perder de vista sua principal função: apaziguar a violência, de modo que não gere vingança. A violência existe, mas existe também a seguinte

⁹Na obra *O bode expiatório* (1982), no capítulo intitulado *Os estereótipos da perseguição*, Girard descreve de modo mais aprofundado as principais características para a “eleição” das vítimas sacrificiais. Isso será brevemente apontado a seguir, no entanto o recorte temático e metodológico deste trabalho não permite aprofundar melhor essa questão. Para mais: GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 19-32.

distinção: entre a violência ritualisticamente apaziguada e aquela causadora de homicídio, geradora de vingança. Nesse sentido, pode-se falar de violência legítima e ilegítima, assim como de sacrifício puro e sacrifício impuro. Acerca desse aspecto, Girard afirma:

A vingança constitui, portanto, um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e a ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas. A multiplicação das represálias coloca em jogo a própria existência da sociedade. Por este motivo, onde quer que se encontre, a vingança é estritamente proibida (GIRARD, 1990, p. 28).

Desse modo, mostra-se a inviabilidade de qualquer tentativa que vise acabar com a violência. A violência é cultural, na verdade, a sociedade funda-se a partir do ato de violência. Isso sempre está presente nas discussões de Girard, pois ele problematiza a dimensão da cultura, como os homens se comportam e não a dimensão do amor e da gratuidade. O sacrifício, então, é mais que um simples ato de violência: o sacrifício é um ato social.

Os artificios criados, isto é, os ritos são formas para que se evite a vingança, dado que esta é ilegítima e se alastra por toda a sociedade. De fato, concorda-se que “ao sacrificar alguns animais, segundo os ritos, o homem tenta exorcizar a violência que há frente a si mesmo e frente aos demais e fixá-la na vítima, transformada em ‘bode expiatório’ [sic]” (ANA, 1991, p. 144). Isso não elimina a possibilidade de afirmar que o homem é um animal violento. Conforme aponta Andrade: “embora o homem seja violento, *não o é naturalmente*. O homem é violento porque não sabe conviver com os demais. Mas isso não significa que não possa aprender” (ANDRADE, 2011, p. 501). Nas sociedades primitivas, a vingança era algo temido e maximamente evitado, enquanto que para nós (homens e mulheres “civilizados”) esse processo não existe, pois há um aparato jurídico institucionalizado que tenta controlar e acabar com a violência ilegítima, causadora da vingança. O rito, então, deve ser capaz de legitimar o sacrifício, logo a violência. Aponta-se, por fim, para a principal diferença entre uma sociedade primitiva e uma sociedade “civilizada”. Trata-se justamente desse aparato jurídico presente nas instituições, conforme aponta Girard:

Há um círculo vicioso da vingança, e é difícil imaginar seu peso nas sociedades primitivas. **Para nós esse círculo não existe.** Qual a razão desse privilégio? Uma resposta categórica para tal questão surge no plano das instituições: é o sistema judiciário que afasta a ameaça a uma represália única, cujo exercício é confiado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio. As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a *última palavra* da vingança (GIRARD, 1990, p. 29, grifo nosso).

3 A sacralidade manifestada pelo rito

A violência gerada a partir da vingança em sociedades primitivas é fortemente combatida com o auxílio de um ritual, daí a imolação, quase sempre, de um animal. A vingança deve ser combatida pelo ato social do sacrifício. Conforme já anotado, a vingança desencadeia um processo infinito, um verdadeiro caos social; por isso, não é de um ato vingativo que se deve esperar o fim da violência. A contenção do caos social existe quando há a contenção da vingança, que está no cerne da mediação interna, uma vez que o ser humano é um ser que deseja e imita. O desejo e a imitação levam à vingança, que, conseqüentemente, gera a violência.

Pois bem, se nas sociedades primitivas não há o aparato jurídico reguladoras interdições, há de constar medidas preventivas para apaziguar um (possível) momento conturbado na sociedade. Aqui o sacrifício ocupa lugar, pois ele “é um instrumento de prevenção na luta contra a violência” (GIRARD, 1990, p. 31). Toda a violência ilegítima presente na sociedade é transportada para o ato sacrificial. O que o distingue é justamente a ordem, o rito. O ato sacrificial faz convergir as tendências agressivas para aquilo que se imola, a saber: o bode expiatório.

Nesse sentido, se a imolação de uma vítima é o que faz convergir toda a violência intestinal, e se a norma ritual é fundamental afirma-se o domínio do religioso sobre o ato social preventivo do sacrifício. Não se pode perder de vista o horizonte antropológico a partir do qual Girard desenvolve seu pensamento. Desse modo, compreende-se a intrínseca relação entre violência e sagrado. De fato, “a violência e o sagrado são inseparáveis”, pois a capacidade da violência conseguir desfocar um objeto em vista de outro é a prova de que há um “rígido aparato do sacrifício ritual” (GIRARD, 1990, p. 33). Isso é o que permite caracterizar essa concepção como “religiosa”, pois supõe uma sociedade organizada a partir dos ritos e, além do mais, dependente deles para regular seus próprios problemas. O sagrado, então, torna-se manifesto quando o homem tenta controlar isso que o domina, ou seja, quando o rito visa apaziguar a violência. Daí a possibilidade de compreender claramente a seguinte afirmação:

O sagrado é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo. Inclui, portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população. Mas é também, e principalmente, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. **É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma do sagrado** (GIRARD, 1990, p. 46-47, grifo nosso).

O sagrado é um ato social manifesto na cultura assim que é sentida a necessidade de apaziguar os ânimos violentos da própria sociedade. A gênese do divino existe porque existe a violência. A intervenção divina pode ser visualizada no desenvolvimento rigoroso do rito. O rito permite que o sacrifício seja sagrado. Desse modo, percebe-se o sagrado manifesto no meio social.

A relação entre sagrado e violência é o que faz com que uma sociedade não se perca na própria violência intestinal. As rivalidades miméticas são partes constituintes das sociedades, que, por sua vez, geram competição e violência. Sobre isso, percebe-se que “o mimetismo cria uma bola de neve contra um antagonista qualquer. Todo o sistema vai acabar caindo na unanimidade contra um adversário único, um bode expiatório escolhido pelo próprio mimetismo” (GIRARD, 2011, p. 63). O mimetismo culmina em um bode expiatório justamente por existir estereótipos que denunciam a vítima sacrificial. A existência do bode expiatório torna-se possível assim que se preenche e justifica o sacrifício com base nos estereótipos para eleição de tal vítima sacrificial.

A orientação ritualística preserva o sentido do sagrado na imolação da vítima sacrificial. O rito, então, faz com que o sagrado esteja intrinsecamente ligado à violência apaziguada pelo sacrifício. Não há intervenção divina no sentido de transcendência, senão somente na imanência. A violência se vê nos atos concretos dentro da sociedade. Nesse sentido, o sagrado intrinsecamente ligado a uma violência legítima, capaz de apaziguar os ânimos da violência unânime, torna o divino manifesto. O divino é resultado de um ato social. Sobre isso, Girard ainda afirma:

A transcendência só pode voltar entre os homens recaindo na imanência, metamorfoseando-se em uma sedução verdadeiramente imunda. A violência (recíproca) destrói tudo o que a violência (unânime) havia edificado. Enquanto morrem as instituições e as proibições que repousavam sobre a unanimidade fundadora, a violência soberana grassa entre os homens, mas ninguém consegue dominá-la de forma durável (GIRARD, 1990, p. 177, grifo nosso).

Em suma, reitera-se a ideia de uma distinção entre tipos de violência: a violência apaziguada por uma vítima expiatória (sagrada) e a violência não apaziguada pelo sacrifício ritualístico, causadora da vingança, do caos social. A violência existe em toda e qualquer sociedade, mas há um tipo de violência que destrói a violência da indiferenciação. Aqui, então, é possível dar um passo adiante e afirmar: a violência apaziguada pelo sacrifício é o que Girard chama de violência unânime e está intrinsecamente ligada ao sagrado; por outro lado, a violência gerada pela vingança e pela indiferenciação é chamada de violência recíproca, que pode ser destituída, momentaneamente, pelo sacrifício ritualístico. Resta ainda a seguinte questão: não seria possível confundir a vingança e o sacrifício ritualístico, ou seja,

confundir o sacrifício de algo sagrado com a violência “criminosa”? Tende-se, a princípio, a responder afirmativamente a esta questão, donde a possibilidade de existir uma verdadeira crise sacrificial.

A crise sacrificial é consequência de um processo de indistinção. Por isso, afirma-se: o conceito de alteridade é fundamental para que não haja crise sacrificial, para que a vingança nunca seja legitimada. A alteridade garante a existência de uma diferença entre a vítima sacrificial e aqueles que a imolam. Qualquer mudança ocasionada na hierarquia que define os sacrifícios pode influenciar diretamente no sistema sacrificial. Assim, não existirá a necessária distinção entre o bode expiatório, enquanto sagrado, e seu “sacrificador”. Se a diferença não existir, “o sacrifício deixará de ser um bom condutor” (GIRARD, 1990, p. 57), pois não atrairá sobre si a violência intestinal. Isso, conseqüentemente, gera uma grandiosa confusão entre sacrifício puro e impuro, entre violência legítima e ilegítima. A violência ilegítima é a da indiferenciação e a legítima é a do sacrifício ritualístico. Isso se confunde na medida em que não se acentuam mais as diferenças: instala-se, então, a *crise sacrificial*.

3.1 O sagrado diante da crise sacrificial

Há um jogo latente e perigoso entre as distinções próprias à violência e ao sacrifício, e isso põe todo o ambiente societário em xeque. Diante disso, ou seja, diante da possibilidade também manifesta de uma crise sacrificial, a própria ligação com o sagrado perde o sentido anteriormente apontado. Para uma melhor compreensão desse jogo, traz-se para discussão um exemplo trabalhado pelo próprio Girard em *A violência e o sagrado*, a saber: a loucura de Hércules. Tal narrativa mostra justamente a indiferenciação entre a violência legítima e a ilegítima e a perda do real sentido do sacrifício.

A história trata do retorno de Hércules ao lar após o cumprimento de suas tarefas em um campo de guerra. Ao chegar, descobre que sua mulher e seus filhos estão nas mãos de Lico, que está prestes a sacrificá-los. Hércules, então, mata Lico. Depois disso, Hércules, o herói, precisa se purificar e, para tanto, prepara um sacrifício. Hércules ao preparar o sacrifício ao lado de sua esposa e de seus filhos é tomado por um impulso demente, pois vê naquele sacrifício os inimigos antigos e recentes. Em seguida, o herói sacrifica todos a seu redor, isto é, a esposa e os filhos (GIRARD, 1990, p. 58-60). A partir desse exemplo, não há mais a diferença necessária entre o sangue derramado ritualisticamente, ligado ao sagrado, e o sangue derramado criminosamente, ligado à impureza sacrificial. A indiferenciação é o que possibilita a *crise sacrificial*.

A *crise sacrificial* está diretamente ligada à perda da diferença. A violência existe sobre toda a sociedade, pois é consequência do próprio mimetismo. O sacrifício, porém, é um ato social para apaziguar e ludibriar tal violência a partir do rito. Se o rito se confunde com o homicídio, “não há mais purificação possível e a violência ilegítima [sic], contagiosa, ou seja, recíproca, alastra-se pela comunidade” (GIRARD, 1990, p. 68). Uma vez entendido isso, ousa-se a levantar a seguinte questão: se existe a indiferenciação é certo que o sagrado perde seu sentido em relação ao sacrifício e, conseqüentemente, a vingança se alastrará na sociedade; como seria, então, possível existir ordem na sociedade?

Pois bem, não é possível falar em ordem social quando se pensa numa harmonia igualitária, ao contrário: a ordem social é possível uma vez que exista e seja reconhecida a diferença. Mais uma vez é feito o alerta: a chave de leitura de Girard é antropológica e não teológica, sua preocupação é cultural e não essencialista. Não são as diferenças que causam o caos, a rivalidade e a vingança, mas a indiferenciação. É justamente “quando ficamos privados da realização do sacrifício e o bode expiatório deixa de funcionar, que mais facilmente a violência do ‘todos contra todos’ retorna como forma de regulação homeostática da sociedade” (MERUJE; ROSA, 2013, p. 158).

O jogo latente e perigoso da indiferenciação entre puro e impuro, entre o homicídio e o bode expiatório é rechaçado pelo sagrado, enquanto ato social. Isso acontece porque o sagrado manifestado pelo sacrifício ritual previne a indiferenciação, ressaltando justamente a diferença que há entre o bode expiatório e aqueles que o sacrificam. De acordo com Girard:

Se a violência, a princípio oculta, da crise sacrificial destrói as diferenças, essa destruição provoca, em contrapartida, o progresso da violência. Em suma, é impossível tocar nos sacrifícios sem ameaçar os princípios fundamentais dos quais dependem o equilíbrio e a harmonia da comunidade (GIRARD, 1990, p. 69).

Desse modo, o mecanismo que permite estabelecer a ordem, a diferença e o próprio sentido do sagrado é o bode expiatório imolado legitimamente. O bode expiatório é imolado e assim é restabelecida a ordem na sociedade. O sagrado está engendrado na própria restauração cultural e social das instituições. Portanto, o bode expiatório é o mecanismo social que permite a violência de origem mimética ser ludibriada momentaneamente. O religioso, então, também é visto por essa ótica imanente presente na sociedade. À dimensão religiosa cabe zelar pelos ritos para que o sacrifício seja sempre legítimo e gere a ordem social. A fundação da ordem social é religiosa.

Por fim, é importante ressaltar que o sistema sacrificial está em constante repetição, pois o sacrifício gera uma trégua momentânea. Um bode-expiatório particular garante a ordem momentânea, e não dissipa de uma vez por todas a violência, pois como já apontado, a origem

da violência é o desejo mimético, e o desejo é o princípio universal da cultura humana. Conforme aponta Andrade: “a única maneira de conter a violência é evitar o desejo mimético destrutivo” (ANDRADE, 2011, p. 24). Eleger e imolar bodes expiatórios é fundamental para o prosseguimento da ordem social.

4 A eleição do bode expiatório

Ressaltando a importância de uma violência legitimada a partir do rito em favor da ordem social, resta apresentar as peculiaridades típicas ao bode expiatório. Deve-se ter claro que não é possível esgotar todas as características inerentes ao bode expiatório. Nesse sentido, destaca-se que o bode expiatório não pode vingar-se, pois se encontra isolado diante da comunidade. Soma-se a isso a importância ritual e o papel da comunidade, conforme destaca Girard:

Se o sacrifício conclui os ritos, é preciso que ele apareça nas sociedades religiosas como a conclusão da crise mimética encenada por esses ritos. [...] De fato, nenhuma vítima individual pode ser responsável pela crise mimética. [...] À multiplicidade caótica dos conflitos particulares sucede-se de repente a simplicidade de um antagonismo único: toda a comunidade de um lado, e de outro a vítima (GIRARD, 2008, p. 46-47).

Verifica-se, já na obra *O bode expiatório*, a presença de alguns estereótipos que caracterizam uma perseguição. Interessante compreender a mecânica da acusação, ou como aqui se prefere dizer, da eleição do bode expiatório. Antes de apresentar algumas características típicas que restringem a eleição do bode expiatório é preciso destacar que sua eleição é sempre resultado da coletividade. O trecho acima faz uma breve menção a isso e aqui se pode compreender, por exemplo, a história de José do Egito, eleito pelos irmãos como alvo sacrificial; a história de Caim que deseja ter seu sacrifício aceito por Javé e, por isso, elege seu irmão Abel como vítima sacrificial¹⁰.

A vítima sacrificial, sendo uma construção coletiva, não pode defender-se ou vingar-se, pois está isolada. Nem sempre é fácil compreender como a sociedade resolve a crise sacrificial apontando uma vítima que, necessariamente, deve ser imolada. Lança-se, então, um olhar para essa eleição coletiva do bode expiatório:

¹⁰De fato, essas histórias são problematizadas pelo próprio Girard em algumas obras, das quais aqui se destaca o primeiro capítulo da segunda parte da obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978). Tal capítulo recebe, intencionalmente, o mesmo título da obra e nele Girard aponta para uma leitura de textos bíblicos, iniciando no mito de Caim e Abel. Girard nunca escondeu sua preferência por textos literários, tais como os mitos, pelo fato deles revelarem não somente o mecanismo vitimário, mas por possibilitarem a compreensão das sociedades primitivas.

A comunidade encontra-se inteiramente solidária, em detrimento de uma vítima não somente incapaz de se defender, mas totalmente impotente para suscitar vingança; seu abate não poderia provocar novos distúrbios e fortalecer a crise, pois ela une todos contra si própria. **O sacrifício não é apenas uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras violências, mas é a última violência, é a última palavra da violência** (GIRARD, 2008, p. 46, grifo nosso).

A violência unânime vê na vítima a sua finalidade, ou seja, a vítima torna-se um “inimigo” comum de toda a sociedade. A violência indistinta vê seu fim na imolação de uma vítima comum. Destaca-se também que todo o grupo participa do ato sacrificial direta ou indiretamente. Tanto a eleição quanto o sacrifício do bode expiatório não podem ser fruto da vontade individual, mas da coletiva. Conforme aponta Godoy, “nessa etapa cessam-se os antagonismos dentro da comunidade. Esta pausa aparece como um dom da mesma vítima que era alvo da unanimidade mimética” (GODOY, 2012, p. 134).

A vítima a ser perseguida, no entanto, não é eleita indistintamente, pois há, na verdade, um entrelaçamento entre a “mecânica da acusação” e “as ações persecutórias” (GIRARD, 2004, p. 23). O que se percebe nas entrelinhas do texto é a preparação de uma justificativa para que o coletivo não saia expurgando qualquer elemento igual a uma multidão desgovernada. O coletivo ainda comporta em si uma força, uma potência, “pois sonham purificar a comunidade de elementos impuros que a corrompem, de traidores que a subvertem” (GIRARD, 2004, p. 24). Porém, a força da coletividade deve estar direcionada de maneira correta, daí a importância dos estereótipos.

Desse modo, Girard apresenta quatro estereótipos que delimitam a vítima a ser perseguida e sacrificada, em vista da restituição da ordem das instituições sociais. Tais estereótipos podem ser apresentados e interpretados também como um esquema universal. Os estereótipos são fundamentais também para que não seja criada uma “multidão da multidão”, conforme destaca Girard:

Tornar-se multidão da multidão constitui tão somente uma unidade com o apelo obscuro que a reúne ou que a mobiliza, ou, em outras palavras, que a transforma em *mob*¹¹[inglês = multidão inclinada ou comprometida com violência ilegal]. É de *mobile* [inglês = móvel], com efeito, que provém esse termo, tão distinto de *crowd* [inglês = grupo, ajuntamento] quanto o latim *turba* [= multidão] o pode ser de *vulgus* [= grupo de pessoas comuns. A língua portuguesa [como a francesa] não comporta essa distinção (GIRARD, 2004, p. 24).

Para compreender a importância dos estereótipos e dos atributos que caracterizam a vítima a ser perseguida, é necessário fazer notar duas fontes analisadas por Girard: os

¹¹Interessante fazer notar: o substantivo *mob* possui parentesco com o verbo *to mob*, cujo significado é tumultuar. Daí, sempre se utilizar a palavra *mob* em referência à multidão disposta a causar tumulto. Esse significado da palavra *mob*, por sua vez, deriva do latim *mobile vulgus*, que significa multidão excitada. Para mais: BULL, *Oxford Learner's pocket dictionary*, 2011, p. 283 (para substantivo *mob* e verbo *to mob*).

historiadores e os etnólogos. A princípio deve-se considerar que os historiadores conseguem encontrar esses esquemas de violência coletiva ao investigar os intrincados enredos históricos dos povos. Os etnólogos, em contrapartida, possuem grande dificuldade. Segundo Girard, há duas razões prováveis para isso acontecer: a primeira delas aponta para a constatação de que “as sociedades ‘etnológicas’ não praticam ou praticam tão pouco a perseguição [...] [que] à desumanidade de nossa sociedade [os etnólogos] opõe a humanidade superior de todas as culturas” (GIRARD, 2004, p. 34). A segunda razão aborda a seguinte afirmação: a perseguição existe, porém não a percebe por não estudar as fontes corretas para análise ou por não existir os documentos necessários para decifrá-la. Para Girard, a segunda justificativa é mais plausível. No entanto, utilizando-se do olhar antropológico, Girard aponta algumas fontes para serem analisadas, nas quais os aspectos dos estereótipos vitimários aparecem: os mitos.

Os mitos, de fato, são fontes que revelam as violências coletivas a partir de narrativas que, por sua vez, contribuem para um mapeamento dos aspectos universais da vítima sacrificial. O que há, então, é a violência contra vítimas expiatórias, eleitas e imoladas a partir de algumas características, a saber:

1) a descrição de uma crise social e cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada – primeiro estereótipo, 2) crimes “indiferenciadores” – segundo estereótipo, 3) se os autores mencionados nesses crimes possuem marcas de seleção vitimária, marcas paradoxais de indiferenciação – terceiro estereótipo. Há um quarto estereótipo, que é a própria violência (GIRARD, 2004, p. 33)¹².

Tendo apresentado tais características é mais do que adequado buscar compreender o que de fato significa cada um desses estereótipos. Para isso, no entanto, faz-se necessária uma consideração preliminar que respaldará a análise que se busca: todos os quatro estereótipos conduzem a outras quatro afirmações:

1) as violências são reais, 2) a crise é real, 3) as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhes são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise, 4) o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade desta crise e de agir sobre ela destruindo tais vítimas ou ao menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem” (GIRARD, 2004, p. 33).

A partir desse momento é possível debruçar-se com maior ênfase sobre as peculiaridades de cada estereótipo, já levando em consideração essas quatro posteriores afirmações.

¹² Importante afirmar que não é necessário que a potencial vítima se adequasse aos quatro estereótipos para ser perseguida. É necessário, no entanto, possuir dois desses estereótipos no mínimo. Destaca-se ainda que quanto mais marcas vitimárias um sujeito possua, mais suscetível à perseguição ele está. Girard identifica-os nos mitos e aponta: “é a justaposição de vários estereótipos em um só e mesmo documento que leva a concluir sobre a perseguição” (GIRARD, 2004, p. 33).

Quando se observa o primeiro estereótipo, *uma crise social e cultural*, percebe-se um dos atributos que denunciam a crise social. Tal característica pode ser compreendida como aquele atributo dado às causas externas que acarretam uma situação de crise, por exemplo: epidemias, doenças, fome, crises institucionais. Noutras palavras: qualquer poder externo que influencia a coletividade interna. Nesse sentido, se em uma sociedade há uma terrível proliferação de doenças, a culpa dessa proliferação é posta sobre o bode expiatório. A peste que assola Tebas no mito de *Édiporei* é um dos estereótipos de *crise social e cultura*; posteriormente, tal fato acometerá numa grandiosa violência e na própria ruína de Édipo.

Ao lançar um olhar sobre os *crimes indiferenciadores*, constituintes do segundo estereótipo mapeado por Girard, pode-se compreendê-los como aqueles atos que transgredem alguma ordenação cultural maior. Pode-se caracterizá-los como aqueles “crimes que lesam as diferenças familiares e hierárquicas sem as quais não haveria ordem social” (GIRARD, 2004, p. 22). Faz-se constar aqui três grupos de crimes indiferenciadores: 1) os crimes de violência, entendida como vingança pessoal; 2) os crimes sexuais, como, por exemplo, o incesto; 3) crimes religiosos, por exemplo, a profanação de um determinado espaço sagrado. Em suma, os crimes, independentes de seus grupos, tendem a transgredir um tabu pré-estabelecido para a ordenação cultural e social. Quando tais tabus são transgredidos gera-se uma crise social. Encontra-se tal estereótipo novamente no mito de *Édipo rei*: Édipo desposa sua mãe (crime de incesto), mas antes já havia matado seu próprio pai (crime de parricídio), mais um fator responsável que sublinha a culpa de Édipo.

Além desses dois estereótipos, há ainda aquele que aponta anormalidades ao bode expiatório: as *marcas de seleção vitimária*. Segundo Girard, há traços universais que caracterizam esse estereótipo. Essa terceira anotação detém-se em apontar aqueles que carregam alguma marca de “anormalidade”, seja ela física, cultural ou religiosa. Doenças, mutilações acidentais, loucura e enfermidades em geral são caracterizadas como “anormalidades físicas”. Os sujeitos com dificuldades de adaptação: estrangeiros, órfãos, viúvas, entre outros fazem parte do grupo das “anormalidades culturais”. Nesse grupo pode-se também incluir os sujeitos de diferentes religiões. Em suma, “é em todos os domínios da existência e do comportamento. E é igualmente em todos os domínios que a anormalidade pode servir de critério preferencial na seleção dos perseguidores” (GIRARD, 2004, p. 27). Novamente, debruça-se sobre o mito de Édipo, já que a personagem central manca: ser coxo é uma marca de “anormalidade” que aponta para a seleção vitimária de Édipo.

E a *própria violência*, por fim, pode ser um estereótipo. A causa da violência que gera vingança pode ser atribuída ao próprio bode expiatório, mesmo que ele não tenha culpa. Pelo

fato da violência estar presente sobre todos, uma vez que é resultado do desejo mimético, é um estereótipo que aponta uma vítima em uma situação de crise. Como já destacado por este trabalho, há dois tipos de violência: aquela apaziguada pelo sacrifício e aquela violência enquanto resultado e geradora da vingança. A própria violência procura meios, atos sociais, para amenizar (temporariamente) seus próprios danos. A violência é autogeradora. A própria violência é um ato social e funciona para que seja reestabelecida a ordem em tempos de crise. Crise marcada pela indiferenciação e culpa de uma vítima, que, por sua vez, deve preencher no mínimo dois dos quatro estereótipos aqui apresentados para que seja eleita e imolada, pois “não é necessário que os estereótipos estejam todos presentes. Três deles bastam e frequentemente até dois” (GIRARD, 2004, p. 33).

Por fim, pode-se afirmar que há conexão entre a violência e o sagrado, na medida em que se encontre um bode expiatório para ser imolado. O sentido do sagrado se conserva enquanto ato social, pois se o sacrifício cumpre o papel de apaziguar a vingança em tempos de indiferenciação, ele cumpre efetivamente seu objetivo principal. A cultura desvela o sagrado na medida em que o sacrifício é a medida social para reestabelecer a ordem momentânea de uma unidade social.

Considerações finais

Entende-se que ao longo deste trabalho foi-se apresentando, mesmo que indiretamente, algumas afirmações que soam como conclusivas. Justamente por isso, essa pequena e última parte destaca tais pontos de maneira explícita, além de reafirmar a relação existente entre eles.

O que primeiramente merece atenção é o sistema desenvolvido por René Girard, do qual aqui se salientou quatro pontos: o desejo mimético, a violência sacrificial, o rito e o bode expiatório. Elementos que possuem relação e que não podem ser entendidos isoladamente, assim como o próprio pensamento girardiano. A relação entre desejo e violência pulsa por primeiro, justamente por estarem diretamente associadas ao ser humano, enquanto um ser cultural. O bode expiatório é o agente regulador capaz de acabar com a crise sacrificial a partir de sua eleição e imolação. O ato sacrificial, por sua vez, é legitimado pelo rito, aparato humano para controlar a violência indistinta. O sagrado está presente em todos os estágios da vida humana, desde sua fundação até os dias de hoje. Nessa esfera se configura o “sistema Girard”.

A relação com o sagrado não pode vincular-se somente com um aspecto de tal sistema, senão somente com todo o sistema. Isso acontece porque as partes se relacionam com o todo

constantemente, conforme apontado já na introdução deste trabalho. Sobre isso ainda se pode afirmar: “Girard atribui, no conjunto de seu ‘modelo’ teórico com pretensão a teoria geral, uma fecundidade heurística escalonada a diferentes elementos, estreitamente interligados, cuja sequência lógica deve ser corretamente entendida” (ASSMANN, 1991, p. 100). A intenção aqui proposta foi esmiuçar essa “sequência lógica”, aprofundando-a e relacionando-a consigo mesma, uma vez que o sistema desenvolvido por Girard permite tal ousadia.

Tem-se consciência também que Girard apoia sua teoria geral em três pilares, conforme destacados por Andrade:

- 1) os seres humanos desejam mimeticamente, o que gera rivalidades e conflitos entre os homens; 2) a violência gerada pelos conflitos é paradoxalmente resolvida com a mesma violência, transformando-se na origem e no fundamento da Cultura; 3) a Bíblia, especialmente os Evangelhos, é o antídoto contra a violência cultural (ANDRADE, 2011, p. 31).

Além disso, quis-se colocar um acento especial nos aspectos fundamentais para que seja feita a leitura do próprio texto bíblico. Nesse sentido, ousa-se a afirmar que tratar com o terceiro ponto de apoio do “sistema Girard” não foi e nem poderia ser preocupação deste trabalho. E mais: a leitura proposta por Girard permite compreender o sagrado manifesto em textos literários, míticos, pois eles são capazes de expressar a realidade, mesmo que fantasiosamente. Por isso, nem o rito e nem o mito podem ser vistos como meras construções humanas. São, acima de tudo, expressões da vida social, ou melhor, da vida cultural. Há de se concordar com Julio de Santa Ana quando este afirma: “a presença de um rito indica automaticamente a existência de um mito, quer dizer: de uma crença fundamental para a vida de um povo, para ajudá-lo a encontrar e a produzir um sentido em meio aos trabalhos e lutas de todos os dias” (ANA, 1991, p. 140). Ademais, não se pode descartar que o mito é a expressão de certa experiência vivenciada em um meio social. O mito é a representação de um acontecimento, que tardiamente legitima as práticas sociais. Nesse caso, rito e mito possui uma relação dialética. O rito aponta para existência do mito. O mito revela o sentido dos meios sociais e do próprio rito.

Então, mais do que apaziguar a violência e proporcionar uma ordem social, o sistema vitimário que imola legitimamente um bode expiatório garante sentido para a existência humana. A crise sacrificial, ao contrário, desnorteia o sentido, pois propaga a indistinção e a vingança. Diante desse cenário, cujas bases foram aqui aprofundadas, pode-se tentar compreender a barbárie social contemporânea, bem como a afirmação de Girard num diálogo com Gianni Vattimo:

Creio que estamos na vigília de uma revolução em nossa cultura, que irá além de qualquer expectativa, e que o mundo esteja deslocando-se para uma mudança em

confronto da qual o Renascimento nos parecerá nada. **E obviamente se trata de uma perspectiva a meu ver fascinante** (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 45-46, grifo nosso).

Referências

- ANA, Julio de Santa. Sacralizações e sacrifícios nas práticas humanas. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991, p. 121-152.
- ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ASSMANN, Hugo. O pensamento de René Girard desperta interesses diferenciados. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991, p. 97-120.
- BULL, Victoria (ed.). *Oxford Learner's pocket dictionary*. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.
- _____. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. *Mentira romântica e verdade romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- _____. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.
- GODOY, Edvilson de. Enfoques do pensamento de René Girard. In: *Revista de cultura teológica*, v. 20, n. 80, out./dez., p. 119-140, 2012.
- GOLSAN, Richard J. *Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano*. São Paulo: É Realizações: 2014.
- MERUJE, Márcio; ROSA, José Maria Silva. Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. In: *Griot – Revista de Filosofia*, v. 8, n. 2, p. 151-174, 2013.
- SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- STENDHAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.