

SACRIFÍCIO, RIVALIDADE MIMÉTICA E “BODE EXPIATÓRIO” EM R. GIRARD

Márcio Meruje¹

Universidade da Beira Interior (UBI/FCT)

José Maria Silva Rosa

Universidade da Beira Interior (UBI)

RESUMO:

Tendo como ponto de partida a obra de René Girard, o presente artigo pretende apresentar a dimensão antropológica presente na obra deste autor, destacando a sua originalidade e novidade ao pensar o homem como animal socialmente desejante. A teoria mimética, como Girard a formula, pretende ser uma teoria que, colocando no centro da sua reflexão o desejo e a imitação, permita compreender como se estruturam as sociedades arcaicas e actuais, partindo de mecanismos marcadamente antropológicos, para afirmar que as sociedades se estruturam a partir do desejo, do sacrifício e da necessidade de existência de «bodes expiatórios». A partir deste pressuposto, o sacrifício é a primeira instituição humana, com a capacidade farmacológica de preservar a sociedade e de permitir a sua subsistência no tempo. A cultura, por seu lado, emerge a partir do desejo mimético; e o mecanismo do bode expiatório, mecanismo vitimário por excelência, regula a sociedade ao solucionar as suas tensões internas. Considerando estes três conceitos – sacrifício, desejo mimético e mecanismo do bode expiatório – este artigo expõe o modo como se relacionam estes conceitos. Apesar de constatar a sua presença e eficácia na história, Girard não os legitima *de jure*, desvelando o segredo da sua eficácia – a ignorância inocente das vítimas – que, paradoxalmente, persiste mesmo depois de denunciada nas suas escusas razões. Posto isto, perguntemo-nos: como proteger o homem da sua própria violência?

PALAVRAS CHAVE: René Girard; Teoria Mimética; Sacrifício; Bode Expiatório; Desejo; Imitação.

¹Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) desde 2012; doutorando e pesquisador integrado do Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior (UBI), Covilhã – Portugal. E-mail: m.meruje@gmail.com

SACRIFICE, MIMETIC RIVALRY AND “SCAPEGOAT” IN R. GIRARD

ABSTRACT:

Taking as starting point the work of René Girard this article aims to present the anthropological dimension present in the work of this author, highlighting its originality and novelty when thinking man as a social desiring animal. The mimetic theory, as Girard formulates, intended to be a theory, placing in the center of its reflection desire and imitation. To understand how to structure the current and archaic societies, starting from anthropological mechanisms to assert that societies structure from the desire of the sacrifices, and the necessity of always being the mechanism of the scapegoat. It is from this premise that sacrifice is the first human institution, with the ability to preserve the pharmacological society and enable their subsistence over time. Culture, in turn, is created from the mimetic desire, and the mechanism of the scapegoat mechanism victimizer par excellence that structures society. Considering these three concepts - sacrifice, mimetic desire and the scapegoat mechanism - the article shows how these concepts are related and how they can enrich previous studies on these topics. Unlike other ideas about mimesis, Girard recognizes its role essentially harmful and assigns it along with the desire, the main motive of the subject to violence. That said, let us ask ourselves, how to protect man from his own violence?

KEYWORDS: René Girard; Mimetic Theory; Sacrifice; Scapegoat Mechanism; Desire; Imitation.

A teoria mimética de René Girard, iniciada com a obra *La Violence et le Sacré*, evidencia uma estrutura trilogica fundamental do agir humano, ficando o desejo mimético como figura central em todas as restantes análises, trilogia que aqui pretendemos evidenciar. Em primeiro lugar, mostrar o desejo mimético como estrutura actante fundamental do ser humano; em segundo lugar, perspectivar de que modo as origens do sagrado podem ser remetidas para uma violência fundadora presente em todas as culturas e, por último, compreender de que modo a leitura girardiana dos evangelhos e da figura de Cristo pode iniciar uma força de denúncia singular que permita o (re)começar de uma nova história – ou odisseia – antropológica do homem.

O Sacrifício: *Primeira Instituição Humana*

René Girard define o sacrifício, na sua obra *La Violence et le Sacré*², como o instrumento de prevenção contra a violência emergente nas sociedades, isto é, o mecanismo que se apresenta como o meio pelo qual toda a comunidade é protegida da sua própria violência.

O sacrifício apresenta-se como uma estrutura simbólica que, ao envolver um elemento de mistério em acção tem a função de impedir que a violência, tida como interna à sociedade, atinja repercussões tais – todos contra todos - que coloque em causa a sobrevivência da própria sociedade, levando-a a uma situação de colapso. A função do sacrifício, enquanto ritual (ELIADE, 2002, p. 31), é nem mais nem menos que «purificar a violência.» (GIRARD, 1979, p.18). Assim, este efeito catártico do sacrifício coloca uma fronteira à própria violência acabando apenas por se manifestar num processo ritual, levando a que todas as pulsões e tensões que existiam na sociedade sejam transferidas para esse ritual, o qual envolve sempre uma vítima expiatória permitindo assim a subsistência da sociedade, já que mediante tal *transfert* a violência foi satisfeita, pelo menos por algum tempo.

Girard apresenta o sacrifício como a primeira instituição humana que permite justificar a existência em sociedade. Ou seja, o sacrifício ritual constitui o vínculo ou essa arcaica «cola» que permite passar do «eu» ao «nós». Assim, o ritual é para Girard a origem de todas as outras instituições sociais e, por isso, é a primeira instituição humana. Em que consiste então o sacrifício? O sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima (o bode expiatório) todas as tensões existentes na sociedade as quais ameaçam romper a ordem que a mantém. O sacrifício é o regulador da homeostase do corpo social. Por outras palavras, o sacrifício permite expulsar do meio social toda a forma de violência que ameaça a sociedade. Essa violência resulta muitas vezes de dissídios que se acumulam entre os membros da sociedade, pois tais tensões surgem da incapacidade dos homens conseguirem conciliar os seus desejos, desenvolvendo uma rivalidade mimética, assunto que retomaremos no próximo ponto desta parte.

A noção de sacrifício remonta, quiçá, ao mito da queda e encontra-se tão difundida na cultura humana³ que, na actualidade, falar em «sacrifício» parece remeter para uma recuperação do passado. Vejamos, por exemplo, o rito de iniciação do Cristianismo, designado Baptismo, que teve especial significação no Apóstolo Paulo, e aparece no sexto capítulo da Epístola aos

² René Girard, *Violence and the Sacred* (Tradução inglesa de Patrick Gregory), The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979.

³ Cf. George Steiner, *No Castelo do Barba Azul. Algumas notas para uma redefinição de cultura*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, pp. 13 e ss. Este texto, especialmente o capítulo segundo, é importante para a reflexão sobre a condição de «bode expiatório» dos judeus, no Ocidente.

Romanos (Rm 6, 3-4) e escrito por volta do ano de 54 d.C (cf. BRANDON, 2003, p.102). Aqui o sacrifício, tido como forma ritual religiosa, neste caso rito primeiro de iniciação à vida cristã, não implica uma morte física ou qualquer substituição para retomar a paz no seio da comunidade. Poderemos dizer que os ritos iniciáticos, bem como os ritos de comemoração, se apresentam como rituais com um conteúdo «profilático». A *vítima* do Batismo – não vítima física mas espiritual - é agora parte da comunidade e identifica-se com esta, melhor dizendo, identifica-se nesta.

Noutro contexto paralelo, os tragediógrafos gregos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides – são exemplares na representação do sacrifício. Aristóteles testemunhou (cf. LEBEAU, 1999, p. 13) que a tragédia é o resultado do poder catártico que esta tem na audiência, ainda que algumas das tragédias não resultem num verdadeiro final catártico, podendo ter finais neutros ou mesmo com um certo grau de felicidade⁴. Contudo, devemos notar que o poder catártico que a tragédia gera na audiência explica o motivo de o espectador apreciar um sofrimento que é dramatizado: assistir a um sofrimento que não é seu, mas que o liberta. O verdadeiro sacrifício não era contudo simulado, dramatizado: era real. O sacrifício, fora das portas da cidade, de um animal, geralmente um bode era um exemplo desta prática catártica como purificação pessoal ou da comunidade (pólis)⁵. *Persona*, que em latim significa *máscara* (no grego *prósôpon*, ‘aquilo que se põe diante dos olhos’) significa a personagem que na representação dramática «encarna» outrem. Aquele que vestia a pele do «bode» encarnava com essa máscara o «verdadeiro» bode. Já o significado de tragédia, do grego *tragos* e *odos*, tem na sua génese o poder catártico que dela resulta pois tragédia significa literalmente *canto do bode*, mas, curiosamente, significa também *caminho do bode* (BAILLY, 1969)⁶. É este caminho, autêntico «beco sem saída», que o bode tem até à sua morte que constitui a tragédia. A tragédia é, assim, de entre todas as formas literárias a que apresenta uma estrutura mais sacrificial (GANS, 2000).

Como instituição humana o sacrifício representa, enquanto forma simbólica, a acção que em si mesma desencadeia um rol de outras acções. Passemos agora à análise da estrutura

⁴ Esta classificação não é unânime. Seguimos a este propósito a classificação aristotélica da tragédia (cf. *Les Tragiques Grecs...*, p. 15).

⁵ No Livro do Génesis (Gn 22, 1-2) é evidenciada a substituição de uma vítima humana por uma vítima animal.

⁶ O «canto do bode» que se expressa nos dois termos que constituem a palavra tragédia, respectivamente *tragos* e *odos*, estava associado ao «caminho do bode». Literalmente, como nos diz Bailly, tragédia significa o «canto do bode, canto religioso que acompanha o sacrifício de um bode nas festas do Deus Baco, equivalente ao Deus Dionísio, na mitologia romana». É graças a este “acompanhamento”, a esta cerimónia de despedida, que, por derivação, tragédia significa igualmente o «caminho que o bode realiza até à sua morte», ao mesmo tempo que o seu caminho era acompanhado por cânticos de cariz religioso (Cf. BAILLY, 1969, p. 878 - 879)

sacrificial. O sacrifício tem muitas vezes, senão na sua totalidade, um cariz religioso e um poder catártico para a religião. Afirmamos aqui, com Girard, que religião e sociedade são indissociáveis e uma não poderia existir sem a outra; uma depende da outra.» (GIRARD, GOUNELLE, 2007, p.55)

A estrutura sacrificial tem três dimensões que, acima de tudo, envolvem os actores principais do sacrifício – Deus/deuses (enquanto formas simbólicas religiosas), o social e a vítima. Estas três dimensões, enquanto constituidoras do horizonte humano, fazem do sacrifício a estrutura antropológica fundamental que possibilita por um fim à vingança sem que esta seja devolvida à sociedade (TEIXEIRA, 1995, p. 32).

Deus é, no contexto sacrificial humano, a entidade suprema que recebe os sacrifícios, animais ou humanos, de um certo ritual e do qual se espera que uma acção no futuro seja a recompensa desse sacrifício, p.ex.: uma boa cultura, fertilidade das mulheres, etc.. É este rito, esta sinalização evidente do religioso, que torna inseparável a religião da segunda dimensão, o social. O social, enquanto criação de cultura, tem como seu pressuposto uma violência fundadora (TEIXEIRA, 1995, p. 27), e é através dela que a sociedade se cria, se estrutura. A originalidade de Girard é, a este propósito, notória visto que apresenta a violência como um meio para a estruturação da sociedade, mas que após cumprir essa tarefa tem de ser expulsa da sociedade. E como? Precisamente pelo sacrifício, pela imolação de uma vítima substituída que representa todo o grupo (social).

A vítima, terceira dimensão sacrificial, é a que apresenta um maior papel performativo e simultaneamente onde recai toda a acção do social. Ao analisarmos o papel da vítima testemunhamos o papel das sociedades humanas como *fazedoras de vítimas* e a maneira extremamente criativa e multiforme como as inventa. As histórias do *patinho feio* ou do *Calimero* são coisas que remontam à «criação do mundo». E não somos todos nós, afinal, como afirmou Sartre, metade vítimas e metade cúmplices (SARTRE, 2002)? Ao analisarmos a vítima cingimo-nos neste primeiro momento ao processo sacrificial primordial, não denominando aqui o significado actual de vítima, com especial conotação jurídica.

O sacrifício, como constituinte da sociedade, consiste em transferir para outro objecto, uma vítima arbitrária, todas as tensões e ódios que criam mal-estar na sociedade. O carácter terapêutico da vítima leva a que esta tenha de fazer parte da sociedade que é suposto «purificar», para que esta se identifique com ela, mas contudo não pode ser uma parte ou um elemento fundamental desta. Se a vítima sacrificial fosse uma parte fundamental – na nossa sociedade, por exemplo, uma figura política – esta geraria uma violência de vingança, de retorno, no meio da sociedade e levava igualmente ao seu colapso. A vítima é escolhida entre o todo da sociedade e tem de pertencer, digamos, a um grupo desprezado. Na impossibilidade de esta ser um ser humano, a simbólica sacrificial transfere esta vítima para uma vítima

animal: um bode, um carneiro, um cordeiro⁷. O animal, em substituição de uma vítima humana, passa a ser durante algum tempo alvo de culto e adoração estabelecendo por um processo de *transfert* psicológico uma paz provisória que liberta o todo social das tensões que este sofria anteriormente.

A vítima sacrificada, que pertencia inicialmente a um grupo desprezado da sociedade, mas que possuía ainda assim alguma similitude com a sociedade, adquire, com o seu sacrifício, um papel fundamental e de superioridade em relação aos restantes. Quer falemos de uma vítima humana quer falemos de uma vítima animal, notamos que ao serem vítimas sacrificiais adquirem uma conotação religiosa. A vítima, que até ser sacrificada é objecto odioso em razão da transferência para ela da violência que desestabiliza a sociedade, adquire com o sacrifício uma veneração, um estatuto à parte⁸. É esta violência que é a alma secreta do sagrado⁹ em que o rito é uma expressão evidente de indissolubilidade entre sociedade e religião (GIRARD, 1979, p. 31).

Sabemos, através das dinâmicas de grupo que nos chegam da psicologia, que criar um bode expiatório não é tarefa difícil. Mas de que modo, na actualidade, se geram estes bodes expiatórios? Falar de sacrifício como estrutura perene e eficaz de um ritual é reconhecer-lhe, na actualidade, estruturas que se metamorfosearam. Ainda que existam na nossa sociedade *bodes expiatórios*, de algum modo, com a complexificação social ao longo da história, parece que perderam a sua função catártica e chegamos ao que Girard denomina, em várias das suas obras, de «crise sacrificial»: isto é, quando as vítimas que deveriam expulsar a violência da sociedade deixam de possuir este papel e a violência se perpetua na sociedade, na medida em que, ‘instintivamente’, para superar essa ineficácia se tendem a multiplicar ainda mais as vítimas. Tem sempre de haver ‘bodes expiatórios’.

O sacrifício, que em sociedades antigas era a última palavra da violência e que ciclicamente, por um certo tempo, até novas tensões se acumularem, era capaz de manter a paz na sociedade, possuía um modo próprio de existir, pois era devido à vítima sacrificial ser escolhida aleatoriamente, mas não irracionalmente, que ela, ou os da sua estirpe, não podiam jamais devolver a violência à sociedade através do acto de vingança (TEIXEIRA, 1995, p. 31, 32). Em *Édipo Rei*, de Sófocles, vemos exactamente este papel catártico do sacrifício onde a vítima se determina por si mesma, desconhecadora da tragédia que cada gesto seu arrasta,

⁷ Relembremos a este propósito uma vez mais a passagem do Livro do Génesis onde Abraão é substituído pelo cordeiro provido por Deus. Cf. Gen: 22; 1-9.

⁸ O *homo sacer* representa uma estrutura fundamental no plano social (MERUJE, 2009). O exemplo mais notório na literatura clássica é o *Édipo em Colono*, de Sófocles. E o processo de paixão e morte de Cristo pode ser visto pelo mesmo prisma.

⁹ «Para Girard, a alma secreta do sagrado é a violência. É uma violência organizada para que a vida seja possível.» (TEIXEIRA, 1995, p.34)

operando aqui Girard uma análise distante da psicanálise de Freud (FREUD, 1990).

A crise sacrificial, que tomou o lugar do sacrifício nas sociedades modernas, é a expressão de que, aquilo que antes se apresentava como obrigação sagrada, se tornou agora numa actividade ‘quase-criminal’, que engloba riscos de similar amplitude aos que estão envolvidos nessa obrigação sacrificante. O poder jurídico que se afirma na modernidade condena o sacrifício como actividade criminal, a menos que seja legitimado através da criação de outras instituições humanas substitutas e legitimadoras – por exemplo o direito penal – da primeira instituição humana, que era o sacrifício. O sacrifício toma como meio a utilização da violência, sobretudo física numa primeira instância, que ao longo da história se foi transformando cada vez mais em formas dissimuladas e muito mais subtis. Essa subtilização exprime também, a seu modo, a crise sacrificial de que falamos. Actualmente, a interposição de muitas mediações técnicas e de discursos entre as vítimas e os seus ‘sacerdotes’/‘carrascos’, visam muitas vezes negar essa violência e camuflar tal registo, levando a uma disfunção do acto sacrificial. Contudo, negar a violência, quer num registo primitivo ou moderno, é afirmar o seu poder metamórfico pelo qual ela vai sempre encontrando uma ou outra vítima sobre quem se exerce (GIRARD, 1979, p.2), porque para a ‘boa consciência’ do todo social são sempre precisas vítimas. A conduta sacrificial, que nas sociedades antigas permitia expulsar a violência através do bode expiatório, como será a seguir demonstrado, é impossibilitada *qua talis* pelo sistema jurídico racional presente nas sociedades modernas que se apresenta como substituto racional daquela. O sacrifício já não é um instrumento de prevenção contra a violência, em virtude da sua impossibilidade de se apresentar como um ritual sacrificial, pelo menos de modo claro, sem mediações técnicas. A que se deve então esta impossibilidade? Em especial porque o sistema jurídico compete directamente contra o sistema sacrificial por aquele ser exactamente um outro modo sacrificial metamorfoseado (RICOEUR, 2000, p. 347). O sistema jurídico, em grande medida, funciona na actualidade como um filtro da violência física directa que fazia o sistema sacrificial do bode expiatório funcionar. O sistema jurídico-penal substitui o sistema sacrificial por este ser mais efectivo como legitimador da violência. O sistema jurídico-penal ao actuar de modo legítimo no plano social irá colocar o mecanismo sacrificial como ilegítimo de modo a legitimar-se a si próprio racionalmente, mesmo se não cria menos vítimas. Existe uma desmistificação do sacrifício e este passa apenas a ser possível pelo sistema jurídico-penal – v.g., a *justiça pelas próprias mãos*, o *linchamento colectivo*, legitimados pelo mecanismo sacrificial quando a multidão tinha uma posição unânime, não são permitidos mas punidos neste novo sistema de gestão da violência.

Resulta assim, desta crise sacrificial, a sua proliferação (da violência) em formas dissimuladas as quais invadem a sociedade ao serem

legitimadas pelos diferentes modos de poder (poder político, económico, social, científico, tecnológico, etc.): «onde quer que a violência esteja presente a impureza sacrificial estará presente.» (GIRARD, 1979, p.34)

Importa assim formular uma questão: de que modo passamos de um registo sacrificial para a crise sacrificial? Não vale a pena tentar relações do tipo causa-efeito, mas devemos sublinhar alguns acontecimentos que decorrem desta alteração: 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. Esta violência totalizante, ou a sua possibilidade iminente¹⁰, instaura a crise sacrificial e a sociedade torna-se incapaz de recuperar a anterior eficácia do sacrifício ritual. O sistema sacrificial anterior metamorfoseia-se, assim, nas sociedades modernas, em legitimação das leis do poder político-jurídico e as suas formas próprias de violência, no sentido weberiano¹¹.

O sacrifício, ao apresentar uma duplicidade na sua expressão – transfere a violência que se acumula na sociedade para uma vítima expiatória e confere à vítima um poder transcendental – dá à violência sacrificial uma eficácia mais imediata que a violência jurídica pois esta, afinal, mostra não ter efeitos farmacológicos análogos aos que a violência sacrificial tinha.

As instituições racionais da sociedade moderna – Estado, leis, trabalho, educação, economia, etc. — tornam presente o processo sacrificial através de uma dissimulação da violência que o *re-vela*, i.e., o mostra e simultaneamente o esconde. O sacrifício deixa de ter a sua forma primordial, pura, e torna-se numa justiça legítima que é manifestado por outras suas instituições obedienciais: por exemplo penais, prisionais, escolares, hospitais psiquiátricos, sanatórios, etc..

Para além do sacrifício cruento – que se torna ilegítimo com o desenvolvimento das instituições sociais – a primeira forma de instituição humana fundamental, especialmente na modernidade, é o *interdito* legal, o qual, na modernidade, segundo Girard, tende a substituir o sacrifício. Entende Girard que a função do *interdito* é a regulação e proibição do mimetismo que, caso não tenha qualquer controlo social, acabaria por levar à aniquilação da própria sociedade em causa. Deste modo, é sustentável afirmar que os interditos se opõem e combatem a rivalidade mimética, reprimindo, por conseguinte, as condutas que em função da obtenção do mesmo objecto tendem a proliferar o mimetismo e a violência¹². Para tal, é

¹⁰ Que a Europa conheceu ciclicamente; e remetemos de novo para a já referida obra de G. Steiner. Mas talvez o esquema se possa verificar noutras latitudes, v.g., na Índia do *Mahabharata*.

¹¹ «O estado reclama para si o monopólio da violência física legítima [...] ele é a única forma do “direito” à violência.» Cf. Max Weber, s/d.

¹² V.g., pelo roubo; pelo que uma das funções principais da *lei* é proteger a propriedade dos bens, a segurança, etc..

necessário que a sociedade não repita as suas próprias palavras, não use os seus nomes (interdito do dizer) nem as suas próprias acções (interdito da acção) (GIRARD, 1978, p.19). Assim, «a comunidade procurará livrar-se deles com o menor grau de violência possível para não responder à sedução mimética.» (TEIXEIRA, 1995, p.36).

A função dos interditos é criar zonas protegidas na sociedade, esferas onde exista núcleos fundamentais protegidos, em princípio, contra a violência. Girard reconhece existir a possibilidade de um núcleo de não-violência no seio da sociedade moderna¹³ e este, por sua vez, é o regulador que permite desempenhar funções essenciais como a educação cultural, a sobrevivência das gerações, etc.. (GIRARD, 1979, p. 301-302)

Se como instituição primacial o interdito visa eliminar a *imitação* (a apropriação do alheio) no seio da comunidade, os ritos visam, como Girard sustenta, a utilização da violência em doses pequenas (GIRARD, 1979, pp. 37-48). Perante os males, optar-se-á por uma padronização do mal – a lei do mal menor –, isto é, não se substitui a violência por qualquer outra forma de violência equivalente, mas é legítimo usá-la como um medicamento, em doses o quanto baste: «o rito é fundamentalmente um sacrifício ritualizado que encontra a sua génese e estrutura no mecanismo fundador; ele reproduz todos os estádios da crise mimética incluindo a sua resolução.» (TEIXEIRA, 1995, p. 38).

Por conseguinte, a fundação e estruturação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é a exaltação de uma das instituições mais importante: o *mythos*. O mito não será, pois, mais do que a «invenção narrativa» da vítima, apesar de esta ser uma qualquer vítima arbitrária. Esse poder fabulador liberta os sacrificadores das suas recriminações recíprocas. Já aí, a palavra substitui eficazmente a violência. Assim, essa contaminação, ao ser erradicada, volve-se simultaneamente poder salvífico, pelo benefício social que é capaz de gerar (a *cruz* revela-se *graça*, no caso da narrativa cristã). Nas palavras de Alfredo Teixeira, «os mitos narram, de facto, crises miméticas e processos vitimários bem-sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade.» (TEIXEIRA, 1995, p.30)

Estas instituições, que nada mais são que o fundamento do mecanismo vitimário, estão longe ainda das instituições sociais nas pretendemos encontrar uma ligação com o mecanismo sacrificial.

De entre as mais diversificadas instituições, a que melhor afirma a existência de um mecanismo sacrificial, destituído de qualquer forma mítica ou religiosa, ainda que nele seja fundado, é o sistema jurídico-penal existente nas sociedades modernas, como já referimos. Para Girard, não existe no sistema penal qualquer princípio de justiça diferente de um princípio de vingança existente na reciprocidade violenta aquando do

¹³ Talvez se possa esclarecer melhor este núcleo que distinguirmos *violência fundadora* e *violência conservadora* do direito: esta segunda protege da primeira.

colapso do mecanismo sacrificial, ou crise sacrificial: «o princípio das reciprocidades violentas e da retribuição está presente [...]. Não há diferença essencial entre a vingança pública e vingança privada, mas sobre o plano social existe uma diferença enorme.» (TEIXEIRA, 1995, p.38) Que diferença se dá no plano social? A violência aparece nos nossos sistemas judiciais com uma autonomia conceptual que permite isolar o crime da pena devido à transcendência social dos sistemas judiciais. Alfredo Teixeira reitera que se esta transcendência judiciária perder a sua eficácia, encontrará por baixo o carácter imitativo da violência tal como se concretiza nas sociedades primitivas. Deste modo, é possível sustentar que a crise sacrificial que deu lugar ao «encobrimento» do mecanismo vitimário (TEIXEIRA, 1995, p.40), que nas sociedades modernas se outorga pelo «politicamente correcto» (BENTO, 2009), é essa mesma crise sacrificial que está em risco de colapsar caso as instituições onde esta se apoia perderem a sua eficácia. Em primeiro lugar, perder a sua transcendência significa que o carácter imitativo da violência acabará por ressurgir, agora fora de um contexto sacrificial que o reinstitua como ‘bom remédio’, protector, etc..

Como referido atrás, Paul Ricoeur, na obra *O Conflito das Interpretações*, denuncia, mediante a interpretação, o que chama *o mito da pena*, realçando um conjunto de aporias que têm especial interesse analisar a este propósito. Diz-nos Ricoeur que «não há uma lei mais forte do que a lei da pena pela qual o mito foi quebrado.» (RICOEUR, 2000, p. 347) e a sua análise dirige-se sobretudo à tomada de consciência (e racional) deste processo mítico. Crime e pena, crime e castigo, inscrevem-se em dois *lugares* antropológicos diferentes: o do padecer e do agir. Ricoeur, ao reconhecer, para denunciar, a relação entre o religioso e o jurídico adianta que o sagrado sacraliza incessantemente o jurídico e, por outro lado, o jurídico juridiciza incessantemente o sagrado, dialéctica onde notamos uma vez mais a relação que se estabelece entre sociedade e religião agora no tocante ao poder político-jurídico, no qual o registo sacrificial se testemunha de modo diferente, por exemplo, através da *razão de estado* (RICOEUR, 2000, p. 346-350). Interpretar assim *o mito da pena* é denunciar a associação arcaica, mítica e narrativa entre *crime* e *castigo*, sobretudo quando se pretendeu racionalizar no direito moderno.

A palavra sacrifício significa *tornar sagrado* e o sacrifício exprime, assim, o mecanismo social para ‘produz’ o próprio sagrado, especialmente quando a sua carestia deixa adivinhar o caos. A vítima expiatória que é ritualmente sacrificada produz a união da comunidade como um todo e, ao mesmo tempo, manifesta uma dimensão sagrada (i.e., ‘separada’ do resto): a vítima passa de «maldita» a «bendita», a violência sobre ela «santifica-a»; nasce da indiferenciação e produz a diferenciação; funda a cultura. Ela tem poder maléfico por condensar a maldade social enquanto bode expiatório, mas tem poder redentor ao libertar os perseguidores de suas recriminações recíprocas e, ao mesmo tempo, trazer benefícios sociais.

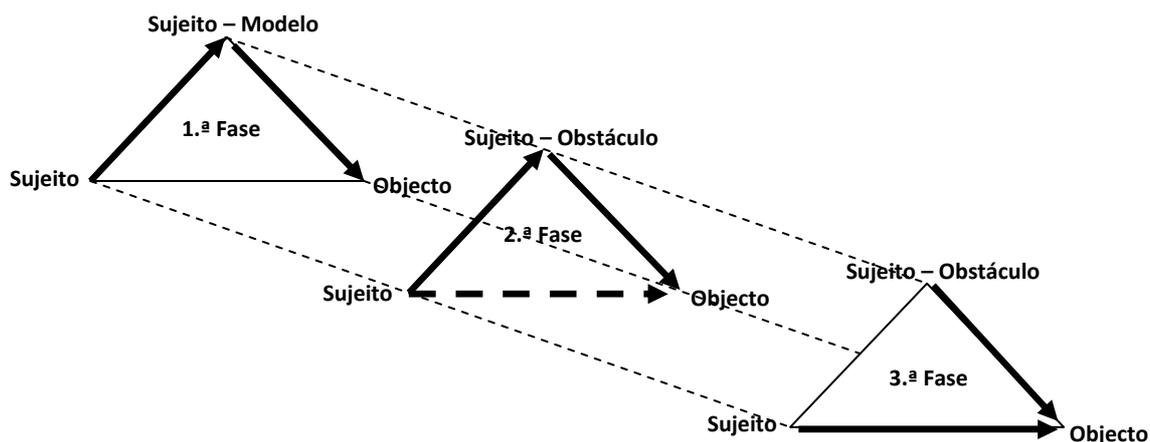
Em que medida o sistema jurídico-penal moderno ocupa o lugar da estrutura sacrificial primitiva? Por um lado, como dissemos, o sistema judicial apresenta uma estrutura similar à sacrificial, mas substitui-a na medida em não funciona. Apresenta a violência sacrificial dissimulada pelas suas justificações racionais, tarefa dos penalistas. O sistema jurídico-penal pretende, tal como a estrutura sacrificial, inibir a violência recíproca, não permitir a vingança e pretende ser inquestionável, isto é, arroga-se o poder inquestionável de ministrar a justiça e assim, em última instância, deter o exercício legítimo da violência sob todas as suas formas.

O Desejo Mimético: A Origem Cultural

Aristóteles, na *Poética*, acerca da imitação, diz que «imitar é congénito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado.» (ARISTÓTELES, 1448 b 4 - 1448 b 33) É, pois, evidente para o Estagirita a tendência originária e natural do homem no respeitante à imitação e, importa notar, ao contrário de Girard, onde tem conotação sobretudo negativa, a *mimêsis* evidenciada por Aristóteles patenteia comprazimento humano (v.g., na repetição das boas sensações), determinando-lhe assim um importantíssimo papel pedagógico. Não excluindo esta capacidade noutros animais, o homem aprende especialmente pela imitação, não apenas devido à sua racionalidade, mas sobretudo ao seu fraco «apetrechamento» natural, sento assim fundamental no processo da *paidéia* (*latu senso*), desde a criança ao estado adulto, onde a *mimêsis*, não termina mas se requinta (vg., na arte, na tragédia, ...). É na relação com o outro que a criança começa o processo imitativo que a leva a apreender as primeiras noções e nesta evolução são vários os modelos a seguir: os pais, os colegas da escola, a televisão, etc. O *outro* que se coloca diante de mim pode ser um modelo para mim e os artigos de psicologia abundam nesta temática, ligando-a aos vários processos de aquisições cognitivas¹⁴. Vemos mesmo que esta *mimêsis*, presente no reino animal (e talvez até vegetal, no fototropismo), é uma poderosa arma dissimuladora e leva, através da selecção natural, a uma vantagem na luta pela sobrevivência. Assim, se o homem é a espécie mais imitativa de todas, esta é então a que detém a maior vantagem na luta pela sobrevivência, mecanismo que a racionalidade ainda apurou mais, como Nietzsche não deixou de notar com feroz ironia. A imitação própria ao Homem desencadeou no seio da sociedade o que Girard designa origem cultural da espécie humana e que o leva a afirmar um novo processo de hominização e humanização.

¹⁴ Os estudos de Melanie Klein, na psicologia, e os de Konrad Lorenz, na etologia, são óptimas fontes de pesquisa para aprofundar esta linha de pensamento.

A *mimêsis*, para Girard, é uma estrutura dinâmica na qual o que se imita pode numa fase seguinte ser obstáculo e rival através do que o autor denomina como *double bind* (GIRARD, GOUNELLE, 2007, p. 59), i.e., duplo vínculo ou vinculação recíproca, no sentido de recolher a anfibologia profunda que perpassa o processo imitativo. A *mimêsis* do homem poderá ser então representada por este esquema:



Entre o sujeito e o objecto (de desejo) estabelece-se um outro sujeito que pode, numa primeira fase, ser modelo do sujeito mas que, numa segunda, é um obstáculo para a conquista do objecto. Numa terceira fase, o sujeito e o obstáculo apenas estão interessados no objecto – uma possível quarta fase seria a extinção do objecto e a perpetuação de uma rivalidade subtilizada, transcendente, ‘infinita’, entre sujeito e o rival imitado. Já não se quer nada que o outro *tem*, mas quer-se *ser o outro*. Mas recuemos: quando estamos perante aquela tríade fundamental, originária na filosofia de Girard, apresenta-se o que o autor denomina tecnicamente como rivalidade mimética. É esta concepção que nos permite falar da triangularidade do desejo, pois a *mimêsis* liga-se intimamente a esta noção. É através da *mimêsis* que o sujeito deseja o objecto (pois copia o outro no *seu* desejo), mas é pelo desejo que o sujeito entra em conflito e rivalidade (GIRARD, 2007, p. 50-60).

Na relação dual que existia entre sujeito que deseja e objecto desejado interpõe-se agora um mediador, um *outro*. É através deste *outro* que nasce o desejo. O sujeito deseja o objecto de desejo de um outro sujeito; deseja porque o outro deseja, e não um objecto indesejado. Só interessa o objecto porque ele é de «um outro», ou porque o outro também o deseja. O desejo do outro excita e é mediador do desejo próprio. Girard denomina este processo de *mimêsis de apropriação* ou imitação da apropriação (cf. GIRARD, 1987, p. 7-10). É, por conseguinte, a rivalidade mimética é a rivalidade que se gera entre os sujeitos devido à aquisição, posse e fruição

de um objecto. Os dois sujeitos tornam-se rivais devido à disputa do mesmo objecto, podendo este deixar de interessar, se o que move ambos os rivais é *desejar o desejo* (liquidando-o) do outro sujeito. O objecto pode deixar de existir, pode desaparecer, mas a rivalidade continua, como se disse.

É pela rivalidade do desejo que a violência nasce e se desenvolve nas sociedades. O que acabámos de reconhecer entre dois sujeitos, acontece de modo semelhante entre todos os sujeitos num registo societal, gerando-se assim um conflito generalizado de «todos contra todos» pela posse do objecto A, objecto B, etc., numa espiral infinda e exponenciada. Quando um sujeito quer imitar o desejo do outro, mas verifica que tal impossível (nem quanto ao objecto nem quanto ao desejo), esse outro passa de modelo a obstáculo, passa a ser o rival: *d'une rive au rivage rival*, diria M. Serres. Girard denomina esta noção *double bind*, conforme já referimos. Girard mostra de forma exemplar, ao longo das suas obras, que é este *double bind* que se encontra em acção nos romances de Stendhal, Flaubert, Proust ou Dostoiévsk¹⁵. O desaparecimento do objecto, devido ao desejo recíproco de ambos os sujeitos, conduz a violência a um segundo grau mais intenso: espiritualiza-se, radicaliza-se¹⁶. Objecto, sujeito e modelo não apresentam agora qualquer diferenciação, mas são antes um todo indiferenciado que permutam as suas posições, processo onde se perde a consciência de quem é rival de quem, porque cada um é um misto de tudo. Certamente se se questionar alguém sobre o porquê da rivalidade, será dada uma longa lista *de razões*; mas são razões tardias, pensadas, de má-fé no sentido sartriano, ou demodo inconsciente, lembrando Freud; é nesse fundo involuntário que esse *double bind* tem origem, podendo contudo autojustificar-se de forma quase transcendente quando chega à consciência e às razões. Reside aqui a génese da imprevisível escalada da violência, até à aniquilação de um rival. *Éros e thánatos* dançam, desde sempre enlaçados, uma dança perigosa. Na filosofia hobbesiana está bem presente a afirmação desta competição mortífera na luta pelo mesmo objecto, que acaba por legitimar o Estado (e a sua violência): «se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim [...] esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.» (HOBBS, 2002, p.111).

De toda a história da violência mimética, de que nos fala Girard, é esclarecedora a história bíblica de Caim e Abel¹⁷ pois os mitos presentes na

¹⁵ Outros exemplos mítico-lendários ou históricos seriam Osíris e Seth, Caim e Abel, Esaú e Jacob, Rómulo e Remo, etc.. Ou talvez mesmo pudéssemos recuar ao mito de Lúcifer.

¹⁶ Nesta violência de segundo grau apenas interessa a aniquilação do outro. Podemos inferir da psicanálise freudiana a rivalidade que se gera no seio desta estrutura triádica familiar: pai, mãe e filho/a.

¹⁷ Presente em Gn 4, 1-16, o mito de Caim e Abel mostra o nascimento de uma sociedade com base na violência e na rivalidade *pastores e agricultores* (os segundos detestam os rebanhos depredadores dos primeiros, porque lhes atacam as hortas, as vinhas, etc., pelo que se vingam no dono do rebanho, levando a que Deus ‘vingue’ Abel, etc., etc., até hoje!),

Bíblia são para Girard uma das estruturas fundamentais que *des-velam* a violência e desocultam o segredo de uma lógica sacrificial e vitimária. E é por a apresentarem como lógica sacrificial que irrompem nesta significação e a alteram. É também através de outras passagens da Bíblia, mormente neotestamentárias, que Girard reconhece a inversão sacrificial, pois esta não propõe qualquer vingança, mas antes um perdão e uma dignificação da vítima como tal.

Caim e Abel¹⁸ revelam o perigo do nascimento de uma sociedade através da violência. Abel morre para que seja possível a sociedade agrária, o ‘povo’ sedentário (no sentido também de ‘povoação’); o gesto homicida de Caim é apresentado por Girard como clímax e crise mimética, pois Caim não desaparece no grupo anónimo dos agricultores; é identificado, declarado culpado, deveria morrer segundo Talião, mas acaba por ser poupado, ainda que marcado. Se o mecanismo do bode expiatório fora desvelado, o culpado teria de morrer para garantir o efeito catártico e farmacológico do primeiro sacrifício, o de Abel; mas permanece vivo e é esta inversão sacrificial que cria um novo modelo na história, segundo Girard. Ninguém pode vingar Abel, fazendo correr o sangue de Caim, pois também este foi «sacrificado» para que a sociedade fundada possa prosseguir fora do círculo infernal da violência que gera violência; existe aqui uma hetero-regulação (mandamento divino que vem de fora) da sociedade que impede essa vingança. A vítima sacrificada é agora vítima “santificada”, i.e., separada, ‘ermada’, posta à parte.

Foi, pois, o mimetismo da inveja que introduziu o mal no mundo, segundo a perspectiva bíblica e cristã. A fundação da Humanidade revela a rivalidade única no seio da sociedade e, de modo contra-exemplar, pretende fundar a fraternidade na sociedade, onde os sujeitos se alegram com a presença e os bens do outro, permitindo a comunhão e graça futuras, em ordem a uma comunidade escatológica de todos os bens.

Também no Novo Testamento, o episódio do apedrejamento da mulher adúltera (Jo 8, 1-11) tem toda a estrutura da crise mimética: o grupo está em crise (ou crise fingida para questionar Jesus) porque a presença de uma adúltera face à Lei afecta toda a sociedade, pelo que a mesma deveria ser apedrejada (Lv 20, 10; Dt 22, 22). A solução expiatória requer sangue, uma vítima cruenta. Esta, no caso uma mulher adúltera, é *ipso facto* marginal à sociedade que se reconhece (farisaicamente?) na Lei. Acontece que Jesus não entrou na lógica do «todos contra um», a lógica da violência anónima do linchamento colectivo, onde cada um se esconde por detrás do outro; pelo que face à pergunta: “Moisés manda esta mulher. E tu que

o que à partida se revela como parte de um mecanismo sacrificial; mas este é revelado, permitindo a inversão sacrificial, isto é a revelação das estruturas fundamentais da sociedade.

¹⁸ Ainda que Girard não escreva directamente sobre o mito de Caim e Abel, *vide* a este propósito Teixeira, 1995, p. 64.

dizes?” Jesus não responde como se esperaria, entrando na armadilha de dizer uma coisa diferente, contra Moisés; ou confirmar o apedrejamento, contra si a sua lógica de amor e perdão. Jesus deixa a exegese, do discurso e vira-se para a acção: escreve na areia, ao mesmo tempo que lança um enunciado performativo. “Quem não tiver pecado atire a primeira pedra” deixa-os perplexos, perdidos, destrói o grupo, a violência anónima e individualiza cada um, responsabilizando-o pelos seus próprios actos. É desmontando o mecanismo do linchamento colectivo da vítima, que Jesus acaba propondo o perdão. Só o perdão pode terminar a violência sem a mediação da violência. Os evangelhos são o maior exemplo de desvelamento do ‘segredo’ presente na estrutura vitimária do sacrifício (de que o próprio Cristo será vítima consciente) e é nele que Girard vê a novidade cristã que irrompe contra todas as lógicas sacrificiais presentes nas sociedades ontem, hoje e sempre(?). O episódio de Caim e Abel, tal como o da mulher adúltera, mesmo que diferentes entre si, indicam uma reconciliação social na qual a violência sacrificial mortífera não ocupa já qualquer lugar. Ainda que de início estes episódios tenham tudo para serem episódios sacrificiais, é no seu desenvolvimento e, conseqüentemente, no seu fim, que é revelada e recusada a mediação sacrificial. Os evangelhos revelam a mensagem do perdão e reconciliação como capazes de fundar a convivência entre os homens fora do circuito da violência, e pretendem colocar assim um fim à crise mimética sem recorrer à utilização ao sacrifício de um por todos. Jesus mostra que o mal começa na esfera do desejo (Mt 27), mas não coloca um fim definitivo ao mimetismo intrínseco do homem; apresenta-lhe é outras possibilidades. Pretende antes que a violência seja ultrapassada pela não-violência, desencadeando um novo par mimético onde as imagens de João Baptista e dele próprio são exemplos — vítimas da violência, mas “mansos e humildes coração” — de um novo círculo onde não exista rivalidade, inveja ou vingança reparadora. As figuras de João Baptista e Jesus são, a este propósito, as precursoras de um novo modelo não-violento de relação entre os homens.

Segundo Eric Auerbach, a grande diferença do homem actual é o carácter dinâmico ou histórico que possui, ao contrário do homem antigo que era visto numa situação estática (AUERBACH, 1974, p. 32). O homem da sociedade actual mostra as constantes mudanças do meio em que está inserido. Este autor afirma que a literatura da antiguidade não revela as condições do homem, mas antes condições da fé e da interpretação da vontade divina. Platão introduz a noção de *mimêsis* como emulação, transformação ou ainda como criação de similitudes, produtores da aparência e da ilusão e é nesta *mimêsis* platónica que Gebauer e Wulf (AUERBACH, 1974, p.32) não vêem qualquer unidade. O ponto mais

importante da análise realizada por Platão acerca da *mimêsis*¹⁹ é, para o contexto girardiano, a noção de apropriação, visto que Platão nunca desenvolveu aprofundadamente na sua filosofia ao carácter conflitual da *mimêsis* em âmbito religioso ou político, como gerador da violência. V.g., no *Banquete* até o contrário: a *mimêsis* se relaciona-se com o desejo conduzindo este, gradualmente, do amor dos belos corpos ao amor das belas almas e, daí, ao amor da Ideia de Belo e de Bem. Neste sentido, a *mimêsis* erótica até pode ser vista em Platão um *phármakon*²⁰, e reconhecemos até aqui que Girard afirma essa *mimêsis* fundamental para a fundação da cultura. Se a *mimêsis* é um *phármakon* e, simultaneamente, fundamento da cultura, poderemos defendê-la aqui, tal como parece fazê-lo Girard, já que ao mesmo tempo transporta um potencial de violência? Por outras palavras: ainda que a *mimêsis* detenha, como já referimos, um carácter pedagógico, não será ela responsável pela proliferação da violência nas sociedades demonstrando assim o seu carácter negativo a partir do qual se desenvolve um mimetismo violento? Se sim, de que forma poderá a sociedade reprimir esse mimetismo violento? Perguntamos nós: terá sido a instituição escolar a grande ‘descoberta’ para o *transfert* da violência destrutiva para uma ‘violência’ (disciplina) criativa, se é verdade, como quer Aristóteles, que aprendemos (tudo?) pela imitação e que isso é congénito em nós? Quanto a Girard fala-nos de dois tipos de mediadores no desejo²¹: um interno e outro externo: «no caso da mediação externa, a distância entre sujeito e modelo previne que estes sejam competidores um do outro [...]. Mediação interna, por outro lado, surge quando a distância para com o modelo diminui.» (DEPOORTERE, 2008, p.36). Inferimos desta citação, o que Girard mostra em *Deceit, Desire and the Novel*: «o objecto é apenas um meio para chegar ao mediador» (DEPOORTERE, 2008, p. 37). É

¹⁹ Platão atribui nos seus textos (v.g., na *República* ou no *Ménon*) um duplo sentido à *mimêsis*, tendo em consideração os diferentes planos do seu uso. Do ponto de vista gnosiológico, a *mimêsis* é importante na medida em que nos ajuda a remorar a Ideia, patente no *tópos* inteligível – *mimêsis* evidenciada como positiva no processo de anamnese. Além do exemplo do escravo, no *Ménon*, veja-se também a *mimêsis* positiva apreciada no *Fédon*, no *Fedro*, ou no *Críton*. Por outro lado, Platão refere também a *mimêsis* como negativa, no âmbito da teoria da participação, que se compara a Ideia com as suas materializações objectivas em actos ou objectos. No Livro X, da *República* Platão, o célebre ‘mito dos três leitões’ refere-se à *mimêsis* negativamente, como um processo de degradação ontológica, onde o marceneiro e, depois, o pintor, agravam cada vez mais a distância dos seus produtos (um leito e a pintura de um leito, respectivamente) em relação ao original. Copiar, imitar é degradar. A *mimêsis* apresenta-se, pois, neste aspecto, e segundo um ponto de vista ontológico, como qualquer coisas a não imitar, sobretudo porque destrói a inteligência, tendo por conseguinte as piores consequências ético-políticas.

²⁰ A reflexão da *mimêsis* como *phármakon* pode ser encontrada na obra de Lacoë-Labarthe (LACOE-LABARTHE, 1998, pp. 248 – 265).

²¹ O desejo liga-se pois à noção de *mimêsis* e desenvolve o que Girard afirma de rivalidade mimética.

precisamente na chegada ao «mediador» que se realiza a rivalidade mimética, pois o sujeito que até então era modelo e possuía o «segredo de ser» é desvelado: «O homem deseja ser algo que ele próprio é e [simultaneamente] algo que outra pessoa possui [ou é] e ele carece de ter.» (DEPOORTERE, 2008, p. 37)

A rivalidade mimética de que nos fala Girard é, assim, um ponto paradoxal: porque aglutinador da sociedade onde objecto, sujeito e desejo deixam de estar diferenciados; e porque transporta já os conflitos. A rivalidade mimética é a passagem do «todos contra todos» para o «todos contra um» que apazigua a crise – e, por conseguinte, a violência – inventando um *bode expiatório* que previne (*phármakon*) a generalização da violência e o colapso. A diferenciação que se cria permite a selecção da vítima a sacrificar, a *santificar*. Que características deverá então possuir tal vítima? Veremos isso a seguir, mas queremos desde já sublinhar-lhe a importância.

Girard afirma, numa conferência ao *Le Monde* (GIRARD, 2001), que a situação que se vive na actualidade (refere-se em geral às relações internacionais, políticas, económicas, sociais, culturais, etc.) é a de uma rivalidade mimética instalada a nível mundial, que é visível através da *crise* que enfrentamos actualmente. Girard diz-nos que o problema não reside concretamente na «diferenciação», na *difference*, mas antes na «competição»:

A competição é o desejo de imitar o outro em ordem a obter a mesma coisa que ele ou ela possui através da violência, se assim for preciso. Sem dúvida alguma, o território é a barreira para um mundo “diferente” do nosso, mas o que permite o terrorismo não reside nessa “diferença” que o remove para longe e que o torna inconcebível. Antes pelo contrário, reside num desejo para a igualdade e semelhança. As relações humanas são essencialmente relações de imitação, de rivalidade. (GIRARD, 2001).

É curiosa esta incursão pelo terrorismo actual, vendo nele não a afirmação extremista de uma diferença identitária que quer exterminar a outra diferença, mas antes um desejo do *mesmo*, ao contrário de outras teorias actuais sobre o assunto (v.g., Samuel Huntington). Talvez a *psicologia do terrorista* suporte parcialmente a tese de Girard (v.g., comportamentos de consumo dos mesmos símbolos que dizem odiar) se bem que por outro lado pareça infirmá-la (v.g., as células terroristas camaleónicas, totalmente mimetizadas, que vivem nas sociedades ocidentais e que um dia ‘acordam’). A actualidade é, pois, como as sociedades arcaicas, produtora de vítimas sacrificiais, de *bodes expiatórios*, mas de um modo mais dissimulado como será a seguir apresentado. A *padronização glocal* dos comportamentos nas sociedades actuais, impulsionados pelo consumo mimético planetarizado (v.g. pela Amazon; ou no recente

lançamento da PS4) não é estranha a Girard. Daí ele referir, na entrevista, que o problema da rivalidade mimética é, sobretudo, o caminhar para um desejo de igualdade e de semelhança *indiferenciadoras*. Sem dúvida que a homogeneização massiva de comportamentos e de produtos idênticos comporta algo de muito violento, não só mas também do ponto de vista simbólico, para a diferenciação cultural das sociedades tradicionais (especialmente minorias que, apesar de resistirem, depois desaparecem simplesmente na enxurrada), bodes expiatórios ‘atrasados’ de um progresso cuja finalidade não se vislumbra no *fog* que avança.

O Mecanismo Vitimário: O Bode Expiatório

A vítima expiatória que se produz no seio da sociedade é a vítima expiatória que funda a cultura (i.e., o *valor*, o princípio de valorização de tudo, do que deve ser feito, prescrito; e do que deve ser proibido, proscrito). A sua morte é sacralizadora. A existência de uma vítima expiatória é o desaparecimento da diferenciação entre sujeito, objecto e desejo, mas simultaneamente ela representa o *medo* da sociedade: «os indivíduos em luta, já que cada um é o rival, duplo e modelo do outro, um pouco por acaso, vão dar-se conta que estão todos do mesmo lado (unanimidade violenta) contra um só.» (LOPES, 200, p. 149). Toda a sociedade acusa, reprobra essa vítima, arbitrariamente, de todos os males que enfrenta e a única forma de garantir futuro à sociedade é *santificar* a vítima (*sancire*, santificar, quer dizer *separar*) pois «uma determinada violência, para que possa estancar acaba sempre por encontrar uma vítima-objecto de descarga.» (LOPES, 2000, p. 150). Segundo esta teoria, se não existissem bodes expiatórios, as sociedades acabariam destruídas pela violência de que elas próprias são produtoras. As vítimas propiciatórias geram uma dupla transferência pela representação do seu (próprio) sacrifício (*homo sacer*); por outras palavras, a vítima que foi escolhida arbitrariamente no seio social era acusada de todos os males da sociedade e essa vítima maléfica que tinha de ser aniquilada; após ser sacrificada, ela «reencarna» — renasce! — como vítima que instaura a paz, que permite à sociedade subsistir: «o facto de se terem reconciliado entre si, por causa da mesma vítima, vai criar a ilusão de que ela, tendo sido responsável por todos os males maléficos, é também responsável pela sua própria reconciliação (duplo *transfert*) e por isso tem uma natureza diferente de poderes sobrenaturais que tanto podem desencadear a violência e o castigo, como a paz e a reconciliação (daí também o seu carácter monstruoso)» (LOPES, 2000, p. 149)²². É pelo seu papel facilitador da dupla transferência, mas simultaneamente

²² O carácter *monstruoso* do bode expiatório, da vítima, é expresso na sua dupla funcionalidade pois a vítima é simultaneamente benéfica e maléfica. A sua monstruosidade reside na *bifidez* que se produz naturalmente na sociedade quando é reconhecida por todos (violência unânime).

farmacológico, que a vítima possui um rol de características essenciais para o correcto funcionamento da sociedade no processo sacrificial, pelo qual a violência se aniquila a si própria pela morte dela e permite à vida do todo social prosseguir. Uma vítima expiatória não pode, de modo algum, ter um papel central no seio dessa sociedade. Deve ser do meio social, devendo apresentar um carácter marginal, parte facilmente «sacrificável», de algum modo «transgressora», e que por isso gera e reforça a unanimidade quando é apresentada como «bode expiatório da sociedade». Por outras palavras, tem de ser já alguém «marginalizável», «excluível» e portanto «excluída». Estas características permitem uma inversão – paradoxal: o «maldito» vira «bendito» – quando a vítima é sacrificada: a ambiguidade gera-se precisamente porque a vítima que, supostamente, encerra nela os males da sociedade, ao ser sacrificada santifica-se e santifica, transcende assim a sociedade. Adquire um papel diferenciador e permite a reconstituição dos sistemas diferenciadores no meio social – em especial dos meios diferenciadores entre sujeito, objecto e modelo. Como enfrentar este carácter ‘monstruoso’, este *double bind*, esta ambiguidade que faz da vítima um *sub-ser social* para depois o colocar como transcendente à sociedade (*super-ser social*)?

Mircea Eliade, na obra *O Sagrado e o Profano*, referiu a importância da morte fundadora de todas as formas culturais e importa lembrar aqui o que ele nos diz do carácter mimético, do *imitatio dei*: «o homem só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os Deuses» (ELIADE, 2000, p. 112), os seus gestos arquetípicos e exemplares. No que respeita à morte integrada na vida, diz que é ela, enquanto fundadora, que muda a existência humana: «este primeiro assassinio mudou radicalmente o modo de ser da existência humana.» (ELIADE, 2000, p. 113).

Ninguém pode vingar-se do sacrifício do bode expiatório, mesmo que tivesse uma relação próxima e directa com este (v.g., filho, pai ou irmão). Aqueles objectos, ou indivíduos, que tiveram uma relação mais directa com a vítima sacrificada são agora também objecto de interdito. Importa notar que uma outra forma de instituição, como anteriormente referimos, intimamente associada ao sacrifício, é o interdito. E é por ser uma instituição fulcral da sociedade que esta necessita de impedir a vingança daqueles que viveram perto do bode expiatório²³.

Interrogávamo-nos anteriormente como poderia a sociedade ser criadora de vítimas e de que modo esta criava as suas próprias vítimas. Importa perguntar também: de que modo o bode expiatório é escolhido na aleatoriedade do todo? Vimos há instantes que esta vítima tem de apresentar alguma marginalidade. É através dos estudos das dinâmicas de grupo, que nos chegam da psicologia, que se torna mais claro o modo como estas

²³ Ainda que a morte seja, para Girard e Eliade, idêntica, Zeferino Lopes lembra-nos, por seu lado, que se para Eliade a morte é mais simbólica (iniciática) que real, esta apresenta-se em Girard como bem real. (LOPES, 2000, p. 150).

dinâmicas se desenvolvem. A psicologia interdividual de que nos fala Maria da Graça Silva Lopes (SILVA LOPES, 2000, p. 161-180), num artigo sobre Girard, faz-nos entender melhor o modo como este autor contribuiu e continua contribuir para uma matizada concepção ética e antropológica do humano: «a escolha da vítima é o alfa (começo mimético) e o ómega (conclusão vitimária) do desejo; separar desejo e mimetismo significaria mutilar. De onde se segue a não existência de um desejo espontâneo bem como uma forte redução nas possibilidades inerentes à noção de “Eu” autônomo – no final de contas, todo o desejo é metafísico» (SILVA LOPES, 2000, p. 179).

O bode expiatório, não como realidade (aí é um «coisa escondida desde a criação do mundo»), mas como noção operatória, mostra-se presente já em registos míticos antigos, pré-bíblicos, bíblicos, nas literaturas poéticas e sapienciais, etc., por exemplo na tragédia grega. Na Bíblia, o livro do Levítico apresenta-no-lo concretamente: «Aarão entra no santuário com um bezerro para o sacrifício pelo cordeiro e um cordeiro para o holocausto.» (Lev 16, 3). O processo de expiação consiste em transferir, mediante impropérios, os pecados da comunidade para o cordeiro exposto em público e que de seguida é sacrificado. A existência de dois animais no sacrifício demonstra sobretudo a dialéctica do puro-impuro mas, modernamente, os dois animais foram interpretados também como a representação da tensão público-privado. Enquanto o primeiro era sacrificado após ser alvo de expiação pelos próprios pecados de Aarão e pelos de sua família (esfera privada), o segundo não era imediatamente morto. Eram-lhe transferidos os pecados da comunidade e abandonado no deserto (esfera pública). Este processo de expiação exalta a lei de Santidade: «Será para vós uma lei perpétua: uma vez por ano será feita a expiação de todos os pecados dos filhos de Israel» (Lev 16, 34). O bode expiatório é depois transferido do domínio propriamente religioso e é uma expressão utilizada em diversos contextos: os judeus serão acusados no regime nazi do colapso político, e por isso tem de ser sacrificados, de modo a «limpar» a sociedade alemã da sua «contaminação», etc.. Constatamos na história que certos grupos que as vítimas do mecanismo vitimário, que servem de bode expiatório, podem variar. Mas, importa dizê-lo, são geralmente de minorias reconhecidas e marginalizadas: leprosos, bruxas, negros, ciganos, párias, deficientes, estrangeiros, pobres são exemplos de «bodes expiatórios» existentes nas sociedades ao longo da história. É preciso haver sempre repositórios para a violência potencial.

Apesar de, na actualidade, as nossas sociedades ocidentais, pretensamente querem expulsar quaisquer revivescências de ritos sacrificiais, é incontestável a transferência destes ritos para outras esferas, hoje de modo particular na economia, que talvez último grande sistema sacrificial. Grandes instituições bancárias detêm hoje o poder de manejar, metamorfoseados, os mecanismos vitimários sacrificiais de outrora, gerindo

especiosamente os princípios e os mecanismos do que *vale* (do que *deve valer*, diria Nietzsche, piscando o olho) ou *não vale* na sociedade.

A passagem do mecanismo vitimário de um plano sacrificial, com conotação religiosa, aos planos económico, político, jurídico e social (v.g. na moda), etc., ligado às instituições do *valor*, desligando-se sucessivamente da conotação exclusivamente religiosa, deve-se à existência do que Girard denomina «crise sacrificial». Girard ao notar que o sacrifício, presente em todos os rituais, tem duas facetas distintas – este aparece certas vezes como obrigação sagrada e outras como actividade criminal (GIRARD, 1979, Cap. I) – tem plena noção da dualidade do sacrifício: se por um lado pode ser legítimo e legítimo, por outro pode torna-se ilegítimo. Tal dualidade, que se manifesta nas sociedades primitivas onde os ritos sacrificiais se apresentam como uma estrutura simbólica e agregadora da própria disposição social, reside, na actualidade, na legitimação da violência pelo Estado e suas instituições-satélite²⁴.

Merece especial atenção a relação que a vítima arbitrária no mecanismo vitimário apresenta quando sai do mecanismo sacrificial ritual, e passa a ser vítima na sociedade sem qualquer conotação religiosa, ou com uma conotação religiosa irrelevante. A vítima, outrora *símbolo* (realização) por excelência do sacrifício pela sobrevivência da sociedade, é agora apenas um expediente para justificar outras violências (razão de Estado, manipulação dos mercados, etc.).

Como foi já esboçado este texto, o sacrifício pressupõe sempre a constituição clara de uma vítima arbitrária, contra os ‘verdadeiros culpados’, uma vez que a culpa pode ser difusa. É a substituição vitimária que cria o bode expiatório. Contudo, como se chega a uma crise sacrificial, que Girard diz ser a condição do homem moderno e contemporâneo? A relação vítima-violência e a sociedade-vítima alterou-se ao longo do processo histórico; a sociedade arcaica apresentava estruturas diferentes das relações próprias das sociedades moderna e contemporânea. O carácter sagrado da vítima, presente no sacrifício ritual arcaico, perdeu-se na sociedade actual aquando da crise sacrificial. Já não há vítimas inocentes. É neste sentido, nesta perda de sentido simbólico, que as sociedades são inundadas pela violência recíproca metamorfoseada, transferida. Como diria Dostoievski, «somos todos culpados, e eu mais que todos.»

Num registo sacrificial «a vítima sacrificial é uma criatura “inocente” que paga o débito pela parte culpada» (GIRARD, 1979, p.4). Como já referimos esta vítima substituta pertence geralmente a grupos minoritários na

²⁴ «Estado é aquela comunidade humana que, dentro de um determinado território, reclama (com êxito) para si o monopólio da violência física legítima. O específico do nosso tempo é que a todas as outras associações ou pessoas singulares só se lhes concede o direito à violência física na medida em que o Estado permite; ele é a única fonte de “direito” à violência.» (WEBER, 2000).

sociedade em questão e, num registo mais progressivo de suposta civilização, isto é, menos ritualizante, onde alguém assume responsabilidades perante todos, tal acção já não se dá com seres humanos, mas antes com substitutos (animais) dos seres humanos²⁵. Reparámos que num registo sacrificial existe uma violentação da vítima inocente que é culpabilizada por actos que desconhece e pelos quais não tem culpa²⁶. A necessidade de tal acto reside na existência de uma acção profiláctica essencialmente farmacológica. A vítima ao ser violentada, servindo de bode expiatório, possibilita não apenas afastar a violência da sociedade como também expulsar dela a cólera e o desejo de vingança: «o sacrifício [da vítima substituta no mecanismo do bode expiatório] serve para proteger a inteira comunidade da sua própria violência» (GIRARD, 1979, p. 8). A vítima, sacrificada apresenta nesta dimensão sacrificial uma identificação ambígua com a sociedade: terá de se identificar com a comunidade envolvida e, simultaneamente, não ser dela representativa em absoluto. Quando a vítima sacrificial já não funciona como contentor da violência entra-se em *crise sacrificial* e a violência perde as fronteiras, invadindo toda a sociedade. A partir deste momento, o registo sacrificial deixa de ter eficácia e de fazer sentido: «onde quer que a violência se instale a impureza ritual está presente» (GIRARD, 1979, p. 34). Deste modo, o processo de sacrifício não envolve apenas a completa separação entre a vítima sacrificada daqueles de que ela própria é substituta mas, tal processo implica, ainda assim, uma similitude entre ambas as partes. Este processo é possibilitado a partir de um mecanismo de associações entre os diversos elementos da sociedade: «o sacrifício é um acto social.» (GIRARD, 1979, p. 42)

A crise sacrificial, que é o desaparecimento da eficácia dos ritos sacrificiais por as vítimas já saberem que o são, coincide com o desaparecimento da diferença entre violência impura, que se dá fora do processo sacrificial, e violência purificante, a qual se dá no seio do rito sacrificial. Por esta razão a violência armadilha todos os mecanismos da sociedade (GIRARD, 1979, p. 51). Face à crise sacrificial, que se situa entre outras instâncias temporais também na actualidade, a função catártica do sacrifício dá lugar à crise sacrificial e a violência passa a ser recíproca. Por não existir um bode expiatório, passa a existir a possibilidade, de novo, da violência de todos contra todos, que começa pelo acto de vingança e alastra

²⁵ O sacrifício de Isaac, pelo seu pai Abraão, e a sua substituição *in extremis* por um carneiro, é tido como exemplar deste processo de substituição e, outrossim, de crítica bíblica aos sacrifícios rituais de seres humanos, próprios se sociedades coev, portanto a recusa transcendental do mecanismo sacrificial humano. Jesus aparece como o primeiro a conseguir romper, de facto, com a estrutura sacrificial ao aceitar ele próprio uma morte não-sacrificial (TEIXEIRA, 1995, p. 204).

²⁶ Por exemplo, o caso de Job na Bíblia.

até justificações de natureza teológica (GIRARD, 1979, p. 135). Repare-se que, do mesmo modo que a crise sacrificial se separa de um registo religioso, a última palavra que fecha o ciclo da violência terá de se afirmar como ‘divina’, isto é, a violência transcendente ao próprio homem: só um suposto ser superior encerra o ciclo da violência. Num mecanismo sacrificial a vítima detém um carácter sagrado, ao passo que, numa crise sacrificial, a vítima, já sem qualquer carácter sagrado e sem eficácia expiatória, aliena-se e dá lugar à violência recíproca: «a violência recíproca agora demoliu tudo que a violência unânime erigiu.» (GIRARD, 1979, p. 143).

Em conclusão, podemos referir que se nos referimos a aspectos essenciais do pensamento de René Girard, procuramos inscrevê-los em estruturas históricas fundamentais, que nos permitam melhor compreender o ser humano na sua complexidade cultural. A sociedade actual europeia, pós-cristã, encerrado o ciclo triunfal da religião cristã, iniciado com Constantino, em 313, se colheu dela, experiência cristã, a revelação e denúncia de todos os sistemas sacrificiais assentes em «bodes expiatórios», está capaz de recuperar de novo *sacrifícios* mais requintados. A própria religião cristã o reconhece, na recente *Exortação Evangelii Gaudium* do Papa Francisco, na qual alerta para o actual sistema económico sacrificial, «capitalismo de morte» que precisa de vítimas, hordas de vítimas — da crise económica e de outras, e não apenas na Europa, mas um pouco por todo o Mundo. Já antes, na sua viagem a Cagliari (Itália)²⁷, Francisco chamara a atenção e condenara veementemente a adoração do “deus dinheiro” fundamento do capitalismo selvagem, o último e planetário avatar dos grandes sistemas sacrificiais que a humanidade conheceu.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Poiética*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis – The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Nova Iorque, 1974
- BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec – Français*, Libraire Hachette, Paris, 1901.
- BENTO, António, «A Língua da “Correcção Política”» (http://www.lusosofia.net/textos/antonio_bento_a_lingua_da_correcao_politica.pdf, 01 Agosto 2009) in *Lusosofia – Biblioteca Online de Filosofia*, Setembro de 2013.
- BRANDON, S.G.F., «Ritual in Religion», S.G.F. Brandon, in *The Dictionary of the History of Ideas*, IV Vol, The Electronic Text Center (University of Virginia Library), Charlottesville, 2003.
- DEPOORTERE, Frederiek, *Christ in Post Modern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark Editions, Nova Iorque, 2008

²⁷ Discurso do Papa Francisco na sua visita do Papa Francisco à cidade de Cagliari (Itália) em Setembro de 2013. (Jornal *The Guardian*, versão online, Setembro 2013).

- ELIADE, Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2002.
- FREUD, Sigmund, *Moisés e o Monoteísmo* (Tradução Portuguesa de Isabel de Almeida de Sousa), Relógio D'água, Lisboa, 1990.
- GANS, Eric, «Form Against Content: René Girard's Theory of Tragedy» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000.
- GIRARD, René, *Things Hidden Since the Foundation of the*, The Athlone Press, Londres, 1987.
- GIRARD, René, «Entrevista ao Jornal *Le Monde*», 6 de Novembro de 2001, (Tradução Inglesa de Jim Williams) in COV&R (http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard_le_monde_interview.html), Setembro de 2013.
- GIRARD, René, Gounelle, André, Houzinaux, Alain, *Dieu, Une Invention?*, Les Editions de L'Atelier, Paris, 2007.
- GIRARD, René, *Violence and the Sacred*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002,
- LACOE-LABARTHE, Philippe, *Tipography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Tradução Inglesa de Christopher Fynsk), Stanford University Press, California, 1998
- LEBEAU, Anne, *Les Tragiques Grecs - Théâtre Complet*; Classiques Modernes, Éditions de Fallois, Paris, 1999.
- LOPES, Zeferino, «Para uma Nova Ciência dos Mitos» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000
- MERUJE, Márcio, *A Violência Como Phármakon: Entre o (Des)velar do Segredo Cristão e a Possibilidade de um Novo Homem, em R. Girard*, Universidade da Beira Interior, 2009.
- PLATÃO, *Republic*, Vol VI, Harvard University, Cambridge, 1930.
- RICOEUR, Paul, *Conflito das Interpretações* (Tradução Portuguesa de M.F. Sá Correia), Rés Editora, Porto, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul, *Les Mains Sales*, Gallimard, Paris, 2002.
- SILVA, LOPES, Maria da Graça, «René Girard e a Psicologia Interdividual» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 161 – 180
- TEIXEIRA, Alfredo, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995.