

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

BIANCA VICÊNCIO LEIS

O BODE EXPIATÓRIO: VIOLÊNCIA E RELIGIÃO NA
OBRA DE RENÉ GIRARD

CAMPINAS
2022

BIANCA VICÊNCIO LEIS

**O BODE EXPIATÓRIO: VIOLÊNCIA E RELIGIÃO NA
OBRA DE RENÉ GIRARD**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
Orientador: Prof. Dr. Glauco Barsalini.

**PUC-CAMPINAS
2022**

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizzioli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

291.34
L532b

Leis, Bianca Vicêncio

O bode expiatório: violência e religião na obra de René Girard / Bianca Vicêncio
Leis. - Campinas: PUC-Campinas, 2022.

133 f.: il.

Orientador: Glauco Barsalini.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia
Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Sacrifício. 2. Bode expiatório. 3. Violência. I. Barsalini, Glauco. II. Pontifícia
Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 291.34

BIANCA VICÊNCIO LEIS

O bode expiatório: violência e religião na obra de René Girard

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 23 de fevereiro de 2022.



PROF. DR. FREDERICO PIEPER PIRES (UFJF)



PROF. DR. BRENO MARTINS CAMPOS (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. GLAUCO BARSALINI – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Agradecimentos

Eu agradeço, primeiramente, a todos que me ouviram durante o meu processo de escrita, pois, devido as minhas angústias, a cada nova descoberta na pesquisa, a minha necessidade de expor as associações para compor a dissertação, era imensa.

O processo de escrita é solitário e árduo e não é sempre que se pode conversar com alguém sobre a dissertação. Por esse motivo, agradeço aos meus pais que sempre me ouviram e me ajudaram cotidianamente em todas as minhas dificuldades. Também agradeço a todos os meus familiares que me apoiaram e me incentivaram em meus estudos, principalmente a minhas avós, Yolanda Leis e Nair Vicêncio.

Pela intensa dedicação e apoio a minha pesquisa, agradeço ao Prof. Dr. Glauco Barsalini, meu orientador de mestrado e de Iniciação Científica durante a graduação. Ele sempre me incentivou na carreira acadêmica e me apresentou o intelectual que compõe o meu trabalho, René Girard. Também agradeço a todos os meus professores que me acompanharam no mestrado, em especial o Prof. Dr. Breno Martins Campos, que contribuiu em minha banca de qualificação e me orientou na graduação em meu primeiro trabalho sobre Girard. Igualmente, agradeço ao Prof. Dr. Douglas Barros que me incentivou em minhas pesquisas, auxiliou-me na banca de qualificação e apresentou-me o grupo de estudo “Ética, política e religião: questões de fundamentação”.

Aos amigos que me acompanharam nesta jornada, agradeço ao meu grande amigo, Víctor Marques Varollo que anda ao meu lado desde a graduação, sempre me ajudando, apoiando e incentivando, estando à disposição em todos os momentos. Agradeço meu amigo Bruno Armênio Ferreira, que sempre me incentivou nos estudos, desde o Ensino Médio. Também agradeço aos colegas de turma que compartilharam as suas pesquisas.

Agradeço a todos os membros do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Puc-Campinas, principalmente o Prof. Dr. Renato Kirchner que confiou em mim para a organização de eventos e a participação em comissões. Agradeço o Prof. Dr. Frederico Pieper Pires que aceitou participar da banca de qualificação e defesa da dissertação. Também, a sua orientanda de doutorado, Maiara Rúbia Miguel, que compartilhou conhecimentos comigo sobre as obras importantes de Girard, me disponibilizou a sua tese doutoral para leitura e aceitou participar da minha banca de defesa.

E por fim, agradeço a CAPES que financiou a minha pesquisa.

A todos dedico os escritos de Maya Angelou (2018): *“Eu aprendi que as pessoas vão esquecer o que você disse, as pessoas vão esquecer o que você fez, mas nunca esquecerão o que você fez elas sentirem.”*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Evitar a mórbida melancolia ainda que enxergasse a feiura do mundo?”

Thomas Hardy - Jude, o Obscuro

RESUMO

LEIS, Bianca Vicêncio. *O bode expiatório: violência e religião na obra de René Girard*. 2021.133f. Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Campinas (SP), 2021.

O intelectual francês René Girard, em contato com diversas áreas do conhecimento, desenvolveu investigações acerca da violência humana presente nas comunidades em consonância com o fenômeno religioso e com a seletividade de bodes expiatórios. Ao realizar uma leitura antropológica de mitos bíblicos e gregos, identifica o movimento cíclico violento reproduzido constantemente pelas comunidades. Girard observa que as pessoas são dotadas de desejos miméticos, sempre precisando de um modelo para imitar o seu objeto de desejo, constituindo uma relação triangular - composta pelo sujeito, o modelo e o objeto - a qual sempre dá origem a uma disputa. A competição entre os indivíduos desencadeia a rivalidade, que resulta em conflitos sangrentos. Para que a sociedade não estabeleça violência, a religião, como coerção social, instaura leis que reprimem as violências sociais e mantém a ordem. No entanto, os sujeitos, ao recalcarem seus desejos, internalizam a violência que precisa ser libertada. Então, por meio de uma cerimônia religiosa, concretiza-se um ritual baseado nos mitos que originaram a comunidade, realizando o sacrifício do bode expiatório. Os indivíduos considerados bodes expiatórios são os que não correspondem aos padrões sociais, obtendo características consideradas impróprias. Por intermédio do sacrifício, o sujeito se torna vítima sacrificial e liberta a violência que assombra a comunidade. Após a morte da vítima, esta é cultuada, porque impediu que os membros do conjunto social desencadeassem um conflito generalizado. Dessa forma, o objetivo da pesquisa é compreender como a violência e a religião estão conectadas com o mecanismo do bode expiatório sob o viés da teoria girardiana, utilizando do método bibliográfico e comparativo para investigar as trajetórias percorridas por Girard, bem como as diferenças instituídas entre as práticas sacrificiais nas comunidades originais e os aparatos vingativos nas sociedades complexas. O caráter da pesquisa é qualitativo, uma vez que a proposta é considerar os fatores e os pensadores que tiveram influência durante o desenvolvimento de sua teoria.

Palavras-chave: Bode expiatório. Violência. Religião. Sacrifício. Vingança.

ABSTRACT

LEIS, Bianca Vicêncio. *The scapegoat: violence and religion in the work of René Girard*. 2021.133f. Masters dissertation – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Campinas (SP), 2021.

French intellectual René Girard, in contact with different areas of knowledge, developed investigations about human violence presente in communities in line with the religious phenomenon and with the selectivity of scapegoats. When performing na anthropological reaging of biblical and greek myths, he identifies the violent cyclical movement constantly reproduced by the communities. Girard observes that people are endowed with mimetic desires, always needing a model to imitate their object of desire, constituting a triangular relationship – composed of the subject, the model and the object – which always gives rise to a dispute. Competition between individuals triggers rivalry, which results in bloody conflicts. So that society does not establish violence, religion, as social coercion, introduces laws that repress social violence and maintain order. However, the subjects, by repressing their desires, internalize the violence that needs to be released. Then, through a religious ceremony, a ritual based on the myths that originated the community takes place, performing the sacrifice of the scapegoat. Individuals considered scapegoats are those who do not correspond to social standards, obtaining characteristics considered inappropriate. Through sacrifice, th subject becomes a sacrificial victim and releases the violence that haunts the community. After the victim's death, she is worshiped because she prevented the members of the social groups from triggering a generalizes conflict. Thus, the objective of the research is to understand how violence and religion are connected with the scapegoat mechanism under the bias of the Girard theory, using the bibliographic and comparative method to investigate the trajectories followed by Girard, as well as the diferences established between the sacrificial practices in the original communities and the vengeful apparatuses in te complex societies. The character of the research is qualitative, since the proposal is to consider the factors and thinkers in who had an influence during the development of its theory.

Keywords: Scapegoat. Violence. Religion. Sacrifice. Revenge.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Primeira fase do <i>double bind</i>	19
Figura 2 - Segunda fase do <i>double bind</i>	20
Figura 3 - Terceira fase do <i>double bind</i>	21
Figura 4 - Triângulo mimético I.....	80
Figura 5 - Triângulo mimético II.....	81

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1: Introdução ao mecanismo do bode expiatório sob a ótica de René Girard.....	15
1.1 Desejo mimético.....	15
1.2 O bode expiatório.....	23
1.3 Sacrifício.....	36
1.4 Mito e Rito.....	45
Capítulo 2: René Girard em diálogo com Sigmund Freud e Claude Lévi-Struass.....	58
2.1 Sigmund Freud.....	58
2.1.1 Complexo de Édipo.....	59
2.1.2 Distúrbios humanos.....	67
2.2 Claude Lévi-Strauss.....	82
2.2.1 Natureza e Cultura.....	84
2.2.2 Pensamento simbólico x Pensamento científico.....	87
2.2.3 Mito.....	90
2.3 René Girard em contexto com Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss.....	95
Capítulo 3: O bode expiatório nos aparatos da vingança.....	100
3.1 Sociedades Complexas.....	100
3.2 O cristianismo como religião libertadora.....	112
3.3 Crise sacrificial.....	121
Considerações finais.....	128
Referências.....	130

Introdução

Em tempos primórdios, quando o mundo era habitado por deuses e havia o desconhecimento sobre o sol e a lua, as divindades planejaram entre si um rito para iluminar o mundo, criar o dia e abandonar a escuridão. Para elaborarem o projeto e decidirem quem se responsabilizaria por iluminar o mundo, os deuses reuniram-se em um local denominado de Teotihuacan e, nesse encontro, resolveram que seria necessário o mínimo de dois deuses dispostos à tarefa. O primeiro e único a se oferecer foi Tecuciztecal, e como ninguém mais se dispunha, os deuses ordenaram que Nanauatzin - chamado entre eles de “pequeno buboso” - que aceitasse a proposta sem discussões. Nanauatzin era conhecido como o “pequeno buboso” por não ser considerado de grande importância entre os deuses.

Os escolhidos precisaram realizar uma penitência de quatro dias, junto à fogueira Teotexcalli, que também queimava durante quatro dias. Chegando o momento do ritual, à meia-noite, todos se colocaram ao redor do fogo. Dividiram-se em duas filas separadamente. Os responsáveis pela tarefa, dirigiam-se com o corpo voltado ao fogo. O primeiro a tentar se atirar ao fogo foi Tecuciztecal, que falhou em todas as suas tentativas, sendo quatro vezes o máximo permitido. Assim, restou Nanauatzin, que tomasse sua vez como ordenado. Este, sem recuar, lançou-se ao fogo de uma só vez e, por admirar-se com a coragem do “pequeno buboso”, Tecuciztecal se sentiu encorajado e lançou-se também logo em seguida.

Enquanto os deuses se lançavam ao fogo, disseram que uma águia entrou e se queimou, por isso, suas plumas são negras; um tigre, logo após, seguiu sem se queimar, apenas chamuscando-se, resultando em manchas branco e preto. Nesta ocasião, os deuses viram Nanauatzin tornando-se sol e se levantando no Oriente. Seu brilho era tão resplandecente que cegava os espectadores que fixavam os olhos na cena. A lua também se elevava no horizonte. Mas, em seguida, foi necessário que todos os outros deuses fossem mortos, pois o vento Quetzalcoatl, ao passar, arrancava-lhes o coração e animava os astros recém-nascidos.

Como os mitos são elementos fundamentais nas análises do pensador francês René Girard, optou-se por iniciar a introdução da pesquisa com um mito descrito na obra *O bode expiatório* (2004). Este foi filósofo, historiador e filólogo, também se autodenominando antropólogo, por sua vasta abrangência em pesquisas na área da antropologia da violência e do simbolismo religioso.

René Girard é, certamente, uma das grandes expressões intelectuais da contemporaneidade dedicadas ao estudo sobre a violência humana e o sagrado e, portanto, é fonte de inspiração para pesquisas em diferentes áreas do conhecimento, dentre as quais estão as Ciências da Religião. As obras de Girard subsidiam respostas acerca de tais temáticas, abrindo, inclusive, importantes aproximações com a realidade brasileira.

No plano metodológico, esta pesquisa tem viés girardiano. O trabalho é tímido no que se refere ao uso de comentadores da teoria girardiana, uma vez que o foco da pesquisa é apreender sobre a violência social diretamente com os escritos de Girard, não atentando-se para comentários externos. A partir disso, buscando compreender como a violência se manifesta socialmente, bem como as relações que ela tem com a religião, o objetivo principal deste trabalho é explorar o mecanismo do bode expiatório nas interpretações de Girard.

Primeiramente, é necessário ressaltar que os escritos de Girard são compostos por conceitos com os quais ele está em contato a todo momento, são eles: bode expiatório, vítima sacrificial, rito, mito, crise sacrificial, sacrifício e desejo mimético. Os termos utilizados pelo francês, são essenciais para explicar a relação dos indivíduos ao estarem inseridos em uma comunidade, onde as relações entre seus membros se intensificam a todo momento, surgindo entre os sujeitos o desejo de violência.

A problemática presente na pesquisa está estruturada em três capítulos, compondo um conjunto de obras do pensador que foram selecionadas para realizar as investigações. As três principais obras utilizadas foram: *O bode expiatório* (2004), *A violência e o sagrado* (1990) e *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário* (2008a). Entretanto, fez-se, também, uso de outros escritos do francês, necessários para complementar a pesquisa.

Inicialmente, no primeiro capítulo da dissertação, apresentam-se ao leitor os principais conceitos trabalhados por Girard, para situá-lo da composição de sua teoria. Para desenvolver cuidadosamente os termos, intercalaram-se as três obras principais selecionadas e relacionaram-se os conteúdos encontrados em cada uma delas, demonstrando o percurso realizado pelo francês para significar cada conceito. O capítulo está dividido em quatro subseções: o desejo mimético, o bode expiatório, o sacrifício, mito e rito.

O desejo mimético abre o primeiro capítulo, porque Girard inicia as suas pesquisas compreendendo por meio de livros literários que os humanos são dotados de desejos imitativos, pois os indivíduos não são capazes de desejar algo por si próprio, precisando de um modelo para imitar. Os desejos miméticos constituem relações triangulares, compostas por um sujeito, o seu modelo e um objeto. É a partir destas relações imitativas que os indivíduos ocasionam conflitos, ameaçando a estrutura social.

No entanto, Girard observa que há um fenômeno capaz de controlar as ações humanas e suas mimeses, a religião. Pois, as comunidades estabilizam a ordem entre seus membros, por meio de normas e regras religiosas que reprimem os desejos e libertam os humanos da violência. Os sujeitos, ao serem obrigados a reprimir as suas vontades por conta das normas instauradas, produzem, internamente, violência. Para libertar a violência contida, são realizados rituais sacrificiais em cerimônias religiosas de um bode expiatório.

O bode expiatório é o indivíduo que apresenta características consideradas inapropriadas para a vivência em conjunto social. No mito descrito no início desta dissertação, o bode expiatório é Nanauatzin, denominado como “pequeno buboso”, ocupando desde o princípio, a posição de vítima expiatória entre os deuses, uma que vez que o consideravam impuro, devido à sua aparência física, colocando-o em posição de inferioridade. Girard explica que os bodes expiatórios em comunidades originais são pessoas que possuem deficiência física, gêmeos e estrangeiros. O mecanismo se perpetua, quando o bode expiatório é submetido ao ritual do sacrifício, exterminando a violência canalizada socialmente. Após morta, a vítima é cultuada pelo povo, pois é através de sua morte que se instaura a paz e a ordem novamente na sociedade. Como demonstra no mito descrito, Nanauatzin é convocado para o ritual de iluminar o dia, e então lança-se ao fogo para se tornar sol. Neste momento, deixa de ser hostilizado, e é admirado por todos os outros deuses.

Girard demonstra que o mecanismo do bode expiatório só é concretizado porque as comunidades possuem mitos que são imitados nos rituais. Para o francês, os mitos são histórias reais, acontecimentos passados, justificando que a sua existência é decorrente da violência social desestruturada que ocasionou conflitos generalizados. Os mitos, para Girard, são responsáveis por instaurar o

sacrifício de uma única vítima, já que foi escrito diante de uma tragédia da indiferença.

No entanto, Girard constata que os mitos gregos e os mitos bíblicos possuem significados diferentes. Os mitos gregos no viés do francês são narrados por meio da perspectiva do perseguidor, ocultando a inocência da vítima, demonstrando o porquê de diversos pensadores não identificarem a violência expiatória. Já os mitos bíblicos denunciam a perseguição e confirmam a inocência da vítima, sendo, para Girard, verdadeiros textos de perseguição.

Contudo, para compreender-se como Girard desenvolveu a sua teoria acerca do mecanismo do bode expiatório, o segundo capítulo, através do método comparativo, tem como objetivo demonstrar o diálogo conflituoso com Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss que está presente nos caminhos percorridos pelo francês. Ambos os pensadores contribuem na formação da teoria do mecanismo do bode expiatório e as críticas realizadas por Girard diante as suas pesquisas são fundamentais na construção de sua teoria.

Girard relata, em diversas entrevistas que concedeu, o seu incômodo ao ser confundido como freudiano ou estruturalista com base no pensamento de Lévi-Strauss. Ao realizar uma leitura superficial das obras de Girard, o leitor pode cair na armadilha de considerar a sua teoria implícita em ambos os pensamentos, não compreendendo as reais intenções do francês diante os seus estudos.

Por fim, com o objetivo de apresentar a dissertação como uma pesquisa na área da Ciências da Religião, expõe-se a violência e a religião a partir do mecanismo do bode expiatório. O principal marco histórico que revela o mecanismo do bode expiatório e instaura a mudança nos moldes da violência, na perspectiva girardiana, é a Paixão, a vinda de Jesus Cristo.

O terceiro capítulo está dividido em três subseções: sociedades complexas, o cristianismo como religião libertadora e a crise sacrificial.

Inicia-se o capítulo com as sociedades complexas, as quais não realizam o ritual do sacrifício embora potencializem o esquema do bode expiatório por meio de uma gigantesca estrutura de seletividade calcada nos estereótipos sobre as pessoas pobres e as minorias. Aqui, a desigualdade social, a situação ocupacional dos sujeitos, a carência de profissionalização, a baixa escolaridade, as desigualdades de gênero, a origem regional, a discriminação pela idade e cor de pele dão materialidade ao esquema do bode expiatório (ADORNO, 1996).

Na sequência, apresenta-se como a religião está presente no pensamento de Girard como instrumento de coerção social, ganhando relevo a descoberta sobre o mecanismo do bode expiatório na sua relação com mitos bíblicos. Para Girard, a religião é violência, mas o cristianismo traz a mensagem da libertação dos humanos da violência. A crucificação de Jesus é interpretada por Girard através do método antropológico, contribuindo para compreender como o francês distingue o cristianismo como religião libertadora e, ao mesmo tempo, nas sociedades complexas, responsável por selecionar bodes expiatórios e promover a violência.

Para Girard, o cristianismo revela a violência entre os humanos e propõe duas formas de viver junto à imitação, pois os sujeitos são livres para renunciar à violência e imitar a Cristo. Entretanto, as sociedades modernas estão cada vez mais distantes da Bíblia e da mensagem de Jesus, a religião para sobreviver na contemporaneidade precisou se adaptar aos moldes do capitalismo, que domina a cultura ocidental.

A pesquisa sobre violência e religião em consonância com o mecanismo do bode expiatório de René Girard está presente na área das Ciências da Religião e se mostra como necessária, uma vez que o intelectual realiza uma interpretação dos Evangelhos à luz do método antropológico, revelando a verdadeira mensagem de Cristo aos humanos.

Ao propor trabalhar com o fenômeno religioso, a pesquisa se enquadra, segundo o Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na subárea “Ciência da Religião Aplicada” pois a teoria de Girard se articula de modo profundo com a temática da alteridade e, portanto, com a ética, a política e seu exercício no espaço público, inscrevendo-se no contexto das investigações realizada pelo Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação.

Nos comentários finais, buscamos sintetizar os resultados obtidos e a interligação dos três capítulos, explicando possíveis questionamentos diante das perspectivas abordadas no texto.

Capítulo I: Introdução ao mecanismo do bode expiatório sob a ótica de René Girard¹

1.1 Desejo mimético

Os seres humanos, devido à sua racionalidade, aprendem a se comunicar com as pessoas a seu redor através da imitação, observando gestos e palavras que reproduzem no decorrer do desenvolvimento de suas cognições, pois “é a mimêsis que cria condições de habitar um mundo com sentido a partir de onde pensamos, agimos e falamos” (PIEPER, 2019, p. 21).

O filósofo grego Aristóteles (2003), em sua obra *Poética*, escreve sobre a mimese analisando como esta é reproduzida pelos sujeitos, afirmando que é no ato da imitação que os humanos aprendem, sendo o processo da imitação congênito dos indivíduos. Em leitura a Aristóteles, René Girard (2009b), em suas investigações sobre a mimeses, afirma, que o filósofo considera o homem o animal mais mimético entre todos os outros. Em relação a isso, na mesma obra, nos *Apêndices*, em *Poéticas Ante-Aristótelicas*, há uma passagem de Platão afirmando em *A República – Livro X*, que a imitação, a mimesis não está apenas interligada à aprendizagem, podendo ir além e gerar noções de apropriação, que podem resultar em boas ou más consequências.

A partir de Aristóteles e Platão, bem como Shakespeare e Dostoiévski, René Girard elabora o conceito de desejo mimético. Constata, nas literaturas românticas dos últimos dois escritores citados, que os conflitos entre os personagens ocorrem geralmente por todos eles desejarem o mesmo objeto ou a mesma pessoa, revelando o sentimento de inveja, o que inspira Girard a intitulá-la como causa das competições humanas de desejo mimético. Na publicação brasileira de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009b, p. 18), João Cezar Castro Rocha, que escreve a Introdução da obra, explica que Girard estabeleceu o título do livro ao notar que a verdade romanesca “reflete sobre o desejo mimético através do protagonismo concedido ao mediador ou às consequências da mediação” e que a mentira romântica seria “aquela” que “oculta o mimetismo mediante a supressão do mediador”.

¹ Este capítulo apresenta, em pontos específicos, fragmentos reformulados de textos produzidos no contexto e no curso desta pesquisa, dentre os quais comunicações submetidas à publicação em Anais do Congresso da Congresso Nacional de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (CONACIR).

Dessa forma, ao identificar e conceber o conceito de desejo mimético, Girard (2008a) afirma que os sujeitos não são capazes de desejar algo por si próprios, mas apenas o objeto de desejo do outro, de seu mediador do desejo. A partir dos desejos semelhantes entre os indivíduos, é que se sucedem as competições desenfreadas que podem ocasionar mortes. A imitação da criança, como observa Aristóteles (2003), não contém violência. Entretanto, nota Girard (2008a), que ao alcançar a vida adulta e desejar o mesmo objeto do outro, abrem-se possibilidades de situações conflituosas. Como elucida Girard (2008a, p. 27): “Não há nada, ou quase, nos comportamentos humanos, que não seja aprendido, e qualquer aprendizagem remete-se à imitação. [...] a imitação humana com o mimetismo animal.”

Logo, esse pensador francês, ao aprofundar seus estudos acerca da mimesis, relata que existem duas formas de mediações entre os desejos humanos: as externas e as internas. A mediação externa acontece quando o sujeito está distante do seu mediador do desejo, de seu modelo, seja por camadas sociais, por tempos históricos ou até mesmo por narrações científicas. Como exemplo, Girard (2009b) destaca a obra de Miguel Cervantes, publicada em 1605, denominada *Dom Quixote de La Mancha*. Ela narra a história de Dom Quixote, que possui como mediação externa a sua admiração pelo cavaleiro lendário Amadis de Gaula, desejando ser sua imitação ainda mais perfeita: “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.” (GIRARD, 2009b, p. 26). Mas, como Dom Quixote está separado de seu modelo por espaço e tempo, Amadis não é transfigurado como obstáculo ao personagem, não havendo a possibilidade de Dom Quixote o atribuir como seu rival. Afirma Girard (2009b, p. 33): “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”.

No entanto, o mesmo não se assemelha às mediações internas. Segundo Girard (2009b), estas significam que o sujeito está próximo de seu modelo e, conforme intensifica-se sua atração pelo objeto, o modelo antes admirado pode se tornar um obstáculo a ser superado, havendo a possibilidade de conflitos, caso os sujeitos se admitam como rivais: “O impulso em direção ao objeto é no fundo

impulso na direção do mediador, na mediação interna, esse impulso é quebrado pelo próprio mediador já que este mediador deseja, ou talvez possua, esse objeto.” (GIRARD, 2009b, p. 34). À vista disso, Girard explica a fundação das relações triangulares.

Uma relação triangular reconhece a possibilidade de dois indivíduos desejarem um mesmo objeto. Os humanos tendem a desejar os mesmos objetos, por via das imitações, estabelecendo padrões de bens materiais desejáveis socialmente. Porém, como já descrito, os mesmos desejos podem ocasionar disputas entre os indivíduos. A relação triangular é formada quando um sujeito admira, em um primeiro momento, um modelo. Com o tempo, e com o aumento dessa admiração, o sujeito desejante toma seu modelo como um rival, um obstáculo, resultando em conflitos: “O verdadeiro terceiro é ele, e se ele sempre deseja de modo triangular, é porque seu desejo é a cópia de um desejo pré-existente” (GIRARD, 2008a, p. 390).

Casos em que Girard demonstra situações competitivas, são os mitos² que correspondem aos irmãos gêmeos inimigos, como Rômulo e Remo e Caim e Abel. No caso do mito de Rômulo e Remo, os dois irmãos desejavam construir uma nova cidade, mas a desavença se inicia quando ambos escolhem territórios diferentes para fundar o novo local. Os irmãos, então, resolveram decidir por meio de uma pequena disputa, que concede a vitória a Rômulo. Remo, motivado pela inveja gerada pela conquista do irmão, enfurece Rômulo que acaba assassinando-o.

Não obstante, no mito que descreve os irmãos Caim e Abel, também ocorre a morte como seu fim. Caim oferece a Deus suas colheitas, enquanto Abel, um de seus animais de seu rebanho. A oferta de Abel agrada a Deus, mas a de Caim é recusada. Em fúria e com inveja de seu irmão, Caim assassina Abel. Afirma Girard (2008a), ao analisar o mito de Caim e Abel, que o fato de Abel oferecer o sangue derramado de seu rebanho a Deus faz com que este receba a oferenda de

² Girard explica que os mitos gregos ou bíblicos e até mesmo os relatados por Lévi-Strauss são compostos implicitamente por um caráter violento. Para o intelectual, os mitos são verdadeiros textos de perseguição contados a partir do ponto de vista dos perseguidores: “Em suma, como nos mitos, o inverossímil e o verossímil combinam-se de maneira a sugerir a descrição de uma perseguição real, mas mais ou menos falseada e transfigurada por ser relatada na perspectiva dos próprios perseguidores.” (GIRARD, 2008a, 158). No entanto, utilizo diversas vezes no texto a palavra “mito”, porque, o próprio Girard no decorrer de sua obra usufrui do termo “mito”.

bom grado, diferente da de Caim. E mesmo que Caim assassinasse seu irmão como sacrifício, Deus não lhe concederia a benção, demonstrando que sacrificar Abel não seria o justo a ser feito. Tanto que o mito de Caim e Abel é considerado por Girard (2008a) o mito fundador do mecanismo do bode expiatório, porque, diferentemente dos demais mitos bíblicos, tem por vítima alguém inocente, o que desmascara a violência que o mito pretende esconder ao focalizar o ato do sacrifício como meio purificador. Logo, analisando os mitos sobre os irmãos gêmeos, Girard (2008a) afirma que os iguais condizem a duplos que resultam em crises, devendo sempre um dos irmãos morrer para que seja possível restabelecer novamente a diferença. Como descreve:

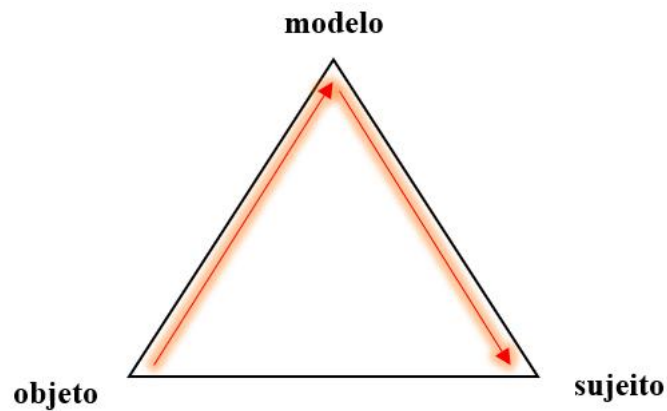
Entre os dois gêmeos tudo é sempre igual; há conflito porque há concurso, concorrência, rivalidade. O conflito não é diferença, mas sua ausência. É exatamente por isso que o estruturalismo das oposições binárias diferenciadas não é mais capaz de compreender que o que acontece com gêmeos inimigos é o mesmo que com a psicanálise “estruturada como uma linguagem”. (GIRARD, 2004, p. 120)

Contudo, a partir das análises sobre os mitos é possível identificar que uma crise social acontece devido à semelhança entre os sujeitos que adquirem os mesmos desejos. Girard (2008a) explicará esse processo por meio do conceito *double bind*, proposto pelo pensador Gregory Bateson. O *double bind* tem como importância propiciar a distinção entre as três fases em que se constitui o desejo mimético. A primeira fase é referente ao momento em que o indivíduo apenas admira o seu modelo, como relata Girard em sua obra *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário* (2008a), ao descrever os nativos estudados pelo antropólogo Bronislaw Malinowski e a relação estabelecida entre o mestre e seus discípulos:

O mestre fica encantado ao ver os discípulos multiplicarem-se ao seu redor. Mas se a imitação for perfeita demais, se há o risco do imitador suplantar o modelo, o mestre muda sistematicamente de atitude e começa a se mostrar desconfiado, ciumento, hostil. Vai fazer de tudo para desestimular o discípulo e desencorajá-lo. (GIRARD, 2008a, p. 340).

Como constata a relação descrita, o mestre deseja que os seus discípulos o imitem, admirando-o, mas, se a representação de seus imitadores for perfeita, há motivos para o mestre temer os seus discípulos. Isso ocorre porque, em uma segunda fase do *double bind*, o sujeito, quando muito admirado, corre o risco de se transformar em rival, podendo tornar-se bode expiatório de seu povo. A Figura 1 ilustra a primeira fase do *double bind*:

Figura 1 – Primeira fase do *double bind*



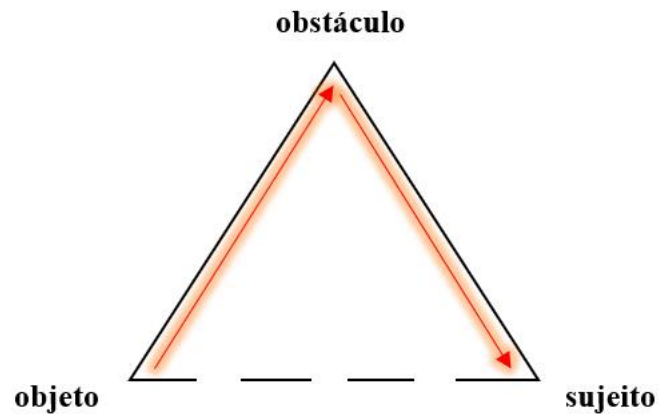
Fonte: Elaboração própria

Todavia, na segunda fase do *double bind*, há uma intensificação da admiração do sujeito ao seu modelo, instituindo-o como seu obstáculo um rival a ser combatido para alcançar o seu objeto de desejo, como demonstra a história bíblica sobre Jó, que Girard analisa em sua obra dedicada ao caso, intitulada *A rota antiga dos homens perversos* (2009a). Nesse livro, o intelectual apresenta a admiração que Jó obtinha de seu povo, cultivando popularidade, mas que se transforma rapidamente em ódio, sem um motivo próprio. Segundo Girard (2009a), Jó, ao ser admirado, é imitado pelo povo, mas, em determinado momento, foi atribuído pela comunidade como um rival, por desejarem o objeto de popularidade conferido a Jó.

A ausência de distância social favorece a imitação recíproca dos iguais. Jó se confunde com seu sucesso, de modo que desejar esse sucesso é desejar o próprio Jó, o ser incomparável de Jó. Essa identificação é eminentemente concorrencial, por isso mesmo ambivalente logo de cara. Em sua classe social, Jó tem apenas rivais que se esforçam por alcançá-lo. Todos eles querem se tornar essa espécie de rei não coroado que ele era. (GIRARD, 2009a, p. 60).

Abaixo, a Figura 2 que ilustra a segunda fase do *double bind*:

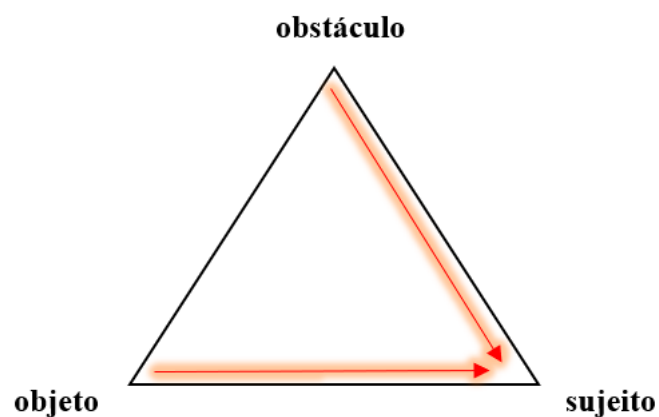
Figura 2 – Segunda fase do *double bind*



Fonte: Elaboração própria.

Por fim, a terceira fase do *double bind* corresponde a uma crise sacrificial. Para que ela ocorra, neste terceiro momento, o sujeito não está mais apenas em busca do seu objeto, mas também da aniquilação de seu rival, não apresentando diferenças entre os sujeitos, sendo a guerra de todos contra todos gerada por causa da indiferença. Como exemplo, há o mito de Hércules, um herói que, em um momento de fúria intensa, não assassina apenas seu inimigo, mas também sua família, não sendo capaz de diferenciá-los quando tomado pelo ódio a seu rival. Segue a Figura 3 que representa a terceira fase do *double bind*:

Figura 3 – Terceira fase do *double bind*



Fonte: Elaboração própria.

Em sequência, há um segundo conceito que está interligado ao *double bind*, que Girard denomina de *duplo monstruoso*. O *duplo monstruoso* é o responsável por disseminar o desejo mimético por um objeto igual entre os sujeitos, multiplicando a quantidade de indivíduos que o desejam, convertendo-os como uma espécie de possessão, considerando o indivíduo modelo do desejo como o maior rival social, o causador da desordem. O círculo da rivalidade, descreve Girard (2008a), seria então como um *feedback*, um desejo mimético que é recíproco a todos, ou, como definido por Godoy (2019), comentador de Girard, um estágio de *snowball*, que significa uma “cegueira coletiva”. O exemplo a ser citado nesse caso, seria o de Jó, pois a comunidade só o faz de bode expiatório por estar contagiada com o fenômeno do *duplo monstruoso*, disseminado por uma elite que, desde o início, invejava a popularidade de Jó: “Foi a elite, primeiramente, que tomou Jó como modelo, que o adulou, o venerou e o imitou servilmente. O resto do povo veio atrás, imitando os primeiros imitadores” (GIRARD, 2009a, p. 60).

Um segundo exemplo que demonstra o *duplo monstruoso* na concepção de Girard é a utilização das máscaras em rituais. Em sua obra *A violência e o sagrado* (1990), destaca o *duplo monstruoso* ao descrever o uso ritualístico das máscaras, pois os indivíduos, ao cobrirem o rosto com uma máscara, aniquilam as diferenças e tornam a todos indiferentes, até mesmo aos animais: “A máscara une o homem e o animal, o deus e o objeto inerte” (GIRARD, 1990, p. 204). Dessa forma, Girard (1990) demonstra o único momento em que a indiferenciação ocorre sem resultar em uma crise sacrificial, pois o ritual seria apenas uma representação de sociedade sem o mecanismo do bode expiatório:

A máscara superpõe e mistura seres e objetos que a diferença separa. Ela se situa para além das diferenças, não se contentando em transgredi-las ou em fazê-las desaparecer: ela as incorpora, recompondo-as de modo original. Em outros termos, ela coincide com o *duplo monstruoso*. (GIRARD, 1990, p. 205)

Posto isso, o importante a se compreender sobre o desejo mimético são as consequências sociais que colocam os sujeitos em risco, pois admirar o mesmo objeto, apenas em um primeiro momento, não resulta em problemas, mas rivalizar o seu modelo é o crucial do caos. Girard (2008a), ao explicar o conceito de desejo mimético, ressalta o perigo social quando a violência surge como meio de aniquilar o outro, pois, neste momento, não importa mais adquirir o objeto de desejo, mas,

sim, em assassinar o modelo. Como exemplo, Girard (2008a) descreve o julgamento de Salomão.

Resumidamente, pode-se relatar a história de duas prostitutas que se encaminham até o rei Salomão por conta de um conflito. A primeira mulher relata que deu à luz uma criança junto à segunda mulher, que divide a mesma casa. Esta segunda mulher matou seu próprio filho, sufocando-o quando dormia. Em uma noite, substitui seu filho morto por uma criança viva da primeira mulher e afirma que o seu filho é o que está vivo. O rei, para resolver o caso, pede que lhe tragam um facão para dividir a criança ao meio e dar uma parte a cada uma das mulheres. Diante dessa decisão, a primeira mulher renuncia à criança para a segunda, implorando ao rei que não assassinasse seu filho. Já a segunda, acata a morte da criança. É assim que Salomão descobre quem é a verdadeira mãe do bebê, pois a primeira faria qualquer coisa para não ver o seu filho morrer, já a segunda tinha como intenção atingir a primeira, que corresponde ao seu modelo, exterminando, com isso, o seu próprio desejo violento e mimético.

Aceitando o que o rei propõe, a segunda mulher revela-se como desprovida de verdadeiro amor pela criança. A única coisa que conta para ela é *possuir aquilo que a outra possui*. A rigor, ela aceita ser privada dela desde que sua adversária o seja igualmente. É o desejo mimético, segundo toda evidência, que a faz falar e agir; ele atingiu tal grau de exasperação que o objeto de disputa, a criança viva, não conta mais para ela; só conta a fascinação do ódio pela modelo-rival, o ressentimento que busca abater esse modelo e arrastá-lo em sua própria queda, caso seja impossível vencer. (GIRARD, 2008a, p. 286-287)

Portanto, é em consequência da exacerbação do desejo mimético e de seus mecanismos como o *double bind* e o *duplo monstruoso*, que, nas comunidades originais e complexas, instauram-se normas que controlam as ações humanas, reprimindo os desejos. Então, por intermédio de instituições sociais, constituem-se as leis e os mecanismos de controle que, constantemente, verificam as ações dos sujeitos. Esse debate remete a Émile Durkheim, com foco na investigação do comportamento das coletividades, tendo em vista o equilíbrio social.

O sociólogo, com sua obra *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1996), destaca-se no meio acadêmico ao observar que os conjuntos sociais são admitidos pelos fenômenos religiosos, concebendo-os em sua teoria como fato social. A religião, como explica Durkheim (1996), através de sua constituição por meio das igrejas, é responsável por manter a

coerção entre os indivíduos, privando-os de conflitos, pois a religião é o fenômeno que mantém relações do sagrado com o profano por meio de suas regras de comportamento mediante a divindade e com seus ritos representativos. Durkheim (1996, p. 32) constata a religião como: “sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.”

Para que seja possível compreender a religião como instituição de controle social e demonstrar isso como um fato, como interpreta Durkheim (1996), é necessário descrever o mecanismo que ocasiona o desejo mimético e a violência interna que estes reproduzem nos indivíduos.

1.2 O bode expiatório

A expressão *le bouc émissaire* utilizada por René Girard – “o bode expiatório”, traduzido para o português - encontra-se em uma passagem do Levítico 16, 5-10, que descreve que um indivíduo designado como bode expiatório é um sujeito inocente a quem se atribui a culpa de algo que na verdade não cometeu, sendo julgado, portanto, injustamente. Segue a passagem do Levítico que prescreve o ritual que designa o vocábulo de bode expiatório:

Receberá da comunidade dos israelitas dois bodes destinados ao sacrifício pelo pecado, e um carneiro para o holocausto. Depois de haver oferecido o novilho do sacrifício pelo seu próprio pecado e de ter feito o rito de expiação por si mesmo e pela sua casa, Aarão tomará os dois bodes e os colocará diante de lahweh na entrada da Tenda da Reunião. Lançará a sorte sobre os dois bodes, atribuindo uma sorte a lahweh e outra a Azazel. Aarão oferecerá o bode sobre o qual caiu a sorte ‘De lahweh’ e fará com ele um sacrifício pelo pecado. Quanto ao bode sobre o qual caiu a sorte ‘De Azazel’, será colocado vivo diante de lahweh, para se fazer com ele o rito de expiação, a fim de ser enviado a Azazel, no deserto. (BÍBLIA, Levítico 16, 5-10)

Essa passagem que narra a seleção do bode expiatório é citada diretamente por Girard em sua obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008a). Ao comentar sobre a descrição, relata que o conceito de bode expiatório concerne ao “*caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego *apopompaios*, ‘que afasta as pragas’.” (GIRARD, 2008a, p. 169). Os bodes descritos na passagem citada estão destinados a fins diferentes, mas ainda assim são complementares, porque, enquanto o primeiro está destinado à morte coletiva, aplacando a violência social internalizada, o segundo bode atribuirá para si todas

as impurezas sociais e será entregue a Azazel, partindo no deserto e levando consigo todas as misérias e desgraças humanas.

Então, segundo Girard (2008a), a expressão “bode expiatório” é referente aos dois bodes, independentemente de seu destino, isto porque, em contexto popular “fazer de alguém bode expiatório” não corresponde ao mesmo significado dos bodes descritos na passagem do Levítico. A passagem, no entanto, demonstra de onde surge o significado do conceito de bode expiatório, mas o próprio Girard (2008a) afirma que os bodes do Levítico possuem explicações estritamente bíblicas, diferenciando-se do bode expiatório descrito em suas obras. Tanto que, segundo Gabriel de Andrade (2011), Girard reitera que há uma principal diferença entre o bode expiatório presente no Levítico e o que corresponde ao conceito que formula: na passagem citada, a população tem plena consciência da expiação e do assassinato do bode; já nas sociedades que analisa, o povo sacrifica o bode expiatório de forma inconsciente, acreditando fielmente que a vítima é culpada.

Girard faz menção ao mito do Levítico e destaca apenas o segundo bode, que tem como objetivo a expiação e é destinado a Azazel:

Esse último termo constitui, ele próprio, na interpretação grega da Bíblia dita dos Setenta, uma interpretação livre do texto hebreu, cuja tradução exata seria “destinado a Azazel”. Geralmente acredita-se que Azazel é o nome de um antigo demônio que supostamente habitava o deserto. (GIRARD, 2008a, p. 169-170)

O autor realiza antropologia para ressignificar o bode expiatório a que faz menção em suas obras. Utiliza essa ciência para compreender as estruturas das comunidades, buscando acessar seus pontos obscuros de violência. Entretanto, mesmo estando em contato com os mitos bíblicos, o autor não se aprofunda em suas obras em conhecimentos teológicos. Seu interesse pelo universo bíblico é sobre os mitos que ele apresenta, que, para o pensador francês (2008a), são preciosas fontes de interpretação de caráter antropológico, que permitem a compreensão do caráter violento dos mitos.

Girard (2008a) recupera o etnólogo Frazer, lembrando que ele foi o primeiro a pesquisar sobre o termo de “bode expiatório” e qual o seu significado nas comunidades. Frazer descreve que sujeitos que ele denominou de “selvagens grosseiros”, segundo Girard (2008a), apropriaram-se de quaisquer vítimas para poderem se livrar de seus fardos violentos. Assim, Girard (2008a, p. 171) explica que o mecanismo do bode expiatório teve início em um sermão da Igreja anglicana,

“cujas metáforas esses simplórios teriam tomado de modo excessivamente literal: teriam concebido um método engenhoso para fazer penitência, com a interposição de um bode expiatório.” Porém, o termo acabou adquirindo duplo sentido com o passar dos tempos: o de instituição ritual e o de um mecanismo psicossociológico.

No entanto, o bode expiatório apresentado nas obras de Girard não apenas designa um sujeito ao termo instituído, como também representa a titulação do mecanismo instaurado socialmente: “o mecanismo do bode expiatório”. O intelectual, no decorrer de seus escritos, faz ambas as associações, ora determinando a expressão “bode expiatório” como um mecanismo e, em outros momentos, designa o próprio indivíduo como o “bode expiatório” que compõe a sociedade. Como podemos observar em duas diferentes passagens descritas por Girard na mesma obra: I) “Falamos de 'bode expiatório' não somente no sentido do Levítico (16, 5-10) e dos ritos análogos, mas no sentido de mecanismo psicológico espontâneo.” (2008a, p. 55); II) “O fato de a vítima pertencer a uma minoria étnica ou racial designa-a para o papel de bode expiatório” (2008a, p. 162). Dessa forma, “bode expiatório” não deixa de ser um ritual para Girard, ao mesmo tempo em que expressa a classificação de indivíduos ao termo.

O bode expiatório apresentado nas obras de Girard é o sujeito destinado a um mecanismo de exterminação da violência social. Como foi explicado no subcapítulo anterior, os membros da comunidade obtêm desejos miméticos, que, por conta das regras e normas sociais, são reprimidos. Os indivíduos, ao controlarem suas vontades, produzem internamente violência em si, que pode resultar em conflitos exacerbados. Então, para que essa violência não gere confrontos entre os sujeitos, surge o mecanismo do bode expiatório.

As pessoas inseridas nos efeitos de bodes expiatórios são as que possuem características consideradas inapropriadas para a convivência em conjunto, não estando adequadas aos padrões sociais estabelecidos. Como descreve Girard (2004, p. 33), sobre os estereótipos que atribuem um indivíduo ao bode expiatório:

- 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 não menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem”.

Dessa forma, o mecanismo tem como função de bode expiatório tornar suas vítimas sacrificiais por meio de rituais religiosos que os submetem ao sacrifício. Após o sacrifício, a vítima é cultuada pelo povo, porque foi a responsável por libertar a violência canalizada socialmente, evitando que ocorresse uma guerra entre os membros da comunidade e diversas mortes.

A vítima é um *bode expiatório* [...] Bode expiatório designa simultaneamente a inocência das vítimas, a polarização coletiva que se efetua contra elas e a finalidade coletiva dessa polarização. Os perseguidores se fecham na “lógica” da representação persecutória e não podem mais dela sair. (GIRARD, 2004, p. 55)

Os sujeitos que são enquadrados ao bode expiatório são excluídos do restante da população, por causa de suas diferenças, correspondendo como responsáveis por gerarem a desordem social que resulta em uma perseguição para obter o sacrifício da vítima e assim restaurar a ordem: “Não há cultura no interior da qual cada um não se sinta 'diferente' dos outros e não pense as 'diferenças' como legítimas e necessárias” (GIRARD, 2004, p. 30).

Como exemplo de perseguição histórica na sociedade, há os relatos de caça aos judeus desde a sociedade medieval, como relatado por Girard (2008a), pois sempre que a comunidade se encontrava em crises os judeus logo eram postos a perseguições. Em *O bode expiatório* (2004), o antropólogo dedica o primeiro capítulo aos escritos do poeta francês Guillaume de Machaut, que narra o “Julgamento do Rei de Navarra” acontecido em meados do século XIV. Girard (2004) destaca que Guillaume observa a peste como algo temido pelo povo e que os judeus foram condenados como culpados responsáveis pela chegada da peste, tornando-os bodes expiatórios, perseguidos pela comunidade: “Se há de fato uma epidemia, ela sem dúvida poderia inflamar os preconceitos que dormitam. O apetite persecutório se polariza de preferência sobre minorias religiosas, sobretudo em tempos de crise.” (2004, p. 12). Ao investigar os textos de Machaut, Girard observa que o próprio autor não enxergava os judeus como bodes expiatórios, vítimas da peste, mas como culpados, afirmando ser o texto de Machaut, um texto de perseguição: “Diante de Guillaume de Machaut, a escolha é clara: ou fazemos violência ao texto ou então deixamos que se perpetue a violência do texto contra vítimas inocentes.” (GIRARD, 2004, p. 15).

Ainda em contexto de massacre aos judeus, em épocas mais recentes, ocorreu a violência contra os mesmos, que se propagou por toda Alemanha, em

tempos nazistas, sob o comando de Adolf Hitler, que atribuía aos judeus uma desordem que só poderia ser restaurada com a extinção destes, baseada em uma supremacia ariana. Descreve Girard (2008a, p. 156) sobre os julgamentos às vítimas:

Os judeus estão em revolta contra o verdadeiro Deus. Eles cometem crimes contranatura, do tipo infanticídio, incesto, profanações rituais etc. Os judeus têm mau-olhado; basta encontrar um deles por acaso e a infelicidade acontece. Alguns foram vistos jogando veneno nas fontes, ou talvez tenham subornado os leprosos para fazê-lo em seu lugar.

Os estereótipos que designam os sujeitos como bodes expiatórios geralmente correspondem às minorias étnicas e religiosas ou a critérios físicos, como a cor da pele ou deformações genéticas. A comunidade movida desenfreadamente pela violência que domina os desejos reprimidos dos indivíduos, resulta em perseguidores em potência que são responsáveis por movimentos desastrosos, como o racismo, a homofobia (LGBTQIA+), a xenofobia e tantos outros. Isso porque as pessoas idealizam a pureza e, como são obrigados a reprimir seus desejos para não gerar conflitos, não irão permitir que características consideradas como impróprias ocasionem a desordem.

O texto que lemos deve se enraizar em uma perseguição real, relatada na perspectiva dos perseguidores. Esta perspectiva é forçosamente enganosa pelo fato de que os perseguidores estão convencidos de que sua violência é bem fundada; eles se pretendem justiceiros e é preciso, portanto, vítimas culpadas; mas esta perspectiva é parcialmente verídica, pois a certeza de ter razão encoraja esses mesmos perseguidores a nada dissimular sobre seus massacres. (GIRARD, 2004, p. 13)

Tanto que houve épocas descritas historicamente em que é possível observar uma perseguição desenfreada a bodes expiatórios, como as enfermidades por doenças desconhecidas, que podem gerar pandemias. A Aids, por exemplo, doença que surgiu nos anos 80, instaurou um preconceito visível contra os infectados na sociedade, tanto pela forma de adquirir a doença, quanto pelo receio de se contaminar. Outro exemplo são as doenças que resultam em pandemias, como a Covid-19, que constituiu, nos anos 2020, o estado de alerta social e o isolamento dos contaminados e da população de risco, como os idosos. Cita Girard (2004, p. 28): “[...], certas formas de discriminação parecem-nos hoje razoáveis e, contudo, assemelham-se a formas antigas de perseguição; é o caso, por exemplo, da colocação em quarentena, em período de epidemia, de todo indivíduo que poderia ser contagioso”.

Como exemplo de crise que ocorre por conta de uma cólera, uma das tragédias gregas mais citadas por Girard em suas obras é o mito de Édipo. O conflito acontece envolvendo três homens: Tirésias, Creonte e Édipo. Em um primeiro momento, os três homens ocupam a mesma posição diante da tragédia, acreditando que são capazes de dominar a violência. Édipo acusa Tirésias da morte de Laio e, assim, segundo Girard (1990), faz com que Tirésias lhe devolva as represálias, desenvolvendo uma reciprocidade violenta, acusando-o de parricídio e incesto, ressaltando Édipo como o único responsável pela desordem: “Édipo e Tirésias atiram um para o outro a responsabilidade pelo desastre que oprime a cidade” (GIRARD, 1990, p. 96).

No fim do confronto entre os dois irmãos, Édipo é considerado o culpado pela tamanha monstruosidade da tragédia, um parricídio, demonstrando a relação paterna conflituosa quando Édipo é acusado de assassinar seu pai, Laio e desposar sua mãe, concluindo em um processo de indiferenciação, gerando a crise sacrificial. Afirma Girard (1990, p. 100): “Os crimes de Édipo significam a dissolução de toda diferença; mas justamente por serem atribuídos a um indivíduo particular, transformam-se em uma nova diferença, a monstruosidade de Édipo.”

No entanto, além do parricídio e do incesto, também contará como causa da indiferenciação, a peste: “Na tragédia e fora dela, a peste simboliza a crise sacrificial, ou seja, exatamente a mesma coisa que o parricídio e o incesto” (GIRARD, 1990, p. 101). Assim, a comunidade, já estando assolada com o problema da peste, condena Édipo a bode expiatório, pois além dos crimes que lhe são atribuídos, ele também possui características que comprometem a sua inocência, reforçando a perseguição da comunidade contra o jovem: I) Édipo é coxo; II) e também é um estrangeiro, um desconhecido de todos. Declara, Girard (1990, p. 102): “Para libertar toda a cidade da responsabilidade pela crise sacrificial que pesa sobre ela e para transformar a crise sacrificial em peste, esvaziando-a de sua violência, é preciso transferir esta violência sobre Édipo ou, de forma mais geral, sobre um indivíduo único.”

Dessa forma, como descreve Girard (1990), a sociedade inserida no caos da peste atribui como resolução para o caos que a assola direcionar toda a violência internalizada socialmente a um único indivíduo, acusando-o de ter cometido crimes graves, externalizando, com isso, a tensão entre seus membros e controlando a crise que se instaura: “Para curar a cidade, é preciso identificar e

expulsar o ser impuro que a contamina com sua presença. Ou seja, é necessário que todos concordem a respeito da identidade de um culpado único.” (GIRARD, 1990, p. 108).

É a partir das leituras sobre as perseguições coletivas, como por exemplo, o mito de Édipo, que, em uma análise antropológica, se estabelecem as estruturas sociais que contribuem para a ordem social. Girard (2008a) descreve mitos para demonstrar a força do coletivo em responsabilizar um único indivíduo como causador da desordem social.

O primeiro mito descrito por Girard (2004) é escandinavo e narra a história de Baldr. O protagonista Baldr é considerado o melhor de todos os deuses, não apresentando defeitos, apenas virtudes. No entanto, Baldr começa a ter sonhos ameaçadores, temendo por sua vida. Angustiado com a situação, ele procura aos Ases, que são seus companheiros, e juntos decidem “ ‘pedir salvaguarda para Baldr contra todo perigo’ ” (GIRARD, 2004, p. 88). Contatam sua mãe, Frigg, que professa um juramento aos seres animados e inanimados pedindo que nada infligisse seu filho.

Em consequência ao juramento, Baldr é submetido a um falso linchamento por seus companheiros, que lhe atingem, mas nada acontece. Loki, ao presenciar a cena e notar a resistência de Baldr, resolve procurar uma maneira de realmente conseguir atingi-lo e sacrificá-lo. O *trickster*, como é citado por Girard (2004) em partes originais da narrativa, significando o trapaceiro, em um disfarce de mulher, pergunta a Frigg se não há uma exceção no juramento constituído a Baldr. A partir de sua questão, é informado que apenas um broto novo de madeira denominado *mistilteinn*³ é capaz de realmente atingir Baldr. Depressa, Loki adquire o broto e, para intermediar o assassinato, entrega-o ao irmão de Baldr. O menino é cego e não havia participado do falso linchamento justamente por não enxergar. Observando o desejo contido no irmão de Baldr, Loki oferece a ele o broto e o guia até a vítima, que em único golpe é assassinado.

Neste mito é possível constatar, por meio da análise de Girard (2004), que o linchamento, o assassinato coletivo, seria apenas uma representação, para assim exterminar a violência contida em seus participantes, mas garantindo a vida de Baldr. No entanto, com a insatisfação de um dos personagens em não estar

³ Broto de agárico.

acontecendo o verdadeiro sacrifício, Baldr tem por seu fim a morte, planejada pelo inimigo. O assassinato, então, ocorre, mas o assassino é um inocente, por não ter conhecimento sobre a madeira que o intermediário, no caso Loki, lhe oferece. O mito, desta maneira, torna-se mais um texto de perseguição, não contra Baldr, mas contra seu assassino, mesmo que inocente de sua culpa, pois além de ter sido enganado por Loki e ter cometido o crime, o irmão também dispõe de uma característica de perseguição: a cegueira.

O perigo correspondente a Baldr é pelo fato de representar a comunidade como o deus mais poderoso, obtendo a admiração coletiva, mas que, em um ciclo do desejo mimético, corre o risco de tornar-se o obstáculo a ser superado por seus seguidores. Como visto na seção sobre o desejo mimético, quando o indivíduo possui uma admiração excessiva da comunidade, é posto ao perigo de ser considerado um rival e assim se transformar em um bode expiatório a ser sacrificado. O ponto de partida para observar o risco que o desejo mimético impõe a Baldr é a inveja de Loki, que poderia gerar um duplo monstruoso contra Baldr.

Se Baldr não fosse invulnerável, ele não sobreviveria, é claro, ao tratamento que os Ases lhe infligem; o acontecimento que o deus teme, e que todos os Ases temem com ele, se produziria. Baldr pereceria, em um assassinio coletivo, vítima como outras tantas divindades. O mito de Baldr não se distinguiria em nada dos inumeráveis mitos cujo drama central consiste em um assassinio coletivo. (GIRARD, 2004, p. 89)

Desse modo, comparando o mito de Baldr, que é submetido por uma força coletiva de modo representativo, mas que acaba por ter seu fim em um assassinato, em um segundo mito é possível observar a força coletiva sob o perseguido, entretanto, de uma forma direta de sacrifício (sem a representação, como em Baldr). A narrativa é denominada como o mito dos Titãs. Os Titãs possuem como objetivo assassinar o pequeno Dionísio, filho de Zeus. Para atrair a atenção do menino, os Titãs agitam diante o seu rosto objetos brilhantes, como argolas. Dionísio, admirado com o brilho à sua frente, aproxima-se inocentemente dos Titãs, que formam um círculo ao redor do menino e o sacrificam, cozinhando-o e depois devorando-o. Porém, Zeus, ao tomar conhecimento do assassinato de seu filho, fulmina os Titãs e ressuscita Dionísio.

Nota-se, nesse mito, que Dionísio é assassinado por ser atraído aos objetos brilhantes que mediam a aproximação dos Titãs, da mesma forma que Loki

media o assassinato pelo irmão de Baldr, inocentemente enganado. No primeiro caso, a coletividade está totalmente presente, mas em um ato representativo, sendo culpado pela morte de Baldr apenas seu irmão, mesmo que enganado, pois é o único a utilizar o pedaço de madeira que desfaz o juramento que garante a vida do deus, diferentemente do mito de Dionísio, que representa um grupo, no caso os Koûroi, em perseguição a Dionísio, sacrificando o filho de Zeus assim que conseguem atraí-lo.

Um terceiro tipo de ação coletiva ao bode expiatório, descrito por Girard (2004), é o mito sobre o nascimento de Zeus. O deus Crono tende a devorar todos os seus filhos, procurando no exato momento o seu filho mais novo, Zeus. Para que Zeus não fosse devorado por seu pai, sua mãe Réia o esconde com os bravos guerreiros Koûroi, que formam um círculo em volta do menino. Como o bebê chora a gritos, os Koûroi, com a função de protegê-lo, entrechocam suas armas provocando um barulho maior para que Crono não ouça os gritos de Zeus.

Mediante a ação dos Koûroi, compreende-se que a ação da coletividade é o que determina o sacrifício da vítima expiatória, podendo em contrapartida, como descrito no mito, também proteger a mesma. Como afirma Girard (2004, p. 99):

Mesmo sob o aspecto de uma leitura puramente formal e de tudo aquilo que acontece para constituir o ponto forte da escola atual, não podemos chegar a resultados satisfatórios sem levar em conta tanto o assassinio coletivo quando ele está presente, como quando ele não está, do mal-estar que motiva seu desaparecimento: é ao redor de sua ausência que todas as representações se organizam. Se não quisermos ver esse mal-estar, jamais poderemos detectar *até mesmo os aspectos estritamente combinatórios e transformacionais das relações entre certos mitos.*

Ainda sobre o poder da coletividade sobre a vítima, Girard (2004) menciona, diferenciando dos mitos gregos, mitos bíblicos que revelam o poder do *double bind* e do duplo monstruoso que gera a perseguição coletiva à vítima expiatória. O mito bíblico a seguir relata a degolação do profeta João Batista.

Herodes, irmão de Filipe, compartilhava os mesmos desejos de seu irmão, a herança, a coroa e a sua esposa, gerando entre os dois irmãos uma relação de inimizade. Herodes então confessa o seu desejo de desposar a esposa de seu irmão, Herodíades. Opondo-se ao desejo de Herodes, o profeta João Batista condena a união, dizendo-lhe: “Não te é lícito possuir a mulher de teu irmão.” (BÍBLIA, Marcos 4, 18). Herodíades, ao tomar conhecimento das palavras do profeta, fica enfurecida e deseja sua cabeça, que Herodes não admite a ela.

João Batista é para Herodíades um escândalo pelo único fato de que ele diz a verdade, e o desejo não tem pior inimigo que a verdade. É por isso que ele pode fazer dessa verdade um escândalo; a própria verdade se torna escandalosa, e aí se encontra de fato o pior dos escândalos. (GIRARD, 2004, p. 176)

Não obstante, Herodíades não desiste de seu desejo. Para convencer Herodes a lhe entregar a cabeça de João Batista, a mulher utiliza de sua filha Salomé, que em um banquete dispõe de uma dança, seduzindo Herodes: “A dança acelera o processo mimético. Ela faz entrar na dança todos os convidados do banquete, faz convergir todos os desejos sobre um único e mesmo objeto: a cabeça sobre o prato, a cabeça de João Batista sobre o prato de Salomé.” (GIRARD, 2004, p. 177). Herodes, como os outros membros do banquete, hipnotizados por Salomé, propõe à menina que lhe peça o que bem quiser, até mesmo a metade de seu reino. No entanto, sem saber o que pedir a Herodes, Salomé recorre à sua mãe, que lhe transmite o seu desejo: a cabeça do profeta. A menina imediatamente transfigura para si o desejo da mãe, comunicando a Herodes.

Ao saber que a dançarina lhe pede a cabeça de João, *o rei ficou profundamente triste*, nos diz Marcos, *mas, por causa do juramento que fizera e dos convivas, não quis deixar de atendê-la*. Herodes deseja salvar João. Seu desejo, lembro, pertence a uma fase precoce do processo mimético. Herodes quer proteger a vida de João, ao passo que Salomé quer destruí-la. O desejo se torna mais assassino à medida que avança e afeta mais indivíduos, a multidão dos convivas, por exemplo. É esse desejo mais baixo que o arrebatava. Herodes não tem coragem de dizer não a convidados cujo número e prestígio o intimidam. Em outras palavras, ele está mimeticamente dominado. (GIRARD, 2004, p. 190)

Portanto, como observa Girard (2004), o mito revela o processo do *double bind* quando a mãe transmite à filha o mesmo desejo, que não hesita em transmiti-lo a Herodes. A rivalidade é disseminada: “Quanto mais o mimetismo se exaspera, mais seu duplo poder de atração e de repulsão aumenta, mais ele se transmite rapidamente de um indivíduo para outro pelo modo do ódio.” (GIRARD, 2004, p. 172).

O mito de João Batista demonstra a influência e o desejo manifesto através do duplo monstruoso aos personagens, no qual Salomé contamina mimeticamente todos os homens do banquete, tornando o seu desejo realidade. Para demonstrar a força coletiva sobre o sacrifício do bode expiatório, Girard, em sua obra *A rota antiga dos homens perversos* (2009a), descreve a história do personagem bíblico, Jó, mencionado, resumidamente, na primeira subseção deste capítulo, sobre o desejo mimético.

Como relatado, Jó é um homem que possui popularidade na comunidade, é admirado e imitado pelo povo: “Antes de se tornar bode expiatório, Jó viveu um período de popularidade tão prodigiosa que beirava a idolatria.” (GIRARD, 2009a, p. 17). É por conta do desejo mimético que a elite atribui a popularidade de Jó como um obstáculo, expurgando ao povo o mesmo sentimento, causando a manifestação do duplo monstruoso. No entanto, Jó a todo momento diz ser inocente e não compreender a revolta de seu povo contra ele: “Jó diz claramente o que lhe faz sofrer: ver-se condenado ao ostracismo, perseguido pelos seres que o rodeiam. Não fez nada de mal e todo mundo se afasta dele, enfurece-se contra ele. É o bode expiatório de sua comunidade” (GIRARD, 2009a, p. 10).

Logo, como observado por Girard (2009), Jó se torna apenas mais um bode expiatório entre os mitos bíblicos, perseguido por uma multidão que deixa de valorizá-lo para odiá-lo, atribuindo a ele a causa de toda desordem social. Girard (2009a) interpreta que o título “A rota antiga dos homens perversos” refere-se a homens como Jó, que possuem riqueza, poder e popularidade, representando o exemplo de realização individual, familiar, social e religiosa - tanto que o povo procurava imitá-lo por acreditar que apenas sendo como Jó seria possível receber a benção de Deus. No entanto, a admiração pública se transforma em ódio coletivo a Jó, culminando em um desastre, no qual o povo deseja sua morte. Assim, Jó é um exemplo de sujeito admirado que se torna um bode expiatório perseguido socialmente.

Observa-se aí um caminho traçado: muitos homens seguiram por ele; agora é a vez de Jó. Todos esses destinos trágicos têm o perfil característico do ídolo decaído; como o de Jó, são obrigatoriamente determinados pela conversão de uma multidão adoradora em multidão perseguidora. (GIRARD, 2009a, p. 22).

Por conseguinte, para que seja possível observar a importância atribuída socialmente ao mecanismo do bode expiatório, Girard (2004) interpreta um mito bíblico e demonstra o mimetismo já admitido socialmente e o mimetismo a se produzir a partir do ato do sujeito de fora. A história é sobre os demônios de Gerasa.

Como constata a narração bíblica, um território intitulado de Decápole em Gerasa, há tempos guarda um indivíduo visivelmente possuído, habitando entre as tumbas. O homem se portava livremente, nu, mas “prisioneiro de sua própria loucura” (GIRARD, 2004, p. 219). Os membros da comunidade já haviam tentando de todas as formas dominá-lo, mas o homem sempre conseguia quebrar as

correntes que lhe prendiam. Jesus Cristo, ao atravessar o mar da Galiléia, encontra-se com o sujeito. Ao observar o estado do homem, Jesus consegue libertá-lo da possessão e transmitir o mal que o dominava para os porcos que ali perto pastavam. Os porcos, ao ficarem possuídos, atiravam-se no mar, caíam do precipício e morriam afogados. O povo, que observava o acontecimento, temia o ocorrido e assim pediam para que Jesus nunca mais aparecesse na cidade novamente.

Todavia, Girard (2004) nota o paradoxo intrínseco no mito dos demônios de Gerasa, pois Jesus, ao libertar o homem da possessão e resolver os problemas dos membros da comunidade, observa que não correspondeu aos desejos dos indivíduos, já que a população, atribuindo a um homem que causava a desordem, tinha a quem submeter o mecanismo do bode expiatório. Mas, como Jesus faz o contrário e encerra o mecanismo instituído, ele é o novo causador da desordem social: “O pedido é paradoxal pelo fato de que Jesus acaba de obter de uma só vez sem a menor violência o resultado a que eles próprios parecem visar com suas correntes e suas algemas, mas que, na realidade, não desejam a cura definitiva do possuído.” (GIRARD, 2004, p. 221).

O fato que comprova o possuído como parte do mecanismo do bode expiatório é a resposta proferida à pergunta de Jesus sobre seu nome, a qual responde ser Legião, porque igual a ele haveria muitos. Então, ao afirmar a Jesus que haveria diversos homens como ele, Jesus decifra o que ocorre e compreende o mecanismo social do bode expiatório.

Talvez o possuído diga a seus concidadãos: ‘Vocês não precisam, vejam bem, tratar-me como gostariam de fazer, não têm necessidade de me lapidar; eu mesmo me encarrego de executar a sentença de vocês. A punição que inflijo a mim mesmo ultrapassa em horror tudo o que sonhais infligir a mim’. (GIRARD, 2004, p. 222)

Assim, o último e central mito sobre o bode expiatório a ser descrito é a Paixão de Cristo, sobre o qual afirma Girard (2004) ser o mito revelador. A Paixão de Cristo é um mito sobre o mecanismo do bode expiatório como todos os outros, correspondendo ao mesmo drama, mas que obtém relevância religiosa, revelando o mecanismo fundador de toda sociedade: o bode expiatório.

O messias Jesus Cristo se destacou em sua época pelos ditos milagres descritos na bíblia, como a libertação do homem possuído de Gerasa. O messias possuía em sua personalidade o caráter da dominação carismática (WEBER, 2003)

e atraia para si um conjunto de fiéis cada vez maior. Jesus, diferentemente dos membros da sociedade, não diferenciava e estereotipava as pessoas, ao contrário, se aproximava dos sujeitos considerados bodes expiatórios pela comunidade. O fato de não expressar preconceito contra os outros, faz com que a sociedade o considere como um sujeito que causa a desordem, temendo-o.

Então, frente à comoção que Jesus gerava na comunidade, as autoridades e os cidadãos tinham receio dele, selecionando-o como um bode expiatório e gerando sobre Jesus o fenômeno do *duplo monstruoso*, instituindo-se uma coletividade que pedia a sua crucificação. A crucificação de Jesus, como de todas as outras vítimas, demonstrava a necessidade da violência a ser libertada entre os homens: "Vós nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?" (BÍBLIA, João 11, 50)

O poder do Estado nas sociedades, geralmente, se concentra nos domínios das autoridades locais, constituindo uma minoria. Mas o mesmo não acontece com uma coletividade movida por seu caráter violento, sendo necessário Pilatos ceder Jesus ao sacrifício, da mesma maneira que Herodes precisou entregar João Batista ao assassinato: "Eles a colocam até na boca de Pilatos, que afirma: *Não vejo causa* depois de ter interrogado Jesus. Pilatos ainda não está influenciado pela multidão e nele é o juiz, é a encarnação do direito romano, da racionalidade legal, que se inclina de modo fugitivo, mas significativo diante dos fatos." (GIRARD, 2004, p. 139). Contudo, a multidão representa a força atribuída socialmente pelo duplo monstruoso:

A multidão da paixão também adota de olhos fechados as vagas acusações proferidas contra Jesus. A seus olhos, Jesus se torna esta causa suscetível de intervenção corretiva - a crucifixão - que todos os amantes do pensamento mágico se põem a procurar ao menor sinal de desordem em seu pequeno universo. (GIRARD, 2004, p. 136-137)

Enfim, Jesus representa o último homem a ser designado como bode expiatório nos mitos bíblicos revelando o mecanismo vitimário e cumprindo sua missão de colocar fim a ele, e assim dar existência ao cristianismo - por razões que serão explicadas na próxima seção, em que se procura demonstrar como é realizada a passagem do bode expiatório para vítima sacrificial.

1.3 Sacrifício

A palavra sacrifício, do latim *sacrificium*, significa a oferenda de uma vítima ou de algo a uma divindade mediante um ritual, apresentando-se de duas maneiras opostas: “ou como ‘algo muito sagrado’, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves.” (GIRARD, 1990, p. 13). O ato do sacrifício existe desde os primórdios humanos, mas Girard (2008a) constata que o judaísmo representa um avanço comparado com as culturas primitivas, havendo diversos textos bíblicos no Primeiro Testamento que ensinam o sacrifício como oferenda a Deus. No entanto, a bíblia demonstra que o sacrifício não liberta completamente da violência social, sendo necessário recorrer a ele novamente de tempos em tempos, ressaltando Jesus como um ser revolucionário ao negar o rito da expiação (GODOY, 2019).

René Girard, ao descrever sua teoria, se utiliza da palavra sacrifício para explicar como é realizado um ritual de uma sociedade ao exercer a etapa final do mecanismo do bode expiatório, a morte da vítima. Como explica Girard (2008a), os indivíduos são movidos por desejos miméticos e, ao integrarem um conjunto social, precisam reprimir as suas vontades e obedecer às regras e às normas instituídas. Acontece que, quando os sujeitos reprimem seus desejos, geram internamente um inevitável sentimento de violência que é canalizado socialmente e que tem a necessidade de ser libertado, para que não ocorra um conflito generalizado. Explica Girard (2008a, p. 46), como e porque ocorre o ritual sacrificial:

Em numerosos ritos, a assistência inteira deve tomar parte da imolação que se assemelha demais a uma espécie de linchamento. Mesmo onde a imolação é reservada a um sacrificador único, é em regra geral em nome de todos os participantes que ele atua. É a unidade da comunidade que se afirma no ato sacrificial e essa unidade surge no paroxismo da divisão, no momento em que a comunidade se sente dilacerada pela discórdia mimética, entregue à circularidade interminável das represálias vingativas. À oposição de cada um contra cada um sucede-se bruscamente a oposição de todos contra um. 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. Não é difícil compreender no que consiste essa resolução sacrificial; 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.

Como explica a citação acima, o sacrifício corresponde a uma forma de

violência que consiste em eliminar a própria violência que abriga a sociedade, diferentemente de um ato de assassinato. O assassinato de um indivíduo também acontece devido à violência implícita no homem, podendo, ou não, ser transmitida coletivamente, mas que desencadeia no sujeito o sentimento de vingança, da imitação de um assassinato anterior, como se fosse transmitido de geração para geração de um grupo social. Como exemplo, a máquina judiciária⁴, que estabelece o princípio da vingança ao condenar indivíduos ao cárcere e que se propaga ao ser ensinado a gerações futuras: “De fato, no estágio da vingança do sangue trata-se sempre do mesmo ato, o assassinato, executando do mesmo modo e pelas mesmas razões, em imitação vingativa de um assassinato anterior” [...] “Ela reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino.” (GIRARD, 2008a, p. 33).

Já em contexto de sacrifício, afirma Girard (1990) que a comunidade deve a sua permanência estável de ordem ao sagrado que realiza o sacrifício em seus rituais. É a partir, então, do desejo mimético que se constrói a instrumentalização do bode expiatório, para que este, em um ritual religioso, ocupe a posição de vítima sacrificial e liberte todo o seu povo do desejo de violência:

A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance. (GIRARD, 1990, p. 14)

No entanto, a seleção de um indivíduo inocente como vítima é um processo inconsciente nos sujeitos, porque, caso contrário, o ato da exterminação da violência por meio do sacrifício não se concretizaria, uma vez que o sujeito não deve ter consciência de que submete a morte um inocente: “Como vimos, a operação sacrificial exige um certo desconhecimento. Os fiéis não conhecem, e não

⁴ O pensamento de Girard em análises a sociedades complexas aborda instituições sociais que praticam a violência a bodes expiatórios através dos aparatos da vingança, resultando em um maior número de vítimas. Um dos exemplos citados por Girard é a máquina judiciária, que carrega consigo a última palavra da vingança, condenando indivíduos, em uma maior proporção, com características semelhantes que os designam socialmente como bodes expiatórios. A teoria girardiana em reflexão à máquina judiciária brasileira será trabalhada em pesquisas futuras, devido à necessidade de se realizar uma leitura minuciosa do caráter seletivo penal brasileiro que apresenta uma extensa massa de sujeitos concentrados em superlotações em suas penitenciárias. Vale a leitura do artigo “O caráter religioso do judiciário: uma reflexão a partir de René Girard” de Maiara Rúbia Miguel, e do livro de Oscar Mellim Filho, intitulado “Criminalização e seleção no sistema judiciário penal”.

devem conhecer, o papel desempenhado pela violência.” (GIRARD, 1990, p. 20). Afirma o autor (1990, p. 327) que o rito sacrificial acontece com base em duas formas de substituição: “a primeira é fornecida pela violência fundadora que substitui todos os membros da comunidade por uma vítima única;” e a segunda “única propriamente ritual, substitui a vítima expiatória por uma vítima sacrificial”. Nesse ponto, é importante ressaltar que a vítima expiatória não é um sujeito diverso da vítima sacrificial, mas apenas uma versão transfigurada, protegendo os membros da comunidade de considerarem uns aos outros substituíveis como vítimas: “[...], é porque a vítima expiatória pertence antes de tudo ao sagrado. A comunidade, pelo contrário, emerge do sagrado.” (GIRARD, 1990, p. 329).

O sacrifício de uma vítima expiatória tende a se suceder em intervalos de um período de tempo, iniciando novamente o ciclo do desejo mimético na comunidade, para que no momento exato se realize o ritual sacrificial. Afirma Girard (1990) que o sacrifício possui um único objetivo na sociedade: salvar todos os seus membros de uma guerra que resultaria na morte da maioria, como dita (1990, p. 20-21): “É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores.”

Porém, ao explicar o sistema do sacrifício, Girard (1990) constata que a vítima expiatória em um primeiro momento nem sempre corresponde a um ser humano, mas sim a um animal, que possui em clara evidência características diferentes dos homens, como nota: “[...], 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. 15). Como exemplo, Girard (1990) destaca dois povos originais, os Nuer, estudado por E.E. Evans-Pritchard, e os Dinka, analisados por Godfrey Lienhardt. Essas duas comunidades estabeleciam como vítimas de seus sacrifícios os animais, como no caso dos Nuer, que utilizavam os animais para libertar a violência contida, os submetiam a disputas e realizavam as trocas destes como pagamentos de dívidas.

Para explicar a apropriação do animal como vítima expiatória, Girard (1990) descreve em sua obra *A violência e o sagrado* três mitos: dois gregos e um bíblico. O primeiro, mito bíblico, descreve a história da benção de Isaac a seu filho Esaú. Isaac, pressentindo a morte, resolve conceder a benção ao seu filho Esaú, pedindo-lhe que, para a cerimônia, o filho cace e lhe traga um prato suculento. Mas,

acontece que seu outro filho, Jacó, ouve o pedido do pai ao seu irmão e imediatamente informa sua mãe Raquel, a fim de ocupar o lugar de Esaú. A mãe escolhe dois cabritos para oferecer ao pai. Jacó, para oferecer o prato ao seu pai e se assemelhar a seu irmão, cobre sua pele com a pele do carneiro, conseguindo enganar o pai que lhe concede a benção.

O mito sobre a benção de Isaac apresenta, segundo Girard (1990), três fatos a serem observados, o primeiro corresponde ao fato de a vítima (animal) ser ofertada para aquele que obtém o poder, Isaac. O segundo, que o animal posto sobre a pele de Jacó substitui Esaú. E, por fim, a substituição de um irmão por outro.

Os cabritos servem para enganar o pai de duas maneiras diferentes, ou seja, para desviar do filho a violência que o ameaça. Para ser abençoado e não amaldiçoado. Próximo ao pai, o filho faz-se preceder pelo animal que acabara de imolar e a ele o oferece 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. Aqui, dois tipos de substituição repercutem uma sobre a outra: a de um irmão por outro e a do animal pelo homem. O texto só reconhece explicitamente a primeira que, de alguma forma, oculta a segunda. (GIRARD, 1990, p. 18)

Um segundo mito grego que exemplifica a substituição de um homem por um animal como vítima é o mito de Ajax. Ajax era um homem que estava em estado de fúria, pelo fato de o exército não lhe conceder as armas de Aquiles. Exterminando o seu ódio, Ajax sacrifica todo o rebanho que era destinado à subsistência do exército. Girard (1990) explica que Ajax, dominado pela violência, confunde o rebanho com os guerreiros que ele realmente queria atacar.

E, por fim, o mito grego de Medéia. Medéia está em cólera, pois é abandonada por seu amante Jasão. A ama, preocupada com a situação da mulher, pede ao preceptor para que afaste as crianças de sua mãe. Medéia, distante de seu alvo, acaba por transferir sua violência aos seus próprios filhos, sacrificando-os. Diferente dos mitos anteriores, a substituição não é de uma pessoa por um animal, mas sim do sujeito odiado por crianças inocentes. Nota Girard (1990, p. 23): “O ato de Medéia está para o infanticídio ritual, assim como o massacre dos rebanhos, no mito de Ajax, está para o sacrifício animal.”.

A partir disso, é possível observar que a violência encaminha os homens a sacrificar animais inocentes, a partir das diferenças entre ambos, que são

essenciais para a escolha da vítima expiatória, caso contrário, o mecanismo da violência não ocorreria. No entanto, no caso de Medéia, a ideia é posta ao contrário, pois é a semelhança entre seu amante e seus filhos que direciona sua violência a vítimas potenciais, no caso, os seus filhos: “O princípio da substituição sacrificial baseia-se na *semelhança* entre as vítimas atuais e as vítimas potenciais, e essa condição pode ser perfeitamente preenchida quando, nos dois casos, trata-se de seres humanos.” (GIRARD, 1990, p. 23).

Logo, compreendendo a substituição sacrificial, Girard (1990) apresenta as características que correspondem às vítimas potenciais, os bodes expiatórios que em momento de crise são postos a rituais de sacrifício. Como nota, essas vítimas tendem a apresentar diferenças que as selecionem dentro do mecanismo vitimário: “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.” (GIRARD, 1990, p. 25).

Dessa forma, como é possível observar, a instituição responsável pelo sacrifício é a religiosa. Isso porque, como afirma o sociólogo Émile Durkheim (1996), conforme já citado na subseção anterior, a religião é um fato social, que tem a capacidade de estabelecer a coerção social, conquistando a confiança dos sujeitos e os coagindo a obedecerem às regras e às normas impostas socialmente. Girard, ao comentar sobre o sociólogo, em sua obra *O bode expiatório e Deus* (2008b) afirma que a existência da religião se inicia com a humanidade, pois a humanidade sem a religião, segundo Durkheim, não existiria. A religião, como afirma Girard (1990), é o fenômeno que está disposto a qualquer coisa para controlar os membros da sociedade e, por esse motivo, instaura o mecanismo do bode expiatório e os ritos sacrificiais.

A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis. A utilização “ardilosa” de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a outro, dissimula-se por trás do rígido aparato do sacrifício ritual. (GIRARD, 1990, p. 33)

Então, o intelectual, ao constatar a religião como mantedora da ordem social através do aparato do sacrifício, observa que é através de um ritual que a religião consegue direcionar toda violência interna de seus membros para um único indivíduo, como afirma:

O sacrifício bem sucedido impede que a violência torne-se imanente e recíproca, ou seja, ele reforça a violência enquanto exterior, transcendente, benéfica. Ele traz ao deus tudo o que ele precisa para conservar e aumentar seu vigor. É o próprio deus que “digere” a imanência maléfica para convertê-la em boa transcendência, ou seja, em sua própria substância. (GIRARD, 1990, 324)

Escolhida a vítima expiatória, a cerimônia ocorre e sacrifica a vítima, que, após ser morta, é cultuada por meio do fenômeno religioso, tornando-se sagrada, pois é a sua morte que salva o seu povo de uma guerra, oferecendo o seu sangue ao divino.

As palavras sacrifício, sacri-ficar possuem o sentido preciso de tornar sagrado, de produzir o sagrado. O que sacri-fica a vítima é o golpe desferido pelo sacrificador, é a violência que mata essa vítima, que a aniquila, e que ao mesmo tempo coloca-a acima de tudo tornando-a, de certo modo, imortal. O sacrifício é produzido quando a violência sagrada apodera-se da vítima; é a morte que produz a vida, assim como a vida produz a morte, no círculo ininterrupto do eterno retorno comum a todas as grandes reflexões teológicas diretamente implantadas na prática sacrificial, aquelas que nada devem à desmitificação judaico-cristã. (GIRARD, 2008a, p. 273)

O sacrifício, dessa forma, tem como função oferecer a vítima a uma divindade, sendo a violência maléfica representada pelo ato da imolação no ritual religioso. Esta violência se torna benéfica no momento em que a sociedade a liberta. O sagrado vinculado ao rito do sacrifício está no mesmo jogo da violência, constituindo ambos o mesmo sistema, porque o sagrado só é capaz de manter a ordem social se utilizando do aparato violento, pois, sem a vítima expiatória, não seria possível a estabilidade da comunidade.

Identificar a violência fundadora é compreender que o sagrado reúne todos os contrários. Não por diferir da violência, mas porque a violência parece diferir dela mesma; ora ela refaz a unanimidade a seu redor para salvar os homens e edificar a cultura, ora, ao contrário, esforça-se por destruir o que havia edificado. [...] A não-violência aparece como um dom gratuito da violência, e esta aparência não é sem razão, pois os homens só são capazes de se reconciliar à custa de um terceiro. O que os homens podem fazer de melhor na ordem da não-violência, é a unanimidade menos *um* da vítima expiatória. (GIRARD, 1990, p. 315)

À vista disso, a violência está instituída em um ciclo sem fim, só sendo capaz de obter o seu controle com um outro ato violento, como explica Girard (2008a) ao descrever a metáfora do túmulo. A metáfora do túmulo demonstra a importância que os sujeitos atribuem ao enterrar um morto dentro de um túmulo. Os humanos, ao inserirem os mortos em túmulos, possuem a intenção de

esconderem de si mesmos os sacrifícios que cometeram sobre a vítima, evitando entender que a vítima morta é uma pessoa inocente. Então, o túmulo não serve apenas para a honrar a morte, mas também para escondê-la, dissimulando o cadáver, para que ele não seja mais visível e não retorne à memória o sacrifício cometido. Girard (2008a), ao citar essa metáfora, explica que os sacrifícios coletivos e fundadores se assemelham aos túmulos, porque os homens procuram enganar não só a si mesmos, mas também a toda comunidade que eles moveram através do duplo monstruoso, culpando uma vítima inocente. Como cita: “Coisa estranha: é preciso matar, e matar sempre, para não saber que se mata.” (GIRARD, 2008a, p. 207).

Contudo, a omissão da morte e a inconsciência dos indivíduos mediante a instrumentalização do sacrifício, corresponde, segundo Girard (2008a), aos efeitos de Satã: o homicídio original e a mentira. O homem, ao mentir sobre seus homicídios e considerá-los como algo correto mediante a figura divina, é estimulado a cometer outros assassinatos. A relação estabelecida com Satã é o fato, de o homem herdar dele a mentira, pois, ao mentir sobre a violência que cometeu para si mesmo e para os outros, dissimulando, está apto a cometer outros atos de sacrifício. Satã é quem corresponde ao processo mimético, ele é a fonte da rivalidade e da desordem entre os homens, das mentiras. É o próprio Satã, utilizando do mecanismo imposto pelos homens para libertar a sua violência, que impede a palavra evangélica, a revelação de Jesus Cristo de chegarem até eles: “Ser filho de Satã é a mesma coisa que ser filho daqueles que mataram seus profetas desde a fundação do mundo.” (GIRARD, 2008a, p. 204).

Os homens inseridos dentro da lógica sacrificial seguem os feitos de Satã, disseminando a *mimesis* um ao outro, por meio do duplo monstruoso, gerando linchadores e perseguidores de bodes expiatórios. Girard (2008a) explica que há diferenças ao comentar sobre o divino, pois o Deus dos homens foi criado por eles mesmos, estabelecendo ser necessário o sacrifício de um bode expiatório para manter a paz social, sendo gratificados pelo seu próprio Deus pelo sangue derramado. Já o verdadeiro divino, afirma Girard (2008a), é o Deus transmitido através das palavras e das ações de Jesus, que ignora a reciprocidade da vingança e se entrega à morte para honrar sua palavra com Deus e atribuir a si todos os pecados mundanos, libertando a todos do mecanismo do bode expiatório em seu

ato de amor.

Segundo Girard (2008a), Jesus, ao vir à Terra, tinha como intuito revelar aos homens o mecanismo da violência que eles mesmos criaram, libertando-os de tal mecanismo. No entanto, Jesus, ao oferecer aos homens o Reino de Deus, é ignorado e, assim, o nazareno utiliza do próprio mecanismo de Satanás para revelar os segredos instituídos nos mitos, demonstrando que a necessidade da morte do outro para o estabelecimento da paz é obra do mal: “Se os fariseus fossem verdadeiramente hostis a Satanás, eles não deveriam reprovar Jesus por expulsar Satanás por Satanás; mesmo que tivessem razão, o que Jesus acaba de fazer contribuiria para a destruição final de Satanás.” (GIRARD, 2004, p. 241). Dessa forma, Girard (2004) concebe as ações de Jesus como divisora do reinado de Satanás: “Satanás dividido contra si mesmo” (GIRARD, 2004, p. 240), pois, ao se dispor em seus planos, revela aos homens a violência inserida socialmente: “Se estiver dividido contra si mesmo, o reinado de Satanás não se manterá.” (GIRARD, 2004, p. 241).

Com isso, Girard esclarece que a morte de Jesus não deve ser considerada um sacrifício como tantos outros descritos na Bíblia, mesmo que Jesus represente a posição de bode expiatório e tenha sido julgado pelo povo que pressionava Pilatos. O nazareno, ao se inserir no mecanismo vitimário, é visto pela sociedade como bode expiatório. Entretanto, mesmo sendo concebida, pela comunidade humana, como um bode expiatório, a morte de Cristo não deve ser considerada como mero sacrifício, porque, segundo Girard (2008a), ela se diferencia, na medida em que Jesus é o Messias e, por sua morte, livra, de fato, todos os seres humanos da violência:

Livrar-se da violência é uma tarefa à qual Jesus convida todos os homens e ele a concebe em razão da verdadeira natureza dela, das ilusões que ela suscita, da maneira pela qual ela se propaga, e de todas as leis que tivemos mil vezes oportunidade de verificar durante esses nossos encontros. (GIRARD, 2008a, p. 243)

Como descreve Girard (2008a), ao se submeter à morte, Jesus realiza os desejos de Deus. Por não se juntar aos homens e ser indiferente à violência que continua a desenrolar, Jesus prefere a morte. Segundo Girard (2004), como já dito, os homens tendem a praticar o ato violento contra seus iguais por acreditarem em um falso Deus, criado por eles, que necessita do derramamento de sangue para

que se reestabeleça a ordem, o que na verdade estaria apenas representando os seus próprios desejos mundanos. Pois, este Deus criado pelos homens corresponderia ao profano, e o Deus transcendente, recebido através de Jesus Cristo, seria o Deus verdadeiramente sagrado.

Se os bodes expiatórios não podem mais salvar os homens, se a representação persecutória se desmorona, se a verdade brilha nos lugares excusos, isso não é má, mas boa notícia: não há Deus violento; o verdadeiro Deus nada tem que ver com a violência e não é mais por intermediários distantes que ele se dirige a nós, mas diretamente. O Filho que ele nos envia está profundamente unido a ele. A hora do Reino de Deus soou. (GIRARD, 2004, p. 247)

Posto isso, Girard (2008a) afirma que os homens, ao não ouvirem a palavra de Cristo e ao não diferenciarem sua morte de um sacrifício, tendem a fundar uma nova religião, o cristianismo, dissimulando o verdadeiro significado da morte de Jesus, não percebendo a escravidão que a violência lhes impõe, utilizando do religioso como método para não atribuir culpa mediante aos assassinatos e a continuar a cometê-los, impondo a si mesmos uma falsa visão divina. A vinda de Jesus em meio aos homens é a última chance de os sujeitos se livrarem da violência recíproca e encontrarem o Reino de Deus. O fracasso não é atribuído diante do Reino, mas, segundo a perspectiva evangélica, ao fato de os homens não ouvirem a mensagem divina, caminhando da crucificação de Jesus para o apocalipse. Girard (2008a, p. 254) cita um trecho bíblico (BÍBLIA, Ezequiel 33, 1-11) referente à ordem de Cristo a Jesus:

Assim, quando ouvires uma palavra da minha boca, hás de avisá-los de minha parte. Quando eu disser ao ímpio: “Ímpio, certamente hás de morrer” e tu não o desviares do seu caminho ímpio, o ímpio morrerá por causa da sua iniquidade, mas seu sangue o requererei de ti. Por outra parte, se procurares desviar o ímpio do seu caminho, para que se converta, e ele não se converter do seu caminho, ele morrerá por sua iniquidade, mas tu terás salvo tua vida.

O intelectual fala sobre o apocalipse, porque é nesta fase, na crucificação de Jesus, que os homens já não têm como voltar para trás, continuando o seu modelo de violência como reconciliador da ordem, mas também como inimigo dos homens, porque estes sempre necessitarão cometer mais atos violentos para manterem a paz social. Como afirma Girard (2008a), é o Reino de Satã dividido cada vez mais contra ele mesmo.

Eis-nos agora livres. Sabemos que estamos sós entre nós, sem nenhum pai disciplinador para atrapalhar nossas histórias. Então, é preciso olhar

não mais para trás, mas para a frente, mostrando do que o homem é capaz. A fala apocalíptica decisiva somente afirma a responsabilidade absoluta do homem na história: vocês desejam que sua morada seja deixada por conta; *pois bem, ela lhes é deixada*. (GIRARD, 2008a, p. 241)

Portanto, a morte de Jesus não deve representar um sacrifício para que se possa distinguir dos tantos mitos sacrificiais da Bíblia e revelar o mecanismo fundador do bode expiatório. Entretanto, o problema é que os homens enxergaram a morte de Jesus como sacrificial e, assim, nasce algo através da morte da vítima expiatória, a religião cristã, permanecendo os indivíduos dentro do mecanismo da violência, repetindo, segundo Girard (2008a, p. 271), que os cristãos cometeram o mesmo erro de seus “pais judaicos”: “Por isso és inescusável, ó homem, quem quer que sejas, que te arvoras em juiz. Porque, julgando a outrem, condenas a ti mesmo, pois praticas as mesmas coisas, tu que julgas.”. (BÍBLIA, Romanos 2, 1)

Dessa forma, Jesus concede a sua morte para que não ocorram mais sacrifícios entre os homens e para que estes se libertem, a partir de sua crucificação, de toda violência internalizada: “Se apenas Jesus pode revelar plenamente o assassinato fundador e a extensão de sua dominação sobre a humanidade, é porque em nenhum momento essa dominação se exerce sobre ele.” (GIRARD, 2008a, p. 263). Para que seja possível compreender a diferença do significado de sacrifício na história de Jesus e os mitos gregos e bíblicos, é necessário realizar um levantamento de como Girard os procede e porque, ao final, afirma não existirem mitos, mas apenas textos de perseguição.

1.4 O mito e o rito

René Girard, ao desenvolver suas ideias sobre o mecanismo do bode expiatório, teve como base o discurso mítico, concentrando suas investigações em mitos gregos e bíblicos. O intelectual francês observa que as sociedades se organizam em estruturas religiosas, que influenciam seus membros através das histórias míticas, como é notado nas comunidades originais, que costumam, em suas cerimônias religiosas, imitar suas divindades por meio de rituais. Como afirma Jean-Michel Oughourlian (2008a, p. 152) em sua discussão com Girard na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*: “Os mitos sempre buscam lembrar o que os rituais buscam reproduzir: sempre a mesma sequência de

acontecimentos, cuja hipótese se impõe, independentemente da forma religiosa considerada.”

Girard, ao realizar suas pesquisas sociais através dos mitos, aproxima-se dos escritos do mitólogo Mircea Eliade, para quem os mitos representam as histórias das origens, histórias sagradas distintas do tempo histórico, mas que revelam significados humanos, que sem os mitos permaneceriam desconhecidos. Como afirma Dorneles (2018, p. 183):

Os mitos descrevem, portanto, “como uma coisa foi produzida, como começou a existir”. Para Eliade, as narrativas míticas revelam a essência da realidade e, sem elas, os valores e os significados essenciais da condição humana permaneceriam “desconhecidos ou, pelo menos, compreendidos imperfeitamente”.

O mitólogo está próximo a Girard por reiterar que os mitos são necessários para a representação em rituais religiosos, nos quais os sujeitos encontram sentido para sua existência, imitando suas divindades por meio dos rituais: “Eliade reafirma que ‘um objeto ou uma ação só se tornam reais na medida em que imitam ou repetem um arquétipo”. (DORNELES, 2018, p. 184). “Os acontecimentos históricos primordiais são narrados numa linguagem específica que os insere na dimensão do sagrado.” (DORNELES, 2018, p. 187). Dessa forma, quando Eliade se refere à imitação das histórias míticas através dos rituais de uma comunidade, para Girard (2008a) essa imitação é uma manifestação dos desejos miméticos inseridos nos sujeitos, aos quais o intelectual francês acrescentará como fato revelador dos mitos, o sacrifício do bode expiatório. Entretanto, é importante destacar, que Girard e Eliade se diferem em relação à influência da religião no ser humano e ao tempo histórico, pois, para Eliade, os sujeitos são naturalmente religiosos, o que difere de Girard que advém de influência antropológica, afirmando ser a religião uma construção social. Para Eliade “o mito é distinto do tempo histórico” (DORNELES, 2018, p. 182); diferente de Girard, que acredita que a história seja linear.

No entanto, Girard, ao estudar a fundo os mitos, identifica um caráter violento inserido em seus contextos, estando alguns disfarçados e outros realçando a violência contida. Girard (2004), então, constata que há três estereótipos que determinam a violência admitida em um mito. Para que seja possível observar estes três estereótipos, o pensador traz como exemplo de identificação o mito de Édipo Rei.

O primeiro estereótipo é algo que desestabiliza todo conjunto social como, em Édipo, a peste que assola Tebas. O segundo estereótipo corresponde a um crime cometido por aquele que é considerado o bode expiatório, como a responsabilidade de Édipo em matar o seu pai e desposar sua mãe. Pois, o crime cometido resulta em um contágio violento que seleciona Édipo como bode expiatório, gerando uma perseguição da multidão contra a vítima, que, em meio a uma crise e em busca de exterminar a violência internalizada, transmite para a vítima toda sua violência e o influencia a acreditar em sua própria culpa, se submetendo ao sacrifício. Como afirma Girard (2004, p. 34-35): “O parricídio e o incesto servem abertamente como intermediário entre o individual e o coletivo; tais crimes são de tal forma indiferenciadores que sua influência se estende por contágio à sociedade inteira.”

E, por último, o terceiro estereótipo que é determinado pelas marcas vitimárias. As marcas vitimárias são as características responsáveis por prescrever o bode expiatório. Uma pessoa, ao obter essas marcas, atribui para si maiores chances de ser considerada o causador da desordem social, a vítima expiatória a ser sacrificada.

Quanto mais um indivíduo possuir marcas vitimárias, mais chances terá de atrair o raio sobre a própria cabeça. A enfermidade de Édipo, seu passado de criança exposta, sua situação de estrangeiro, de afortunado, de rei fazem dele um verdadeiro aglomerado de marcas vitimárias. (GIRARD, 2004, p. 35)

Dessa forma, ao explicar sobre os estereótipos que constata o fenômeno da violência em um mito, Girard (2004) afirma que os mitos sempre são reduzidos a um único traço, como “O céu e a Terra se comunicam: os deuses circulam entre os homens e os homens entre os deuses. Entre o deus, o homem e o animal não há nítida distinção. O sol e a lua são irmãos gêmeos; lutam entre si perpetuamente e não conseguimos distingui-los.” (GIRARD, 2004, p. 42-43). Girard (2004), ao destacar que o sol e a lua estão em constante conflito, associa a indiferenciação entre indivíduos que causam a violência, pois, se “O dia e a noite confundidos significam a ausência de sol e a decadência de todas as coisas” (GIRARD, 2004, p. 43), é esta indiferença que resulta em crise sacrificial na sociedade, sendo necessárias as marcas vitimárias, para que se possa diferenciar os indivíduos e exterminar a violência sob um único sujeito, o bode expiatório.

Os mitos que passam a “inventar a morte” na realidade não a inventam, mas a distinguem claramente da vida, enquanto no “princípio” uma e outra

se confundem. Isso quer dizer, penso, que é impossível viver sem morrer ou, em outras palavras, que a existência é mais uma vez insuportável. (GIRARD, 2004, p. 43)

Então, o fato de Girard (2004) identificar a violência fundadora contida no mito torna possível explicar de onde surge o mecanismo do bode expiatório, sendo o mito o discurso que revela a instrumentalização da sociedade em termos de sobrevivência. O mito instituído pela religião alcança os sujeitos e os submete a rituais que pretendem representar os mitos, externalizando a violência contida socialmente e restabelecendo a ordem. A vítima em um primeiro momento é considerada, como afirma Girard (2009a, p. 81), em um *pharmakós*, convertendo-se em um segundo, em *pharmakón*: “a vítima propiciatória se transforma em droga maravilhosa, certamente terrível, porém, na dose certa, capaz de curar todas as doenças.”.

À vista disso, Girard (2009a), em sua obra *A rota antiga dos homens perversos*, realiza a comparação de vítima entre os mitos de Édipo e Jó, constatando as semelhanças e as diferenças contidas.

Édipo é o bode expiatório acusado de crimes abomináveis, o parricídio e o incesto. Jó também é acusado de violações terríveis por seus próprios amigos. A diferença central é que Édipo se admite culpado pelos crimes, e Jó não. A multidão posta contra o bode expiatório, por sua força em afirmar os seus crimes, tende a convencer as próprias vítimas da acusação. Édipo, como demonstra, submete-se ao sacrifício, impossibilitando os acusadores de se questionarem sobre sua própria postura, admitindo entre os membros uma fé absoluta em sua culpa, como afirma Girard (2009a, p. 44): “O que transforma a perspectiva dos perseguidores em verdade indiscutível é a submissão final de Édipo ao veredicto imbecil da multidão.”

Mas, diferentemente de Édipo, Jó em nenhum momento se diz culpado, ao contrário, está sempre afirmando sua inocência, mesmo quando os seus amigos tentam convencê-lo de sua culpa para estabelecer o mecanismo da vítima expiatória. O título para obra escolhido por Girard (2009a) remete ao fato de que os perseguidores sempre procuram agir da mesma forma com as vítimas, que seria sempre a volta dos homens “às rotas antigas”, a violência por meio do sagrado: “Onde quer que seja, os perseguidores arrastam suas vítimas pelos ‘velhos caminhos’, e essas viagens só chegam até nós como epopeias da vingança divina,

constituindo representações transfiguradas dela. É a isso que chamamos de mito.” (GIRARD, 2009a, p. 41).

Em consequência disso é que Girard (2009a) afirma que o bode expiatório é gerado propriamente pelo sagrado violento, porque, quando movida pela perseguição ao culpado, a comunidade tende a divinizar a culpa do indivíduo, considerando estritamente necessário sacrificá-lo em um ritual para reestabelecer a ordem.

Girard (2008a), ao investigar os mitos e seu caráter antropológico, visita Lévi-Strauss o qual, em *O totemismo*, descreve mitos de comunidades originais que contêm o caráter violento, realçando críticas ao antropólogo que serão comentadas no próximo capítulo. O primeiro mito pertence aos índios Ojibwa, do norte dos Grandes Lagos americanos. Esse mito relata que os cinco clãs “primitivos” correspondem a seis seres sobrenaturais, que saem dos oceanos para se misturarem entre os homens. Um deles estava com os olhos vendados, não podendo enxergar os índios. Não se controlando, este retira de seus olhos o véu e se direcionando a um determinado índio, mata-o. Imediatamente, os seres que o acompanhavam o obrigam a retornar para o fundo do oceano, e permanecendo apenas cinco seres sobrenaturais, concedem bençãos aos índios.

Como é possível notar, o mecanismo do bode expiatório está presente no mito - sendo este o ser sobrenatural que, ao retirar a venda, assassinou um homem - pois o ser, ao cometer o ato do assassinato, resulta em uma desordem na comunidade Ojibwa, que precisa ser restaurada. Para restaurar a ordem, os companheiros do ser vendado o expulsam, retirando-o como um bode expiatório que, ao ser acusado de desordem na sociedade, é sacrificado ou expulso e, assim, garantindo, aos membros da tribo, as bençãos dos outros seres.

O segundo mito é sobre os Tikopias, que habitam o Oceano Pacífico. Lévi-Strauss, relatado por Girard (2008a), descreve que os deuses dessa tribo não se distinguem na terra, representando clãs. Um deus estrangeiro, chamado Tikarau, um dia, resolveu fazer uma visita, o que influenciou os outros deuses a um “festim”, mas também antes organizando provas de força e velocidade para se compararem ao estrangeiro. No entanto, no meio do circuito da corrida, Tikarau finge tropeçar e se diz ferido. Fingindo-se de manco, o deus salta sobre a comida armazenada para levá-la para as colinas. Como resposta, os deuses se lançaram

sobre ele e o derrubaram de verdade, conseguindo retomar os frutos roubados, retornando-o para os céus sem nada.

Assim, nesse mito também é possível notar a inserção do bode expiatório, que seria este, Tikarau. Como visto, Tikarau representa uma das marcas vitimárias por ser estrangeiro e tem seu fim como bode expiatório ao tentar roubar os alimentos dos outros deuses, causando desordem social. Desta forma, só é possível instaurar novamente a ordem ao recuperarem os frutos que foram roubados e ao expulsarem Tikarau para os céus, além de o imolarem para conseguirem lhe retirar os alimentos.

Porém, nota Girard (2008a) que Lévi-Strauss não enxerga a violência que pode ocorrer com o indiferenciado, pois, para o antropólogo, não passa de uma representação fictícia da gênese cultural. Como observa Girard (2008a, p. 135):

Como se vê, na interpretação de Lévi-Strauss termos como *subtração, destruição, eliminação radical* retornam constantemente, mas eles nunca se aplicam a uma violência real contra um indivíduo real. Trata-se sempre de objetos que ocupam certo espaço num campo topológico. No mito ojibwa, os elementos eliminados são a divindade antropomórfica que é “expulsa”, mas são também as plantas totêmicas levadas por Tikarau, *mais que o próprio Tikarau.*

Com isso, Girard (2008a) destaca outro mito que obtém como diferença o fato de a vítima expiatória já não ser em um primeiro momento, como nos dois outros mitos, sagrada, divinizada, mas apenas um estrangeiro da comunidade. O mito corresponde aos índios Yahunas, pesquisado, segundo Girard (2008a), por Theodor Koch-Grünberg. O mito descreve que surge na comunidade um pequeno menino que cantava muito bem e com isso impressionava os homens que se reuniam ao seu redor para escutar a bela canção. O menino se chamava Milomaki. Acontece que, após os homens ouvirem o canto do menino e voltarem para suas casas, ao comerem seus peixes, morriam e, com isso, com o passar dos tempos, Milomaki ficou responsável por causar as diversas mortes na tribo. Para acabar com o ciclo do canto de Milomaki que causava as mortes, todos os parentes das vítimas queimaram o menino em uma fogueira, na qual até o fim continuou a cantar. O mito descreve que das cinzas do menino surgiu a palmeira Paschiuba, cuja madeira serve para produzir flautas que reproduzem o som de Milomaki. Quando as frutas da palmeira amadurecem, os membros da tribo tocam as flautas ao seu redor, homenageando Milomaki.

Este terceiro mito, diferentemente dos outros dois, remete à história de um menino estrangeiro e não de um ser divino. O menino se torna o bode expiatório da comunidade, porque, afirmam seus membros, que o canto de Milomaki, assassinava os sujeitos, uma vez que sua música envenenava os peixes servidos nas refeições. Para dar um fim ao ritual que Milomaki produziu ao disseminar seu canto, este é posto a vítima sacrificial. Após sua morte, como descreve a teoria de Girard (2008a), Milomaki é divinizado e sempre lembrado em rituais em volta da palmeira.

Então, é através da descrição desses mitos que Girard (2008a) afirma que os mitos são administrados em condutas individuais qualificadas negativamente e em condutas coletivas qualificadas positivamente. As condutas individuais negativas corresponderiam, como no caso do mito Ojibwa, ao erro cometido pelo ser sobrenatural, que, sem conseguir se controlar, retira seu véu e assassina um homem. Já no mito Tikopia, o erro seria o roubo de Tikarau e, no mito de Milomaki, o envenenamento dos peixes que resulta nas mortes dos índios. Diferente destas, as condutas coletivas são qualificadas como positivas pelo fato de no mito de Ojibwa ter ocorrido a intervenção dos outros seres sobrenaturais, que expulsam o autor do crime; no mito de Tikopia, a ação coletiva dos deuses acima de Tikarau; e, no mito de Milomaki, a atitude do povo em queimá-lo na fogueira.

A nosso ver, a qualificação negativa não passa de uma *acusação* da qual a vítima é alvo. Como ninguém coloca em dúvida sua verdade, como a comunidade inteira adota essa acusação, vê-se aí um motivo legítimo e urgente para se matar a vítima. Se o bode expiatório ojibwa só tem tempo de matar um único índio, é porque a intervenção rápida dos outros cinco impede o olhar “forte demais” de continuar com seus massacres. Da mesma forma, o roubo dos bens totêmicos por Tikarau justifica a expulsão violenta desse deus. É a mesma coisa, é claro, no caso de Milomaki. Se não tivesse se livrado da vítima expiatória, a comunidade inteira teria perecido envenenada. (GIRARD, 2008a, p. 138-139)

Contudo, Girard (2008a), ao analisar esses mitos, tem como objetivo demonstrar o mito como narrativa do assassinato fundador da sociedade, que justifica a morte da vítima expiatória. Tanto que esses mitos não estão apenas presentes em comunidades originais, como as indígenas, mas também em histórias gregas, como a de Édipo Rei, e bíblica, como a de Jó. Para que seja possível compreender a importância da violência como fundadora da sociedade, Girard (2008a) descreve o mito de Caim, filho de Adão e Eva, comprovando a existência da violência desde a fundação do mundo.

Segundo Girard (2008a), em citação da Bíblia de Jerusalém, o homem conheceu Eva e teve com ela dois filhos: Caim e Abel. Como já descrito na seção anterior, Caim cultivava o solo e Abel, um rebanho. Caim ofereceu seus produtos a lahweh, que negou, mas aceitou o de Abel, pois mais valeria a carne e o sangue derramado da vítima. Em fúria, Caim assassina Abel, e lahweh, desaprovando o seu ato, afirma que Caim não poderá morrer por sua culpa, e que aquele que se atrever a matá-lo será vingado sete vezes.

É dessa forma que Caim constrói uma cidade e aumenta sua família, observando Girard (2008a) que o mito que funda o mundo corresponde à violência como forma de construção de uma comunidade, notando que sempre será através do ato violento que se constituirá algo. Afirmando, ainda, que lahweh se arrepende de sua criação, pois não sabia da maldade do homem sobre a terra.

lahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. lahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração. E disse lahweh: “Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei – e com os homens os animais, os répteis e as aves do céu – porque me arrependo de os ter feito.” (BÍBLIA, Gênesis 6, 5-7)

Logo, o mito, segundo Girard (2008a), é a descrição de como se funda uma sociedade e suas normas, descrevendo a violência como mecanismo fundador, que continuará a se manifestar, de tempos em tempos, por meio dos rituais, geralmente, religiosos. Os mitos descrevem o começo de tudo e os sujeitos tendem a representar suas divindades se utilizando dos ritos. Porém, como é possível notar, todos os mitos contêm vítimas expiatórias a serem perseguidas pela multidão. O ritual é a prática da volta ao momento fundador que está descrito no mito. Cita Girard (1990, p. 118), uma passagem descrita por Adolphe Jensen:

O pensamento mítico retorna sempre àquilo que se passou *na primeira vez*, ao ato criador, considerando corretamente que é ele quem traz sobre um fato determinado, o mais vívido testemunho... Se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual) é preciso que ele tenha um lugar particularmente importante (no momento fundador).

Então, é por meio das práticas rituais baseadas nos mitos que compõe um conjunto social, que os indivíduos ficam presos a um ciclo violento, sempre sendo necessário reproduzir a instrumentalização do bode expiatório para manter a ordem social. Afirmo Girard (1990) que os mitos são representações de assassinatos coletivos, textos sob o viés dos perseguidores. Os rituais, em um primeiro momento, tendem a ser maléficos, pelo fato de selecionar uma vítima para

ser sacrificada, imolada. Após o ritual se concretizar, ele possuirá um caráter benéfico, pois exterminou a violência contida socialmente, evitando que um conflito maior ocorresse. Assim, se reestabelece a ordem entre os membros: “Esta dualidade reflete a metamorfose da qual a vítima ritual, após a violência originária, deveria ser o instrumento; ela deve atrair toda a violência maléfica para transformá-la, através de sua morte, em violência benéfica, em paz e fecundidade.” (GIRARD, 1990, p. 122).

Como exemplo de imolação de uma vítima expiatória em um ritual, Girard (1990) cita a população Dinka, estudada pelo etnólogo Godfrey Lienhardt. O intelectual francês destaca a importância do animal como vítima para o povo Dinka, relatando que, como parte do ritual, os sujeitos amarram próximos de si um animal ao tronco. As pessoas, então, costumam se dirigir até o animal para insultá-lo. A aproximação deste animal da comunidade faz parte do rito, porque, segundo Girard (1990), é necessário incluir a vítima em meio aos seus membros, como se ela fizesse parte daquele povo. Os indivíduos se aproximam do animal para descarregar seus desejos violentos e, por fim, no momento esperado, sacrificá-lo, exterminando a violência canalizada.

Se a vítima carrega consigo na morte a violência recíproca, então ela desempenhou o papel esperado; a partir deste momento, considera-se que ela encarna a violência, tanto na sua forma benévola quanto maléfica, ou seja, a onipotência que domina os homens do altíssimo; após ter sido maltratada, parece razoável que receba as mais extraordinárias honras. (GIRARD, 1990, p. 125-126).

Desse modo, o rito apazigua as forças maléficas que estão contidas na comunidade, ao direcioná-las a uma vítima expiatória que, após ser sacrificada, é cultuada pelo povo, o qual acredita estar recebendo as bênçãos divinas ao oferecer o sangue de uma vítima e ao devolver à sociedade a ordem que a estabelece. Girard (1990) explica que os rituais constituem duas substituições, a primeira é a substituição de todos os membros da comunidade por um único sujeito, o bode expiatório, que representa todo o seu povo. E, a segunda, é a substituição da vítima original, a descrita no mito por uma vítima que pertence à sociedade e por suas características que a selecionam como vítima a ser sacrificada. Afirma Girard (1990, p. 131): “O rito é certamente violento, mas ele é sempre uma violência menor, que funciona como uma barreira contra uma violência pior; [...]”.

Um segundo exemplo que Girard (1990) descreve são os índios Tupinambá que se concentram no nordeste do Brasil e são conhecidos por serem

canibalistas. A tribo promovia guerras que, em seu fim, adquiriam prisioneiros para a comunidade. Esses prisioneiros, em um primeiro momento, fazendo parte de um ritual, são integrados na comunidade, sendo respeitados e tendo a permissão, até mesmo, de adquirir mulheres para si. Esta situação poderia durar anos na tribo, até que chegasse o dia do sacrifício: “O prisioneiro é objeto de um tratamento duplo, contraditório: às vezes é tratado com respeito, quase com veneração. Seus favores sexuais são procurados. Em outros momentos, é insultado, coberto de desprezo, de violência.” (GIRARD, 1990, p. 334).

Aproximando-se do dia do sacrifício da vítima, o prisioneiro é encorajado a fugir, ou a cometer alguma transgressão, algo que infringisse as regras da tribo, causando uma desordem social que direcionasse a violência do povo contra a vítima, que pudesse gerar uma perseguição: “Em resumo, as ações ilegais da futura vítima são encorajadas, ela é instigada à transgressão.” (GIRARD, 1990, p. 334). Explica Girard (1990) que a aproximação da vítima à comunidade é a mesma que os Dinka pretendem com suas vítimas animais, é necessário integrá-las ao grupo para depois sacrificá-los no ritual. No entanto, os Tupinambá vão além, influenciando a vítima a cometer diversos crimes para que a comunidade concentre sua violência sob o prisioneiro.

O prisioneiro deve atrair para si todas as tensões interiores, todos os ódios e rancores acumulados. Pedem-lhe que, através de sua morte, transforme toda esta violência maléfica em um sagrado benéfico, e que devolva o vigor a uma ordem cultural deprimida e cansada. (GIRARD, 1990, p. 335-336).

Girard continua a explicar a prática do rito nas sociedades em obras posteriores. Em *A rota antigas dos homens perversos*, Girard (2009a) faz duas associações realizadas mediante o rito de sacrifício de Jó. A primeira condiz com a comparação do personagem a uma criança órfã. Isso porque algumas sociedades que praticam o sacrifício humano, diversas vezes, utilizam como vítimas uma criança órfã, já que, desse modo, não correm o risco de sofrerem hostilidades de pessoas que poderiam ser próximas da criança. Com os pais mortos ou desaparecidos, o ritual em que a criança é ofertada possui maiores chances de ocorrer sem intervenções exteriores: “Imolando um órfão, reduz-se ao mínimo a tentação, para os membros da comunidade, de se tornarem os vencedores da vítima; conseqüentemente, diminui-se o risco de alimentar o fogo da violência. Crescem as chances de um sacrifício eficaz.” (GIRARD, 2009a, p. 89).

A comparação de crianças órfãs com Jó é o fato de que, prestes a ser submetido ao sacrifício, Jó não possui nenhuma pessoa a seu favor, nem mesmo os seus amigos, sendo abandonado por todos, como uma criança órfã, um bode expiatório. Afirma Girard (2009a, p. 89-90):

Jó se compara implicitamente à vítima ideal, ao ser que não tem mais pais, nem servos, nem vizinhos, nem mesmo um amigo para defendê-lo. Podemos escolhê-lo, sem temer despertar as divisões que o sacrifício é destinado a curar. Jó repete em termos sacrificiais tudo o que ouvimos dizer em estilo realista. Ele é abandonado por todos; o vazio impera em seu entorno. Seus pretensos amigos agravam a situação, insinuando verem nele o último (do ponto de vista temporal) dos “malvados”, dos “perversos”, dos “inimigos e Deus”.

A segunda comparação ao sacrifício de Jó é com um rei monarca. Girard (2009a) descreve que o rei de uma sociedade é geralmente o opressor, demonstrando arrogância e brutalidade. Entretanto, o rei possui a idolatria de seu povo, é divinizado por ele, como Jó também era na comunidade. Para fazer com que o rei também seja generoso, pedem-lhe que assuma a responsabilidade por diversos crimes, transformando-o em bode expiatório, como afirma Girard (2009a, p. 101): “O rei deve demonstrar sua aptidão para exercer a função socialmente fundamental de ‘homem perverso’.”

A aproximação do rei monarca com Jó, em um primeiro momento, como já foi dita, é a idolatria do povo. No entanto, essa idolatria se transforma em ódio e faz de Jó a vítima expiatória, direcionando para ele toda violência contida na sociedade, da mesma forma que ocorre com o rei. E, como o rei, Jó também é influenciado a acreditar nos crimes de que lhe acusam, mas, diferente do rei, Jó, diz ser inocente até sua morte. Constata Girard (2009a, p. 103): “O esquema do rei tirânico, opressor, incestuoso e, finalmente, sacrificado, real ou simbolicamente, nada mais é do que uma ‘rota antiga’ tão bem balizada que se torna imperceptível.”

Desse modo, Girard (2009a) afirma que não é possível manipular um sacrifício, não lhe entregando a vítima que realmente deve ser imolada, pois contém como base um mito que se manifesta através do rito, determinando quem deve ser a vítima expiatória, pois, sempre será a multidão que irá desencadear uma violência desenfreada contra a vítima. Afirma Girard (2009a, p. 95) sobre a perseguição ao bode expiatório: “Ele não é espontaneidade pura, mas depende muito do comportamento imprevisível da multidão para ser nitidamente ritual.”

Por fim, um dos exemplos centrais nas obras de Girard (2008a) como mecanismo da violência fundadora de um grupo social é a história da Paixão, citada anteriormente, a partir da qual o autor descreve como a morte de Jesus estabeleceu uma nova religião: o cristianismo. Girard (2008a) explica que os homens, ao não acreditarem na palavra do nazareno e o submeterem à cruz, obtiveram como consequência o nascimento do cristianismo histórico, sob uma leitura sacrificial do mito, ocultando a revelação realizada por Jesus que só pode ser compreendida ao observar que sua morte não se remete a um sacrifício. A justificativa inerente a essa afirmação se encontra, segundo Girard (2008a), nas Epístolas dos hebreus, que procuram argumentar, sob um olhar sacrificial, a morte de Jesus, o que possibilita aos homens o livramento de sua culpa, de sua responsabilidade sobre o assassinato que cometeram:

O autor da Epístola aos hebreus seria com certeza o primeiro a reconhecer que o Cristo foi injustamente morto, mas em sua leitura sacrificial a responsabilidade dos homens na morte do Cristo não desempenha nenhum papel. Os assassinos são apenas instrumentos da vontade divina: não se vê no que consiste sua responsabilidade. Essa é a objeção mais corrente à teologia sacrificial, e ela é legítima. (GIRARD, 2008a, p. 278)

Entretanto, Girard (2008a), em sua leitura antropológica, contradiz a Epístola dos hebreus e explica a necessidade de não considerar a morte de Jesus como um sacrifício, afirmando que nos Evangelhos, em nenhum momento, sua morte é dita como um sacrifício. A Paixão, segundo Girard (2008a), destaca-se principalmente neste ponto, pois diferente de todos os outros mitos bíblicos, a morte de Jesus não deve ser vista como um sacrifício, para que seja possível compreender o mecanismo do bode expiatório implícito socialmente. Como demonstra Girard (2008a) ao citar passagens bíblicas, Jesus repudiava qualquer ato de violência e persistia em ajudar os sujeitos a renunciarem a vingança:

Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está no Céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. (BÍBLIA, Mateus 5, 44-45)

Portanto, considerar a morte de Jesus fora dos métodos sacrificiais, significa compreender a revelação que o filho do Pai demonstra aos homens, desvendando o ciclo do desejo mimético e oferecendo aos humanos a oportunidade de se livrarem do mecanismo da violência. A morte de Jesus como manifestação da fé em Cristo é o momento, segundo Girard (2008a), que liberta todas as antigas

vítimas expiatórias já descritas: “Em suma, são as vítimas assassinadas desde a fundação do mundo que começam a retornar a esta terra para serem reconhecidas.” (GIRARD, 2008a, p. 282-283).

Porém, “ ‘aqueles que têm ouvidos para não ouvir e olhos para não ver’ ” (GIRARD, 2008a, p. 253), permanecem dentro dos esquemas do mecanismo da violência, não entendendo o verdadeiro significado da morte de Jesus, fundando o que nunca deveria ter sido fundado, segundo Girard (2008a), uma cultura cristã, que, por mais diferente que seja, ainda assim mantém os indivíduos presos em sua fé a um Deus profano:

Essa leitura permite que, por sua vez, o texto cristão funde aquilo que em princípio ele nunca deveria ter fundado; uma cultura certamente não igual à outras, pois contém os germes da sociedade planetária que a sucedeu, mas ainda suficientemente igual às outras para que se possam ser reencontrados nela os grandes princípios legais, míticos e sacrificiais constitutivos de qualquer cultura. (GIRARD, 2008a, p. 298)

Em decorrência dos mitos citados, com destaque para o da Paixão e da leitura antropológica realizada por Girard (2008a), é que este afirma serem os mitos, na verdade, textos de perseguição, revelados na leitura não sacrificial da morte de Jesus. O mecanismo do bode expiatório que compõe todos os mitos descritos nesta subseção e, principalmente, o da Paixão se inicia com os desejos miméticos reprimidos socialmente. A religião, procurando manter a ordem entre os sujeitos, desencadeia o mecanismo que possui como base um mito religioso, o qual deve desencadear em um ritual, uma cerimônia. Assim, é realizada a seleção do bode expiatório, que corresponde aos indivíduos que possuem características discriminadas socialmente, ou, até mesmo, a seleção de animais próximos aos seres humanos. A vítima, então, mediante a cerimônia ritualista, torna-se vítima sacrificial, sendo assassinada por seu povo, mas com o objetivo de libertá-los de todo mal que compõe o conjunto social. O bode expiatório, após sua morte, é cultuado pelo povo, sendo visto como um ser divino, pois foi perante o seu sangue oferecido às divindades que o fenômeno religioso conseguiu manter a paz na comunidade, estando assim o mito da Paixão para encerrar com todas as formas de sacrifício produzidas pelos homens.

Capítulo 2: René Girard em diálogo com Sigmund Freud e Claude Lévi-Struass

2.1 Sigmund Freud

René Girard, em sua trajetória científica, dialogou com diversos pensadores das áreas das humanidades, compondo conhecimentos das suas pesquisas e desenvolvendo críticas. Um dos principais intelectuais citados em suas obras é o médico psiquiatra Sigmund Freud⁵, o criador da psicanálise.

O intelectual francês retoma os estudos do psicanalista no livro *A violência e o sagrado* (1990) em dois capítulos: *Freud e o complexo de Édipo* e *Totem e tabu e as interdições do incesto*. Porém, em escritos posteriores as proposições de Freud são abordadas em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008a), em relação aos diversos distúrbios humanos investigados pelo psicanalista, com o intuito de demonstrar o engano do médico ao estruturar as relações entre os indivíduos sob ótica da sexualidade.

Freud ficou conhecido como o “pai” da psicanálise dedicando-se a pesquisas sobre os comportamentos dos sujeitos, produzindo diversas obras sobre a mente humana, na passagem dos séculos XIX para o XX. Em sua trajetória, esteve em contato com o método da hipnose, publicando, em 1900, *A interpretação dos sonhos*, estudo em que apresenta uma suposta estrutura do funcionamento psíquico, dividido em inconsciente, pré-consciente e consciente. Porém, após um tempo de sua publicação, nos anos de 1920 a 1923, o médico realiza uma reinterpretação (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2001).

No entanto, as críticas de Girard ao psicanalista permitem compreender como as investigações de Freud contribuem para o desenvolvimento da significação de desejo mimético e bode expiatório.

Ambos os termos utilizados pelo francês, constavam na obra de Freud, *Totem e Tabu* (2012). Girard nota que o psicanalista identificou o movimento violento que se instalava nas comunidades, mas que não procurou desenvolver

⁵ Foi um médico neurologista que se especializou em psiquiatria junto ao seu colega de profissão francês, Jean Charcot, com quem obteve os seus primeiros contatos com o método da hipnose, que despertou a sua curiosidade que o fez aprofundar em seus estudos. A hipnose, na época de Freud, era um tratamento utilizado em casos de histerias, pois o paciente era conduzido pelo médico que o induz a um estado alterado de consciência, possibilitando o acesso a memórias inconscientes, como os traumas, responsáveis pelos sintomas reproduzidos no sujeito (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2001).

sobre o assunto. A crítica estabelecida por Girard está no fato de Freud não compreender a violência mimética que estava presente, mesmo identificando-a. O francês acredita que Freud, ao estar focado na sexualidade humana, não foi capaz de interpretar o mecanismo.

O psicanalista verificou que o inconsciente seria denominado de Id, o pré-consciente de Ego e o consciente de Superego. Freud explica, com suas novas investigações, que o Id é o lugar na mente em que se concentram as pulsões humanas de vida e de morte, regidas pelo princípio do prazer. O Ego representa um sistema que é responsável pelo equilíbrio entre vontades manifestadas pelo Id e pelas imposições do Superego. E o Superego tem como função impor limites que inibem as pulsões do Id (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2001).

O problema, conforme observa o psicanalista, é que estes três componentes da mente humana podem ocasionar crises que resultam em transtornos e traumas. Alguns desses distúrbios trabalhados por Freud são revisitados e analisados por Girard que os reinterpreta embasado na teoria das mimeses e da violência exercida sob o bode expiatório.

A proposta deste capítulo é analisar, através do método comparativo, as produções de Freud e as críticas abordadas por Girard ao descrever a lógica freudiana, contribuindo para demonstrar como relações miméticas são responsáveis por rivalidades e conflitos.

2.1.1 Complexo de Édipo

O psicanalista, para elaborar a obra *Totem e tabu* (2012), esteve em contato, assim como o sociólogo Émile Durkheim (1996), com as etnografias referentes aos aborígenes da Austrália, descobrindo nas relações estruturais da comunidade os desejos miméticos e o sacrifício do bode expiatório.

Os aborígenes australianos possuíam na composição do clã um totem e um tabu, determinados por instituições religiosas e sociais. O totemismo, tema que, por ora, interessa a discussão, significa a divisão da tribo em pequenos grupos intitulos de clãs, com nomes atribuídos de acordo com o totem. Durkheim (1996), quando realizou seus estudos acerca da comunidade, definiu o totem como uma organização solidária social, efetuando cultos a animais e vegetais.

O significado atribuído pelo sociólogo aproxima-se das explicações também descritas por Freud (2012, p. 07): “Mas o que é o totem? Via de regra é

um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã.” Então, o totem é explicado por Freud (2012), primeiramente, como um antepassado comum ao clã, procedendo como um guardião, considerado pelos membros da tribo como um ser sagrado.

Freud (2012) utiliza-se da obra de James G. Frazer, intitulada de *Totemism and exogamy*⁶, para caracterizar os três tipos de totem: I) o primeiro, se refere ao totem do clã, que é comum a todos, transmitindo como herança de uma geração para outra; II) o segundo, é o totem do sexo, comum aos homens e às mulheres; III) e o terceiro, é o totem individual, pertencendo a um único indivíduo, não repassando aos seus descendentes.

Logo, o totem pertencente aos aborígenes corresponderia ao primeiro tipo, justificando, assim, que os outros dois explicados não devem ser comparados com o primeiro em termos de significação. O totem de um clã é composto por ambos os sexos que se referem entre si por um único nome, no caso, o do totem, compartilhando todos a mesma linhagem sanguínea, e assim pertencendo a um ancestral comum. A ligação de sangue entre seus membros resulta em tabus. O tabu que acompanha os australianos será o incesto, que proíbe relações sexuais entre os sujeitos de um mesmo clã:

O significado de “tabu” se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer “santo, consagrado”; por outro, “inquietante, perigoso, proibido, impuro”. O contrário de “tabu”, em polinésio, é *noa*, ou seja, “habitual, acessível a todos”. Assim o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão “temor sagrado” corresponde frequentemente ao sentido de “tabu”. (FREUD, 2012, p. 12)

Zeferino Rocha (2010), comentador de Freud, reconhece que o totemismo em uma comunidade é composto por três fatores: suas interdições, a proibição do incesto e a morte de um animal totem. Dessa forma, apresenta-se como um sistema social e religioso, que possibilita o sacrifício animal nas celebrações sagradas do totem.

Freud (2012), ao constatar a morte sacrificial realizada nos clãs, concebe uma interpretação edipiana entre os aborígenes, principalmente entre o pai e os filhos, pois, nos rituais praticados nas reuniões religiosas, há o ato do sacrifício de

⁶ Totemism, Edimburgo, ano de 1887. Reproduzido o primeiro volume da obra, como *Totemism and exogamy*.

um animal, que para todos representaria o totem. O animal submetido à morte é ingerido pelos indivíduos em carne e sangue.

Os fatos que chamam a atenção de Freud são da mesma ordem e, por vezes, exatamente os mesmos que retiveram a nossa nos capítulos precedentes. Freud observa que, no religioso, as oposições mais radicais coincidem: as do bem e do mal, da tristeza e da alegria, do permitido e do proibido. A festa por exemplo, é “um excesso permitido, até mesmo ordenado, a violação solene de uma proibição”. Este encontro do lícito e do ilícito na festa recobre exatamente o que pode ser observado no sacrifício – “quando o animal é sacrificado ritualmente, é solenemente pranteado...” – e isto não é surpreendente, pois a festa e o sacrifício não são em definitivo, senão um só e mesmo rito: “Sacrifícios e festas coincidiam entre todos os povos, cada sacrifício comportava uma festa e não havia festa sem sacrifício.” (GIRARD, 1990, p. 238-239)

Para compreender a morte do possível totem, o psicanalista (2012) busca respostas nos escritos publicados em 1889 de Robertson Smith, que relata que toda cerimônia religiosa é acompanhada de um sacrifício animal como um dever religioso, um festim que não poderia acontecer sem uma morte e vice-versa. O propósito é que o festim religioso é o momento em que os sujeitos declaram a sua dependência em relação ao seu superior transcendental. Porém, só seria permitido o sacrifício de um animal se todos os membros do clã partilhassem da mesma ideia, caso contrário, a morte do animal seria considerada ilegal, pelo fato de o animal pertencer ao clã, obtendo a mesma linhagem sanguínea. Contudo, segundo Freud (2012), com o passar dos tempos e com a ideia de propriedade privada, o sacrifício passou a ser considerado apenas como uma doação ao sagrado, ocorrendo o festim apenas para comemorar a ruptura de uma proibição.

Observando a composição dos clãs, Freud (2012) constata que há a presença de um pai que representa o clã e que possui o direito de obter para si todas as mulheres que compõe o conjunto. Os filhos também devem respeitar o pai e as proibições impostas: não assassinar o totem e não cometer o incesto. O psicanalista (2012) então apreende que poderia acontecer uma celebração totêmica entre o pai e seus filhos. Analisando as relações sob a luz da teoria edipiana, Freud (2012) acredita que os filhos, ao não suportarem obedecer às normas impostas pelo pai e não obterem os mesmos privilégios, juntos decidem matar o pai e depois devorá-lo. Com esse ato, os filhos não estariam rompendo com as normas estabelecidas, porque um indivíduo só poderia ser assassinado se todos do clã estivessem em consenso, como acordaram os irmãos.

Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado modelo de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a

identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (FREUD, 2012, p.85)

Os filhos, após matarem o pai e possuírem as mulheres para si, correspondem ao complexo de Édipo determinado por Freud (2012). Todavia, explica o psicanalista (2012) que os filhos, antes de cometerem o ato do sacrifício, detinham o sentimento de inveja e o de admiração ao mesmo tempo. Então, ao eliminarem o pai, os filhos libertam o ódio contido e conquistam seus desejos, mas, por conta da ambivalência que sentem em relação ao pai, os filhos também sentem o remorso, a culpa, o que confere ao pai uma força maior sob os filhos após sua morte.

Freud (2012) explica que é por meio desse sentimento de culpa que é produzida a “obediência adiada”, uma vez que os irmãos se arrependem de seus atos ao constatarem que, na ausência do pai, passam a disputar entre si com todas as forças. Em conjunto, eles anulam o sacrifício e retomam as regras anteriores, proibindo a morte do totem e as relações incestuosas: “A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência a posteriori.” (FREUD, 2012, p. 85).

É sobre as interações observadas nos relatos acerca dos aborígenes australianos que Freud desenvolve sua teoria sobre o complexo de Édipo e determina que a sexualidade humana tem seu início na infância. Freud (2012), além das observações realizadas sobre a comunidade, constata certas fobias em crianças, principalmente àquelas que correspondiam ao sexo masculino. As crianças geralmente apresentavam fobia de alguma espécie de animal. Freud (2012) interpreta que o medo do animal representaria para a criança a figura do pai.

O psicanalista descreve na obra *Totem e tabu* (2012) o caso de um menino que, por medo de cavalos, recusava-se a sair às ruas e teme que o animal invada seu quarto para agredi-lo. Freud (2012) afirma que o medo do menino estava atribuído ao seu desejo da morte do cavalo, o ataque a ele pelo animal seria o castigo que ele impõe a si mesmo por querer a morte do cavalo. O medo da criança é constatado como uma luta interna que o menino tinha em seu inconsciente de que o pai estivesse ausente, porque o encarava como um

competidor na conquista da mãe. O desejo obscuro do menino pela mãe resultou em uma neurose. Para Freud (2012), o caso da criança estaria conectado com o totemismo, pelo fato de deslocar o sentimento referente ao pai para o animal, da mesma forma que os aborígenes transferiam tal sentimento para o representante do totem.

O ódio que vem da rivalidade pela mãe não é capaz de difundir-se sem entraves na psique do garoto, tem de lutar com o afeto e a admiração que sempre existiram pela mesma pessoa; o menino se acha numa atitude emocional dúplici – *ambivalente* – perante o pai, e procura alívio, nesse conflito de ambivalência, deslocando seus sentimentos hostis e angustiados para um sucedâneo do pai. (FREUD, 2012, p. 76)

A partir dessa associação, o psicanalista atesta que a sexualidade está presente na vida dos sujeitos desde a sua infância, diferenciando fases sexuais, como a oral, a fálica, a genital e a mais contestada pelos intelectuais: o complexo de Édipo. Freud afirma que esse complexo ocorre em torno dos três aos cinco anos de idade (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2001).

O complexo de Édipo corresponderia, segundo Freud, à fase em que desperta na criança a imitação, o identificar com o outro. No caso de um menino, há uma identificação com o pai, criando uma admiração pela figura paterna, imitando seu comportamento, procurando semelhanças entre ambos. O problema é que, ao intensificar a idolatria pelo pai, o menino também terá o desejo de conquistar a mãe. Desta forma, é necessário que o menino compreenda a autoridade do pai e desista da competição, pois será assim que ele irá perceber que, ao tentar se sobrepor ao pai, perderá o seu amor. (BOCK; TEIXEIRA; FURTADO, 2001)

Em contraposição à teoria desenvolvida por Freud sobre o complexo de Édipo, Girard (1990), na obra *A violência e o sagrado* (1990), critica o pensamento freudiano, argumentando sobre o que considera serem deslizes de Freud.

Primeiramente, Girard (1990), ao analisar a estrutura do complexo de Édipo, afirma que o médico se engana ao relacionar a imitação do menino diante o pai com a sexualidade. Para Girard (1990), o psicanalista, ao identificar a inveja do filho ao pai, descobre a mimesis, o desejo imitativo. O desejo estabelece relações triangulares, que neste caso é composto pelo filho como sujeito, o pai como modelo e a mãe, inconscientemente, como objeto almejado.

Há uma semelhança manifesta entre a identificação com o pai e o desejo mimético definido acima: ambos consistem na escolha de um modelo. Esta escolha não é determinada pelas relações familiares; ela pode se

dirigir para qualquer homem que ocupará, junto ao filho, ao alcance de seu olhar, o lugar normalmente reservado ao pai em nossa sociedade: o do modelo. (GIRARD, 1990, p. 208)

Aristóteles (2003) explica que a mimesis está presente nos humanos desde os aprendizados na infância, como uma técnica. Como, para Girard (1990), a relação triangular é constituída a partir de um modelo que reproduz no sujeito a imitação, contrariamente ao que afirma Freud, para o antropólogo, as ações da criança não corresponderiam a manifestações sexuais.

É normal que o pai sirva de modelo para seu filho, mas não é normal que o pai se torne para o filho um modelo de desejo sexual; não é normal que o pai se torne modelo em âmbitos em que a imitação vai suscitar a rivalidade. Em outras palavras, o pai, segundo a norma familiar, é o modelo de aprendizagem e não de desejo. (GIRARD, 2008a, p. 403)

A sexualização relacionada à mimesis é, para Girard (1990), produzida quando Freud descobre a imitação do desejo, mas ainda assim, este insiste em não abdicar de sua teoria edipiana, o que é, para Girard, um erro.

Posto isso, o psicanalista identifica que os desejos reprimidos dos indivíduos originam o recalque que é responsável por manifestar a neurose. A fase edipiana obriga a criança a interiorizar sua vontade por meio da existência do Superego. O problema ao oprimir seu desejo é que ele se manifestará novamente na fase adulta. Como o seu primeiro modelo foi o pai, as características de um segundo ídolo serão semelhantes ao pai.

Diante da afirmação freudiana, Girard (1990) questiona a teoria de Freud, ao afirmar que não é viável que um dos três pontos do triângulo mimético seja reativado unicamente. Ou seja, o sujeito ao se direcionar para um modelo, não pode evitar que, futuramente, também deseje o objeto, mas apenas poderá reprimir novamente o desejo pelas ações do Superego, caso contrário a rivalidade entre ambos é estabelecida.

Compondo o conceito de ambivalência desenvolvido por Freud, Girard (1990) observa que o psicanalista está incluso em um ciclo eterno edipiano, procurando suprir os questionamentos com a significação de ambivalência. Freud (2012) explica que a ambivalência se refere à ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que o filho venera o pai, também o detesta. Nesse contexto, estão presentes a rivalidade, o amor e a proteção do pai. Assim, Girard (1990) afirma que Freud está preso em uma ambivalência criada por ele mesmo: “Teremos, então, uma rivalidade

sem identificação prévia (complexo de Édipo), seguida de uma identificação sem rivalidade (Superego).” (GIRARD, 1990, p. 225).

Logo, Girard (1990) acredita que, mesmo Freud identificando a mimesis presente nos indivíduos, não compreendeu que o modelo não precisa ser necessariamente familiar. Será a partir da primeira relação triangular que o sujeito desenvolverá outras em sua vida adulta, estando apto ou não a reprimir os seus desejos. A teoria edipiana só poderia ser exata se as relações triangulares não estivessem contidas de violência, se o indivíduo já adquirisse a experiência e a assimilasse como uma “obediência criada”.

Por fim, Girard (1990) rebate Freud ao observar que a teoria edipiana não pode ser considerada como uma teoria universal, comprovando sua argumentação nos escritos de Bronislaw Malinowski (1976) sobre os trobriandeses. Girard (1990) afirma que o etnógrafo constata que a comunidade é constituída por regras e incestos, não considerando apenas a consanguinidade. Constata Malinowski que os filhos não eram criados em contato com o pai, porque não pertenciam a mesma linhagem consanguínea, pois os trobriandeses não criavam seus filhos próximos do pai, mas apenas o tio poderia representar uma figura masculina para eles.

No entanto, Girard (1990), ao comentar sobre Freud, elogia-o, ressaltando o quanto foi importante o psicanalista investigar primeiramente as questões totêmicas, insistindo nas considerações realizadas sobre os ritos da comunidade, prestigiando-o como um dos únicos pesquisadores na época a constatar a imposição do sacrifício nas instituições religiosas. Para Girard (1990), Freud esteve muito próximo de desvendar o mecanismo da vítima expiatória, o que teria sido um avanço científico para a sua época. No entanto, o médico não teria se aprofundado nas manifestações da violência e do sacrifício no conjunto social.

Ele percebe que é necessário relacionar o sacrifício com um acontecimento de uma envergadura completamente diversa da sua própria, e a intuição da origem que dele se apossa, por não ser perseguida até o fim, e por ser incapaz de se concluir, faz com que todo o sentido da função se perca. Se o sacrifício é aquilo que é *no rito*, isto se dá porque inicialmente ele foi uma outra coisa, e porque conserva esta outra coisa como modelo. Para conciliar a função e a gênese, é preciso ter em mãos a chave universal que sempre lhe escapa: apenas a vítima expiatória pode satisfazer simultaneamente todas as exigências. (GIRARD, 1990, p. 244)

Do mesmo modo, Girard (1990) afirma que o psicanalista identificou a inocência da vítima sacrificada, ao relatar em sua obra que um indivíduo sacrificado

é atribuído como um herói, que salva a comunidade de sua própria culpa e de uma violência generalizada, realizando alusões sobre o bode de Dionísio. Entretanto, Freud insiste em retornar à paternidade, não conseguindo se desprender e assim não notando a presença do mecanismo do bode expiatório: “O mecanismo da vítima expiatória é o alvo não atingido de toda a obra de Freud, o lugar inacessível mais próximo de sua unidade.” (GIRARD, 1990, p. 263).

Girard (1990) conclui que Freud esteve muito próximo de desvendar o mecanismo, pois em seus escritos é compreensível que a expiação é um fator decisivo para a purificação por meio da religião, identificando que há uma vítima. Em sua obra, Freud discorre brevemente sobre mimese e expiação, porque como ele próprio explica, não estava nos seus planos de investigação se aprofundar em questões que abrangem a violência social: “Embora sejam interessantes, para um exame mais aprofundado, as particularidades e as variantes das cerimônias de expiação e purificação após o assassinato de um inimigo, interrompo aqui a exposição delas, porque não nos oferecem novas perspectivas.” (FREUD, 2012, p. 24).

Em *Totem e Tabu*, no que concerne ao bode expiatório, portanto, o psicanalista limita-se a descrever o sacrifício de um camelo, como citado por Robertson Smith. Freud (2012) explica sobre um ritual sacrificial entre os beduínos do deserto do Sinai, em fins do século IV e compara a figura da vítima expiatória à crucificação de Jesus Cristo:

Na tragédia grega o conteúdo da encenação eram antes de tudo os sofrimentos do bode divino, Dioniso, e o lamento do cortejo de bodes que com ele se identificava; assim, é compreensível que o extinto drama fosse revivido na Idade Média com a Paixão de Cristo. (FREUD, 2012, p. 91)

Assim, será sob a luz do pensamento freudiano acerca dos aborígenes em *Totem e Tabu*, que Girard comenta sobre manifestações humanas em sociedade que são comentadas por Freud: a imitação triangular e o mecanismo do bode expiatório, conceitos que compõem os estudos antropológicos do intelectual francês.

1.2.2 Distúrbios humanos

Além das críticas e das observações realizadas por Girard (1990) em sua obra *A violência e o sagrado*, o intelectual também relatou os distúrbios investigados pelo psicanalista e os interpretou como consequências dos desejos

miméticos que produzem os bodes expiatórios. Isso porque, para Girard (2008a), todos os conjuntos sociais são compostos por triângulos miméticos desenvolvidos entre seus membros que estão constantemente ameaçados. Girard compõe a sua análise ao afirmar que os indivíduos são reprodutores de conflitos desde os tempos da prática da caça para se alimentarem, resultando no hábito violento que aprimoravam constantemente.

Os seres humanos são instigados pelo ciclo da violência e, para praticarem-na livres do sentimento de culpa, os sujeitos desenvolveram mecanismos que selecionam determinados indivíduos para excluírem e perseguirem socialmente. Girard (2008a), ao diferenciar os homens dos animais, constata que a mimese está presente em ambos, mas se distingue na capacidade da fala, da linguagem que permite o diálogo, possibilitando que os seres humanos produzam diversas formas de sociedade. Entretanto, o pensador francês, notando a facilidade humana de se relacionar, afirma que os homens tendem a ser mais violentos que os animais, porque a comunicação facilita o desentendimento. Já os animais confirmam a superioridade de um membro do grupo e assim evitam conflitar com o mais forte, tanto que se rivais de uma mesma espécie entrarem em uma batalha, ambos não permanecem na luta até a morte do inimigo, ao contrário, se um deles se der por vencido, renuncia. Mas o mesmo não ocorre com os homens, pois os indivíduos tendem a produzir disputas visando à morte do inimigo, disseminando em maior quantidade a violência.

É preciso ressaltar que Girard (2008a), ao ler Freud, não aceita os argumentos psicanalíticos do médico, pois compreende que as ações humanas resultam das relações sociais. Será o ciclo triangular que definirá a posição de cada sujeito e justificará suas atitudes.

Freud, com o objetivo de compreender as manifestações conscientes e inconscientes dos sujeitos, observa determinados comportamentos humanos que o direcionam a reconhecer certos distúrbios, como a psicose. Em suas investigações, afirma que a psicose é uma perturbação responsável por reproduzir alucinações devido a recalques atribuídos durante a vida, os quais permanecem no inconsciente (SANTOS; OLIVEIRA, 2012).

Explica que uma pessoa que desenvolve a psicose afasta o Ego, mecanismo de equilíbrio entre as manifestações do Id e do Superego, como já citado. No entanto, um indivíduo em psicose, ao distanciar o Ego, agirá em

decorrência do Id, se perdendo da realidade. Freud (2011) distingue a psicose em duas etapas: a primeira corresponde ao espaçamento do Ego da consciência; e a segunda que é a responsável por reestabelecer a realidade por meio do Id, resultando em alucinações. Dessa forma, Freud (2011) afirma que a psicose expressa uma rebeldia do próprio Id contra o mundo exterior, repudiando o concreto e tentando substituí-lo pelo imaginário do Id.

À vista disso, a psicose é o distúrbio que retrata a dificuldade do sujeito em se relacionar com o mundo externo do seu próprio eu. Há na consciência dois modos de representações: o das coisas e o das palavras. A representação das coisas corresponde ao inconsciente, já a das palavras está acoplada com a simbolização das coisas, permitindo acesso ao consciente. Porém, quando o indivíduo está em um estado de psicose, as representações das palavras se manifestam como coisas no inconsciente em ordem inversa (SANTOS; OLIVEIRA, 2012), definindo-as como uma manifestação dos recalques presentes no Id, procurando afastar o Ego para assumir o controle do consciente do sujeito, gerando alucinações perante a realidade: “Os investimentos nas representações de palavra corresponderiam justamente à tentativa de recuperação ou de cura do objeto perdido através de elementos verbais que resultam na maquinaria delirante.” (SANTOS; OLIVEIRA, 2012, p. 77)

No entanto, a partir da análise realizada por Girard (2008a) considerando como partida as relações sociais e não propriamente o psíquico, o antropólogo afirma que Freud, ao detectar o recalque dos desejos, está em contato com o desejo mimético. O desejo reprimido que Freud considera estar presente no inconsciente, será concebido por Girard (2008a) como o desejo mimético de violência abafado pelas normas e regras impostas na comunidade. Segundo o psicanalista, os pertences do inconsciente, quando não são libertados, resultam na perda de consciência da realidade, direcionando à morte e à loucura, produzindo a psicose. O próprio Girard (2008a, p. 361) reconhece: “É o próprio desejo que vai na direção da loucura e da morte se não existir o mecanismo vitimário para trazê-lo de volta à ‘razão’, ou para engendrar essa razão.”

A psicose é um distúrbio estudado por Freud (2011) nas sociedades complexas, pois, como ele observa, nas comunidades originais as alucinações desenvolvidas por conta da repressão do desejo não são recorrentes, uma vez que elas praticam o mecanismo do sacrifício. Porém, considerando as observações

freudianas, mas discordando delas, Girard (2008a) compreende que a psicose, ao se manifestar expressando seus desejos reprimidos, resulta na “relação de duplos”, possibilitando o comportamento violento, pois, a relação de duplos ocorre quando o sujeito não avista diferença entre si mesmo e o seu modelo, enxergando-o pelo viés da revolta, como um ser igual, indiferente. Dessa forma, o indivíduo não alcançando a diferença entre si próprio com o modelo, produz uma alucinação, entregando-se à fascinação pelo modelo, precisando utilizar de aparatos que retomem ao sujeito a diferença.

[...]; ser louco é deixar-se apoderar completamente pelos modelos do desejo, cumprindo assim a vocação desse desejo, é levar às últimas consequências o que o distingue, aliás de forma muito relativa, da vida animal, é abandonar-se à fascinação pelo modelo enquanto ele nos resiste, enquanto ele nos violenta. (GIRARD, 2008a, p. 362)

É a partir disso que Girard (2008a) acredita ser o desejo mimético o equilíbrio entre a razão e a loucura. A razão está na mimesis da aprendizagem cultural, revelando a estrutura da diferença. A loucura corresponde ao aparato que suprime a violência, a desordem. Tanto a razão quanto a loucura são compostas por estruturas que auxiliam suprimir a necessidade dos sujeitos de exterminar seus recalques. A libertação dos desejos reprimidos resulta no mecanismo do bode expiatório, porque os sujeitos acreditam fielmente em seu inconsciente e, impulsionados por uma distorção da realidade, como a psicose, desenvolvem um ódio que culmina na indiferença promovida pela loucura. Para que os indivíduos retornem à razão, o mecanismo do bode expiatório culpabiliza uma vítima inocente estabelecendo, com isso, a diferença, a fim de que a comunidade não ingresse no terreno da indiferenciação, evitando-se, assim, o desenvolvimento de um conflito generalizado: “É a perda dessa diferença que faz do Outro seu duplo, e dele um louco.” (GIRARD, 2008a, p. 367).

Logo, a psicose, para Girard (2008a), está relacionada com o desejo mimético por ser um distúrbio que ocasiona entre os sujeitos a indiferença, sendo possível restaurar a consciência do coletivo apenas por meio do aparato do sacrifício. O sujeito em psicose tem suas atitudes controladas por seus desejos contidos no Id, que, como em uma guerra generalizada, se manifesta sem consciência das razões que determinaram suas ações. A respeito disso, Girard (2008a, p. 367) afirma que: “A vítima, por sua morte, estabelece a Diferença, retira

os homens que a mataram da estrutura psicótica e, por essa razão, reestrutura sua consciência.”

Como tratamento para transtornos como a psicose, Freud realizava o método hipnótico. A hipnose tem semelhanças com a imitação, porque geralmente acontece em rituais com danças, repetindo músicas e gestos que, influenciados psicologicamente, imitam perfeitamente os ditos possuídos, como um modelo em uma relação triangular do desejo mimético. Na submissão de pessoas ao estado de hipnose, Girard, em diálogo com Jean-Michel Oughourlian (2008a), afirma que deve-se em primeiro lugar constatar que o indivíduo nunca está em tratamento por conta de uma crise psicótica, mas sim, por uma crise de neurose. Os sujeitos que manifestavam a neurose eram entendidos pela comunidade, diversas vezes, como possuídos ao serem submetidos a um transe hipnótico.

Consequentemente, por meio de histórias reais de hipnose, Girard (2008a) considerará que a hipnose é manifestada através do desejo mimético, composto com um mediador entre o sujeito e o objeto que seria justamente o indivíduo neurótico (possuído), induzindo a todos à sua volta, compartilhando o mesmo objeto: o sono. O sujeito, nesse processo, estaria em experimento com o objeto de desejo de seu modelo: “De fato, na indução hipnótica, o que o senhor chama de mediador, ou modelo, está ali, na frente do sujeito. E ele lhe indica diretamente o que quer dele, o que deseja vê-lo fazer; ele lhe apresenta seu desejo diretamente, com firmeza e sem ambiguidade.” (OUGHOURLIAN *in* GIRARD 2008a, p. 370).

O método da hipnose é responsável por reproduzir a fixação do objeto de seu mediador, procurando imitar, possibilitando um único indivíduo a conduzir todo um conjunto social à manifestação das mesmas emoções, comportando-se, todo o grupo, do mesmo modo. Logo, é possível observar a utilização da hipnose em cultos sagrados religiosos, nos quais os fiéis, em idolatria ao seu representante, costumam responder ao mediador: “Todas as técnicas hipnóticas nada mais fazem que reproduzir, tão fielmente quanto possível, as condições de fixação do sujeito sobre o modelo, condições que irão permitir ao desejo do sujeito modelar-se a partir do desejo do Outro.” (GIRARD, 2008a, p. 373).

Para Girard, a hipnose implica a reciprocidade da violência e, por isso, revela o duplo monstruoso. Como já explicado, o duplo monstruoso corresponderá

à indução de um coletivo de pessoas por meio de um representante superior a uma rivalidade única transmitida para o todo, a um bode expiatório.

Sob a ótica girardiana a hipnose é um método conduzido por uma relação triangular do desejo. Dessa forma, o intelectual francês, investigando a fundo as pesquisas de Freud, se depara com outros distúrbios além da psicose e do método hipnótico, como o masoquismo e o sadismo.

Explica Freud (2016) que o masoquismo e o sadismo possuem significados contrários, inversos. O masoquismo refere-se ao prazer que um sujeito adquire ao ser degenerado por seu parceiro. Já o sadismo corresponde ao prazer em observar o sofrimento do companheiro. Freud constata que o masoquismo nasce do sadismo, pois há uma regressão do objeto em vista para o Ego, produzindo recalque e culpa: “A transformação do sadismo em masoquismo se dá através da influência do sentimento de culpa que participa do ato de recalque.” (MURIBECA, 2009, p. 123).

Segundo o pensamento freudiano, o masoquismo, ao derivar do sadismo, corresponderia a um sentimento narcísico ao gostar do prazer provocado com o sofrimento que lhe é imposto. Tanto o sadismo quanto o masoquismo estão completamente conectados com a sexualidade. Freud (2016, p. 52-53) afirma que ambos mantêm o sustento um no outro: “Frequentemente é possível notar que o masoquismo não é senão um prosseguimento do sadismo, voltado contra a própria pessoa, que toma inicialmente o lugar do objeto sexual.”

Dessa forma, Freud em seus estudos relata o masoquismo em três tipos: o erógeno, o feminino e o moral. O masoquismo erógeno é o originário, ocorrendo um encontro da libido com a pulsão de morte, que se cria nas fases da infância se conectando ao erotismo. Diferente do masoquismo moral e feminino, uma vez que cada um tem uma determinada causa. O masoquismo feminino ocorre em uma relação entre duas pessoas, na qual um dos parceiros propõe-se a sofrer humilhações e depreciações. E o masoquismo moral é condizente a uma relação não direta, como se observa no feminino, mas como uma submissão de um sujeito ao seu parceiro por obediência (FORTES, 2007).

No entanto, para Girard (2008a), o psicanalista não teria notado uma relação propriamente mimética de caráter coletivo, desviando para a sexualidade. O que realmente há para o antropólogo é uma admiração intensa do sujeito por seu modelo que ultrapassa os limites desenvolvendo a idolatria, mas que, ao mesmo

tempo, gera o sentimento de incapacidade perante o seu modelo em imitá-lo para conquistar o mesmo objeto: “Ele decide portanto que só valem a pena ser desejados os objetos que não se deixam possuir; apenas merecem guiar-nos na escolha de nossos desejos os rivais que se mostram imbatíveis, os inimigos irreduzíveis.” (GIRARD, 2008, p. 378).

O objetivo de Girard (2008a) sobre a ótica freudiana é demonstrar que o masoquismo é apenas mais uma relação triangular, mas que, ao reproduzir o desejo de obter o mesmo objeto de seu modelo, glorifica-o demasiadamente, a ponto de se considerar inferior, não obtendo capacidade para alcançá-lo, optando pelo sofrimento:

O desejo aspira a prazeres inauditos e a triunfos retumbantes. É por isso que ele não espera encontrá-lo em experiências ordinárias e nas relações que se deixam controlar. É nas vilanias que o fazem sofrer, nos desprezos com que será cumulado que ele lerá cada vez mais os sinais da superioridade absoluta do modelo, a marca de uma autossuficiência bem-aventurada necessariamente impenetrável à sua própria insuficiência. (GIRARD, 2008a, p. 378)

Girard desenvolve uma crítica, pronunciando que não seriam possíveis evoluções de desejo e estratégias, porque, como é observado nas relações masoquistas, um desejo tem seu início em uma relação triangular, mas que o próprio sujeito deturpa o caminho por não confiar em si mesmo e não persistir na conquista do objeto, sentindo prazer ao notar o seu próprio sofrimento: “O que o sujeito dito masoquista quer reproduzir é a relação de inferioridade, de desprezo e de perseguição que ele acredita manter ou que mantém realmente com o seu modelo mimético.” (GIRARD, 2008a, p. 381).

Para Girard (2008a), o masoquista precisa observar o seu próprio sofrimento para que ele possa considerar o outro que lhe sujeita como o perseguidor. Esse autor explica que, após os modelos se tornarem obstáculos dentro das relações triangulares, são os obstáculos que ocupam a posição de modelos. O seu objeto será a violência que o modelo lhe impõe, apreendendo a força do rival contra si mesmo.

Devemos repetir: de tanto experimentar a decepção causada pelo rival e da posse do objeto que ninguém pode disputar com ele, o sujeito passa a querer o obstáculo mais impenetrável, e busca naquele que mais o faz fracassar um traço do ser que pode tirá-lo de seu fracasso. (GIRARD, 2008a, p. 383)

O sadismo está no mesmo plano que o masoquismo, porém como modelo perseguidor. O sujeito não imita o desejo do modelo, mas imita o próprio

modelo, a fim de se opor violentamente a tudo que possa ser visado pelo modelo como objeto. O indivíduo em posição masoquista ou sadista, demonstra que ambos estão à procura de se tornarem mimeticamente a divindade, de compreender a superioridade de seu rival através de seu objeto de desejo. Então, afirma Girard (2008a), que quanto maior o valor do objeto, maior será para o sujeito a superioridade de seu inimigo.

Se ambos estiverem em contato, ao mesmo tempo em que o masoquista estiver procurando compreender a superioridade de seu rival através do obstáculo ao desejo, o sadista também estará em busca de entender a superioridade de seu rival ao lhe impor a violência a tudo que possa ser desejado como objeto. Nesse caso, ambos estão correspondendo à mimesis em conjunto, ou seja, ao denominado sadomasoquismo.

Analisando as relações masoquistas e sadistas, Freud também desenvolve pesquisas acerca das relações homossexuais e bissexuais, assunto debatido e inaceitável em sua época para a sociedade. Diferente do que muitos afirmavam, Freud constata que a homossexualidade não é uma doença, e sim uma predisposição libidinal que orienta o indivíduo sexualmente. A homossexualidade é interpretada pelo psicanalista sob a estrutura do Complexo de Édipo, entretanto, após a fase da latência. Como explica, a sexualidade do ser humano ocorre na fase genital, um período em que a criança é obrigada a escolher o seu objeto sexual de desejo. A relação desenvolvida no Complexo de Édipo, no caso da homossexualidade, é invertida, pois ao invés de a criança se identificar com seu responsável do mesmo sexo e direcionar seu desejo para o sexo oposto, acontece o contrário. O filho adquire uma intensa admiração pelo sexo oposto e obtém como objeto de desejo, no caso, o responsável do mesmo sexo: “A conclusão que podemos extrair é que tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade são destinos pulsionais ligados a resoluções edipianas.” (CECCARELLI, 2008, p. 75).

Logo, o médico surpreende a comunidade afirmando que os indivíduos têm pulsões sexuais que não estão diretamente conectadas a objetos fixos, órgãos sexuais, como os animais. A sexualidade está ligada propriamente com o prazer, independente do gênero (CECCARELLI, 2008). Assim, a palavra “normalidade” perderá o seu sentido social, demonstrando que as relações homoafetivas são comuns.

Girard (2008a), ao compreender a investigação de Freud, não concordará com suas pesquisas, explicando que a homossexualidade não se desenvolve por conta do Complexo de Édipo, mas seria composta por desejos miméticos triangulares que resultam na indiferenciação. Isto porque a relação triangular entre o pai, a mãe e o filho, apenas constitui a primeira rivalidade da vida do sujeito (filho), o qual desenvolve, durante seu percurso, outras relações que não se conectam com os pais.

A manifestação da homossexualidade, segundo Girard (2008a), pode ser observada de duas formas: a primeira, nos rituais de determinadas culturas, obtendo abertura apenas nos ritos. E a segunda, na rivalidade aguda, como em narrações literárias em que há dois homens e uma mulher ou vice-versa. Girard (2008a) explica que, devido à intensidade das relações triangulares em competição com objeto disputado, o sujeito e o modelo, que pertencem ao mesmo gênero, direcionados ao objeto, podem manipular intencionalmente um ao outro e manifestar a homossexualidade - diferentemente dos animais que não desenvolvem o mimetismo a ponto de gerar uma rivalidade extrema, direcionando-os à homossexualidade.

Para Girard (2008a), a homossexualidade é o desejo de ser o outro, resultando no apagamento das diferenças. Afirma, a respeito das produções de Freud, sobre o assunto, que o psicanalista é obrigado “a ignorar a evidente simetria de certos comportamentos homossexuais nos dois sexos, e a multiplicar as diferenças instintuais, as pulsões heterossexuais e homossexuais específicas, [...]” (GIRARD, 2008a, p. 387), não visualizando a confusão e o apagamentos das diferenças.

É na composição da relação triangular que é possível notar como a homossexualidade é resultado da heterossexualidade, pois aquela ocorre em razão da rivalidade, da competição e da vontade de ser o outro. Para Girard (2008a), no estágio da rivalidade, há a indiferenciação entre o sujeito, o modelo e o objeto, tornando-os indiferentes - fundamento das homossexualidades masculina e feminina e dos erotismos homossexual e heterossexual. Sobre isso, ele escreve: “Não é apenas a falsa diferença entre as homossexualidades masculina e feminina que é eliminada, mas a falsa diferença entre o erotismo homossexual e o erotismo heterossexual” (GIRARD, 2008a, p. 387).

O argumento utilizado por Girard (2008a) consiste em observar que há uma intensificação na admiração do sujeito por seu modelo, direcionando-o para o objeto, que produz uma obsessão no indivíduo não apenas para conquistar o objeto, mas também para ferir o rival, possibilitando a homossexualidade: “Uma vez mais, em suma, é num contexto de rivalidade aguda que aparece a homossexualidade.” (GIRARD, 2008a, p. 386)

Em contraposição, o psicanalista, ao investigar os distúrbios humanos como os ciúmes mórbidos, o masoquismo e a ternura excessiva pelo inimigo, apreende por meio de seu pensamento estrutural sexual que os sentimentos criados pelos indivíduos são consequências da homossexualidade latente que é responsável por recalcar os desejos a objetos sexuais, que, com o passar dos anos, transformam-se em perversões. É a partir disso que Girard (2008a) acredita que, se o médico considerasse os três distúrbios como problemas humanos semelhantes, descobriria que todos são derivados de um mesmo movimento: a mimese.

[...]; ele acredita estar dizendo três coisas um pouco diferentes, e é essa falsa diferença que é preciso criticar aqui, como sempre; é ela que torna manifesta a incapacidade de Freud de atingir o verdadeiro fundamento da história, o único princípio que pode fazer tudo funcionar, o princípio mimético, é claro. (GIRARD, 2008a, p. 389)

Girard (2008a) esclarece que todas as relações triangulares não são propriamente homossexuais, mas sim um desenvolvimento mimético, dependendo do quão intenso é a admiração do sujeito por seu modelo. Como exemplo, Girard (2008a) narra uma passagem de sua própria obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009b), citando Dostoiévski, para demonstrar a relação mimética entre dois personagens – Troussotski e Veltchaninov - e a indiferenciação, como resultado da excessiva rivalidade que faz com que o primeiro deseje ser o segundo.

Girard (2008a) utiliza-se da história sobre a ligação de duas personagens: Pavel Pavlovitch Troussotski e Veltchaninov e relata que Troussotski está à procura dos amantes de sua falecida esposa. O primeiro homem que descobriu havia falecido e assim acompanha, em solidariedade, seu funeral. O segundo é Veltchaninov, com quem o viúvo origina uma amizade. A relação entre ambos permite observar que Troussotski ocupa a posição de sujeito e Veltchaninov seria o seu modelo e o objeto a ser conquistado está direcionado para a esposa falecida.

A relação entre os dois homens se estreita até o momento em que os dois se beijam na boca. O objetivo de Troussotski é derrotar seu modelo, mas produz um sentimento homossexual em relação a ele, devido ao aumento da rivalidade do sujeito para com o seu obstáculo. Em busca de superar Veltchaninov, o viúvo tem como plano casar-se novamente e convida o colega para ajudá-lo a comprar um presente para a noiva e, logo após, acompanhá-lo na visita que fará à moça. O objetivo de Troussotski é mostrar seu potencial ao rival e constrangê-lo. Após a insistência de Troussotski, o amigo aceita sua proposta, mas nada acontece como o planejado, pois, ao invés de atacar sentimentalmente seu rival demonstrando suas conquistas, quem realmente encanta os familiares da noiva e até mesmo a própria não é seu futuro companheiro, mas sim Veltchaninov, avivando a inferioridade de Troussotski ao não alcançar seu modelo: “Com efeito, a sexualidade é subordinada à rivalidade. E quanto mais o sujeito acredita estar lutando por ele mesmo, na rivalidade mimética, mais ele está se sujeitando ao outro.” (GIRARD, 2008a, p. 393).

Então, demonstrando o exemplo literário, Girard constata a mimesis antes da sexualidade, pois é através do sentimento de rivalidade do sujeito que ele submete o seu obstáculo à homossexualidade e o torna indiferente. Assim, mesmo que realmente exista a sexualidade inserida nas relações, é preciso observar que primeiramente há um triângulo mimético que conduz à união entre os indivíduos, possibilitando a sexualidade: “O erro de Freud consiste em tomar como motor e fundamento do processo um apetite sexual que a obsessão do rival, por mais forte que seja, nem sempre consegue deslocar.” (GIRARD, 2008a, p. 395).

Em consequência das análises sobre relações homossexuais, o psicanalista se depara com a bissexualidade e a investiga. Como em todos os distúrbios, Freud sempre inicia seus estudos procurando compreender a infância do sujeito, pois acredita que o Complexo de Édipo é responsável pelas escolhas sexuais. O médico explica que as relações sexuais são definidas em consequência da ligação entre a criança e seus responsáveis. Será no triângulo familiar que o indivíduo determina quem irá admirar e imitar, o pai ou a mãe, produzindo entre os exemplos uma ambivalência. Para Freud, é na inconstância da ambivalência que a pessoa desenvolverá a bissexualidade (DELOUYA, 2003).

No entanto, sob o olhar girardiano, o problema de Freud é a sua insistência em recusar-se a renunciar à sua teoria no momento em que encontra a

mimese, deixando, com isso, de compreender toda a dimensão da indiferenciação, assoalho do bode expiatório. Segundo Girard, é necessário diferenciar os indivíduos para manter-se a ordem.

Ele não consegue obter isso; ninguém o consegue fora da *mimésis* e de seu pivô, o mecanismo da vítima expiatória. Falar de bissexualidade é dissolver no indiferenciado o que ao contrário deveria ser ressaltado: as consequências indiferenciadoras da rivalidade, é afogar uma vez mais o peixe da rivalidade mimética. (GIRARD, 2008a, p. 416)

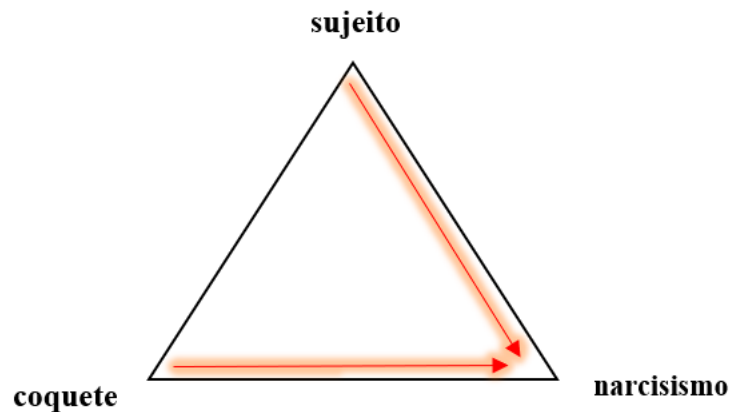
A bissexualidade, diante da perspectiva girardiana, traz para a comunidade a indiferenciação que constitui a terceira fase do *double bind* em razões de rivalidade. A indiferença composta na bissexualidade está na escolha entre os dois sexos, aumentando a possibilidade de conflitos rivais, não obtendo, segundo Girard, uma diferença primordial, que, como se torna ausente, submete o próprio bissexual a bode expiatório, pois sua sexualidade é responsável por ameaçar a integridade da ordem.

Contudo, um dos distúrbios que podem ser ocasionados em diferentes pessoas independentemente de sua opção sexual é o narcisismo, definido por Freud como o indivíduo que deseja a si próprio, direcionando sua libido para o seu próprio eu, permanecendo em um ciclo (FALCÃO, 2014). Girard (2008a), ao entrar em contato com a teoria freudiana sobre o narcisismo, constata que o psicanalista define dois tipos de desejos: o objetual e o narcísico. O desejo objetual corresponde à figura masculina que em uma supervalorização do objeto sexual produz um empobrecimento do seu próprio eu libidinal. Já o objeto narcísico é o oposto, o feminino, que tende a supervalorizar objetos externos, mas que alimenta a libido desejando a si mesmo.

Entretanto, para Girard (2008a) o psicanalista, ao escrever sobre os dois tipos de objeto, é alvo de sua própria armadilha. Freud acredita no “eterno feminino” e está convencido de que a coquete satisfaz a sua libido através de sua própria autossuficiência, pois explica que seu o narcisismo nasce do desejo de sujeitos externos que a determinam como objeto almejado. Dessa forma, Girard (2008a) demonstra que há dois pontos de vista: o da coquete e do homem que a observa. A coquete não é autossuficiente como aparenta aos olhares de quem a admira. Ela não é narcisista, como afirmava Freud. Na realidade, a coquete submete seus admiradores a um jogo de sedução, com o objetivo de ser prestigiada e assim alcançar o seu objeto, que no caso é o seu próprio narcisismo. Sob o viés de Girard

(2008), em uma relação triangular – conforme demonstrado na Figura 4 estaria composta: a coquete representando a extremidade esquerda do triângulo, ocupando o lugar de “sujeito”; o seu modelo é o desejo do homem por ela ao observá-la e o seu objeto é o narcisismo, que está na extremidade direita. Tanto a coquete quanto o seu admirador têm como objetivo conquistar a autossuficiência, o narcisismo. A coquete deseja ser venerada pelo seu público, pois o seu objeto só será alcançado se ela adquirir a fascinação dos indivíduos externos: “Trata-se, portanto, de fingir o narcisismo mais formidável, trata-se para cada um propor aos outros o desejo que ele experimenta por si mesmo, para obrigar esses outros a imitar esse desejo tão apetecível.” (GIRARD, 2008a, p. 422).

Figura 4 – Triângulo mimético I

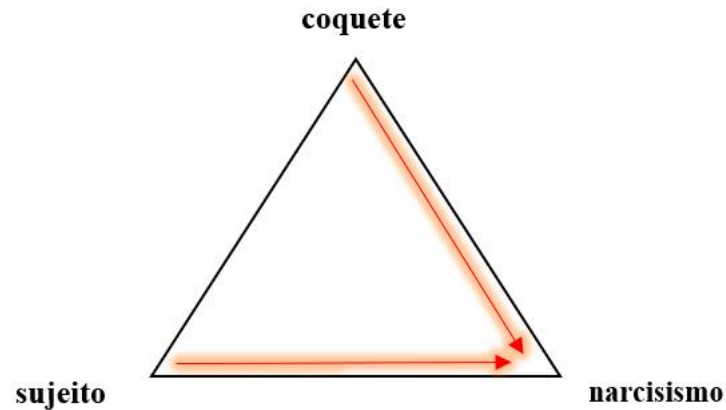


Fonte: Elaboração própria

A coquete tem como objetivo atrair os olhares para si e assim se autoconvencer de sua beleza. Os homens que estão observando a sua imagem também são desprovidos de narcisismo e, ao contemplarem a coquete, acreditam em sua autossuficiência, enxergando-a como uma mulher narcísica. Mas o que, realmente, acontece entre a coquete e seu admirador é um jogo de sedução, que, ao constituir uma relação triangular a partir do entendimento dos admiradores, determina o homem na posição de “sujeito”. Desse modo, a sua referência de modelo seria a coquete e seu objeto passa a ser o narcisismo que ele pensa estar presente na coquete: “Em suma, assim como o admirador cai na armadilha da coqueteria imita o desejo que ele acredita realmente narcísico, a chama da

coqueteria, para produzir brilho, tem a necessidade do combustível que lhe fornecem os desejos do Outro.” (GIRARD, 2008a, p. 421).

Figura 5 – Triângulo mimético II



Fonte: Elaboração própria

A intenção de Girard é demonstrar que o narcisismo da coquete só pode ser realmente alcançado dentro de uma relação triangular. Diante disso, afirma que o narcisismo e o objeto de desejo são recíprocos, visto que o narcisismo é o objeto de desejo da coquete, mas não é o objeto original de desejo do homem que a admira. A mulher tem a necessidade de ser o objeto de fascinação do homem para conquistar o seu próprio desejo objetal, que é ao mesmo tempo, diferente e semelhante ao desejo do homem, que em um primeiro momento está direcionado à coquete, mas que, ao observar o falso narcisismo demonstrado por ela, se sentirá inferiorizado, precisando, como desejo profundo, também ser autossuficiente.

A definição do narcisismo e a definição de desejo objetal estão implicadas de modo recíproco: o narcisismo é o que o desejo objetal realmente deseja, e o desejo objetal é o que o narcisismo não deseja, e que pelo fato mesmo de não ser desejado sente-se prodigiosamente “empobrecido”, em relação ao riquíssimo narcisismo. (GIRARD, 2008a, P. 426)

Diante da falta de narcisismo que há em ambos, o intelectual francês observa o movimento das indiferenças. Girard (2008a) explica que a coquete se difere do homem por conta da sua autossuficiência, pois a mulher, ao conquistar a admiração dos homens, se convence de seu narcisismo. Caso o homem perceba a dependência da autoestima da coquete na sua contemplação por ele, o mesmo pode desmitificar o esquema narcísico feminino. O homem, ao não desejar intencionalmente a coquete e demonstrar a ela que não está encantado com sua

beleza, direciona a coquete a reconhecer a sua falsa autossuficiência e a sua dependência à fascinação de sujeitos exteriores. Nessa situação, se a coquete compreendesse o jogo a que submete os homens para conquistar o seu desejo, reconheceria a sua baixa autoestima ao precisar de outros para gostar de si mesma. Dessa forma, é no momento em que ambos reconhecem a estratégia que utilizam para se auto enganar, que é possível notar a indiferenciação entre a coquete e o homem. E se a coquete tiver a intenção de transmitir aos seus semelhantes a indiferença, ocorre para Girard (2008a, p. 429) uma desmitificação: “O outro está mistificado, e é preciso desmitificá-lo.”.

A partir disso, Girard (2008a) constata a indiferenciação, pois a homossexualidade apresenta a conexão de duas pessoas do mesmo sexo, a bissexualidade corresponde à atração por ambos os sexos, e o narcisismo revela que o sujeito e a coquete são iguais por não se sentirem autossuficientes. Os indivíduos que compõe a tríade dos três distúrbios comentados, são postos socialmente como bodes expiatórios. Isso porque, ao produzirem indiferenciação, tornam-se ameaças para o estabelecimento da ordem do conjunto social.

Girard (2008a), ao estudar os distúrbios analisados por Freud, observa que os fatores sexuais presentes estão dotados de violência que contribui para o mecanismo do bode expiatório. A homossexualidade, a bissexualidade e o narcisismo são, pois, produtores de bodes expiatórios, alimentando o ritual do sacrifício nas comunidades originais. Porém, a manifestação desses distúrbios, geralmente estão presentes em maior evidência nas sociedades complexas, contribuindo para o aparato da vingança, constituindo grupos numerosos de vítimas, com diversas classificações diferentes: “A ardente certeza de ter que desmitificar os ingênuos, confundir os traidores, massacrar os infiéis, em suma, perseguir vítimas, cimenta a união dos fiéis em torno do grande guru da desmistificação universal.” (GIRARD, 2008a, p. 396)

O objetivo de Girard, ao realizar um levantamento dos escritos de Freud, é demonstrar que o médico esteve em contato com o desejo mimético e com o mecanismo do bode expiatório, mas não procurou desenvolvê-lo. Para Girard, o psicanalista, ao estar concentrado em compreender a mente humana, não se atenta à violência mimética. Freud se concentrou em desenvolver, a partir de suas observações familiares, o Complexo de Édipo, utilizando-o como uma estrutura para explicar os diversos distúrbios humanos, concentrando-se na relação

triangular pai, mãe e filho, excluindo as diversas possibilidades de sociabilidade que os indivíduos concebem ao estarem em contato com um conjunto de pessoas.

O incômodo de Girard ao ler Freud é ocasionado justamente pelo fato de o médico ter descoberto e logo após ignorado os mecanismos que explicam a violência humana, porque estava concentrando em entender a mente humana como única, usufruindo de sua teoria edipiana para diagnosticar e explicar os problemas ocasionados nos indivíduos.

O intelectual francês concentra suas pesquisas no ser humano em sociedade, processo em que é necessário compreender o pensamento freudiano, para apreender como funciona a mente humana e as relações triangulares que nascem de desejos estruturantes. O objetivo de Girard é demonstrar que Freud ignora o sagrado e não observa a violência nas relações triangulares que se manifestam como distúrbios humanos, correspondendo a todos os distúrbios como manifestações do mecanismo do bode expiatório nas sociedades. Girard insiste em comprovar que as relações são estabelecidas pela mimese e que será ela a responsável pelos mecanismos de violência. Considera que grupos em distúrbio são bodes expiatórios em massa, assim designados pelos princípios da vingança. A leitura de Girard sobre Freud compõe o caminho percorrido pelo antropólogo na compreensão do estigma da indiferenciação e do desejo mimético, componentes do mecanismo do bode expiatório.

Outro interlocutor fundamental de Girard, para a construção de sua teoria sacrificial é o antropólogo Claude Lévi-Strauss. Tal como o desejo na perspectiva freudiana constitui-se, enquanto contraponto, fundamental para a teoria sobre a indiferenciação/diferenciação desenvolvida por Girard, o estruturalismo e o debate acerca do mito, a partir de Lévi-Strauss, configurar-se-ão como contrapontos seminais para a compreensão da origem da violência e de sua relação com o sagrado.

2.2 Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss é um dos nomes constantemente citados nas obras de René Girard. O intelectual francês dialoga com os conhecimentos e utiliza-se deles para desenvolver seus trabalhos acerca da violência mimética. Girard não

possui formação na área, mas traz consigo saberes antropológicos que estão fortemente presentes em seus escritos.

Em seu livro *A violência e o sagrado* (1990), há um capítulo direcionado especificamente a Lévi-Strauss, denominado *Lévi-Strauss, o estruturalismo e as regras de casamento*, no qual Girard elogia e também critica os pensamentos do antropólogo. O conteúdo do capítulo é composto por importantes ressalvas que contribuem para a compreensão do mecanismo do bode expiatório. Também em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008a), o autor descreve características míticas observadas por Lévi-Strauss, que aborda manifestações de violência coletiva contra um único indivíduo, interferindo nos elementos que estruturam um conjunto social.

Lévi-Strauss nasceu no ano de 1908, na cidade de Bruxelas, na Bélgica, no seio de uma família com hábitos artísticos, como pinturas de telas e manejos de violinos, que o influenciaram desde sua infância. Quando adulto, Lévi-Strauss instigado por Arthur Wanters, esteve em contato com o composto teórico de Karl Marx, iniciando sua carreira política. O intelectual foi eleito secretário-geral da Federação dos Estudantes Socialistas, e logo após conquistou o mesmo cargo, mas agora ao lado do deputado socialista Georges Monnet (DOSSE, 1993).

Depois de dedicar anos de sua vida à política, Lévi-Strauss desperta sua curiosidade para a área da antropologia. No ano de 1934, o diretor Célestin Bouglé da Escola Normal Superior (Paris) sugere que Lévi-Strauss submeta-se à candidatura como professor de sociologia na Universidade de São Paulo (USP), pois desconfiava que havia um grande número de índios nos subúrbios de São Paulo e que poderiam ser estudados por ele (DOSSE, 1993).

Trabalhando em suas pesquisas, o antropólogo planeja organizar uma exposição na cidade de Paris com o material que somou nos dois anos em que esteve em terras brasileiras. No entanto, sua apresentação não foi permitida, porque, ao retornar para a França, de imediato precisou se retirar por causa da ocupação alemã que ocorria na época. Devido aos acontecimentos, Lévi-Strauss é convidado a integrar a New School for Social Research de Nova York. Ao aceitar a proposta o antropólogo modifica o seu nome inserindo "Claude" (DOSSE, 1993).

Em contato com o linguista Jakobson, o intelectual desenvolve o mais promissor de seus trabalhos, redigindo sua tese em 1943, intitulada *As estruturas*

*elementares do parentesco*⁷. Sua obra sobre o estruturalismo é bem-sucedida e Lévi-Strauss assume a posição de professor pesquisador no Centre National de la Reserche Scientifique e, adiante, ocupa o cargo de subdiretor do Museu do Homem (DOSSE, 1993).

Lévi-Strauss demonstra, através de seus escritos, que obteve contato com o positivismo de Auguste Comte, reforçando a sua existência teórica positiva a ser ampliada por seu precursor Émile Durkheim. O sociólogo afirma que, ao elaborar sua teoria, privilegiava historiadores, desconfiando das informações colhidas pelos etnólogos. Em divergência a Durkheim, Lévi-Strauss anuncia que, para compreender uma determinada cultura, é necessário privilegiar, primeiramente, os pesquisadores que estão em campo de investigação, ou seja, os etnólogos, pois são eles que renunciam de seus próprios princípios para apreender os de outros grupos, uma vez que há diversas culturas e percepções de mundo (DOSSE, 1993).

Ao aprofundar-se nos relatos das experiências etnológicas de principiantes com o foco de apreender sobre as relações de parentesco, Lévi-Strauss constata que, para Brown Malinowski, a ordem biológica está sobre “a incompatibilidade dos sentimentos parentais e das relações amorosas.” (DOSSE, 1993, p. 36) e que Radcliffe-Brown emprega os conceitos de estruturas sociais em propósito aos estudos dos sistemas de parentescos australianos, procurando “classificar de maneira sistemática, especificar cada sistema e, depois, oferecer generalizações válidas para o conjunto das sociedades humanas: [...]” (DOSSE, 1993, p. 36).

Contraopondo ambos os pesquisadores, Lévi-Strauss é persuadido a investigar a ênfase na natureza inconsciente dos fenômenos naturais e a colocação das leis da linguagem no centro da inteligibilidade da estrutura inconsciente, por Lowie, Kroeber e Boas, com destaque para o último, que contribuiu para sua formação como antropólogo. (DOSSE, 1993).

2.2.1 Natureza e Cultura

O destaque nas produções de Lévi-Strauss em sua época estava conectado com seu estudo sobre as estruturas das relações humanas. Para

⁷ *Les Structures élémentaires de la paranté.*

compreender como os sujeitos alcançaram a civilização, o antropólogo focalizou o conceito de natureza e cultura, confirmando a oposição:

Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42)

Lévi-Strauss, ao investigar os conceitos, declara que natureza e cultura se diferenciam devido a um elemento: a ausência de regra. A diferença entre os homens e os animais é evidenciada pelas regras. Os animais independentemente dos fatores biológicos constituem relações sexuais, porque a condição natural não está disposta de regras ou normas, apenas sucede de modo simples. Diferentemente dos animais, os seres humanos reconhecem a consanguinidade e prescrevem limites, estipulando regras: “Esta ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural.” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 46).

Não há demarcações no estado de natureza, os animais se agrupam de acordo com seus instintos e reconhecem a superioridade de seus semelhantes diante da competição por uma determinada fêmea, que, ao se intensificar, gera a renúncia de um dos pretendentes, evitando ou renunciando a conflitos. Nas comunidades humanas, é preciso demarcar as relações e o antropólogo constata esta necessidade devido ao incesto, que admite proibições sociais: “A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido – conforme tentaremos demonstrar – é a própria cultura.” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 50).

Dessa forma, Lévi-Strauss (2003, p. 64) observa como um dos principais fatores na construção das estruturas de parentesco se refere ao incesto: “O caráter primitivo e irreduzível do elemento do parentesco, tal como o definimos, resulta realmente, de modo imediato, da existência universal da proibição do incesto.” A proibição do incesto em consonância com os elementos atribuídos por cada sociedade será responsável por suas determinações no conjunto das estruturas de parentesco, não existindo um padrão mundial de incesto.

O incesto, segundo Lévi-Strauss, está presente em todas as sociedades, pois diante dos fatores biológicos não existe diferença entre natureza e cultura, mas apenas nos saberes sociais estabelecidos, como escreve Girard ao ler o

antropólogo: “Caso se trate do *fato* biológico da reprodução humana, não existe, repetimos, diferença entre cultura e natureza; se, pelo contrário, trata-se do *saber*, há certamente uma diferença, e ela funciona em detrimento da natureza.” (GIRARD, 1990, p. 271).

Referente às estruturas de parentesco, o antropólogo nota que há três tipos de relações familiares existentes que devem ser consideradas: a consanguinidade, a aliança e a filiação. A consanguinidade corresponde às relações entre um irmão e uma irmã; a aliança, está para o esposo e a esposa e, por fim, a filiação, entre pai com o filho.

As três lógicas familiares estabelecidas são constatadas pelo antropólogo nos escritos de Radcliffe-Brown sobre “famílias elementares”, considerando os fatores biológicos e os vínculos sociais para atribuir a relação entre tios e sobrinhos, denominando de avunculado. O antropólogo então atenta-se à consanguinidade que sempre será reconhecida pelos membros do conjunto, independente da cultura, assinalando as associações de aliança e filiação.

Apenas os sistemas de parentesco podem garantir a identificação dos dados biológicos, e não há sistema, por mais rígido e artificial que seja, que não seja capaz de garanti-lo, pois a base comum de todos os sistemas, consiste, como afirmou Lévi-Strauss, em uma rigorosa distinção entre a aliança e a consanguinidade. (GIRARD, 1990, p. 272).

O antropólogo considera os fatores biológicos ao observar que há, em qualquer cultura, quatro termos principais: irmão, irmã, pai e filho que podem conter conotações positivas ou negativas, dependendo do caráter conferido em cada comunidade. Para Lévi-Strauss (2003, p. 64) “esta estrutura é a estrutura de parentesco mais simples que se pode conceber e que pode existir. É, para sermos exatos, o *elemento do parentesco*.”

À vista disso, Lévi-Strauss (1982) declara que a passagem do estado de natureza para a cultura é determinada pelas regras. Para o antropólogo, a etnologia estrutural deve ser composta na regra positiva, pois se a regra e a interdição são faces opostas de um mesmo objeto, a regra será essencial.

Todavia, o intelectual francês René Girard (1990), ao se deparar com as afirmações de Lévi-Strauss, argumenta o contrário, afirmando que são as interdições que antecedem as regras. Girard (1990) rebate o antropólogo dizendo que, ao considerar a regra como um elemento primordial, ele estaria eliminando a

nossa própria sociedade, pelo fato de sermos desprovidos de regras positivas. Aceitar a regra seria submeter nós mesmos aos níveis de exclusão.

Os indivíduos sob a ênfase estrutural da regra permitem a reprodução da diferença, que deriva dos elementos do sagrado. Para que a indiferenciação não ocorra, Girard (1990) observa que se deve instituir como elemento primordial a interdição. Isso porque, ao enfatizar a regra, é possível observar que o estruturalismo e o sagrado são diferentes, uma vez que o sagrado nasce no desaparecimento do estruturalismo. O sagrado pode reinar onde a estrutura não funciona, como comprovam os manejos das sociedades complexas, que estão postas à seletividade desenfreada de bodes expiatórios.

A prova de que a interdição é a primeira é que também é a última, subsistindo até o momento mais crítico da crise, quando o próprio sistema já desapareceu. Até agora a interdição nunca saiu da sombra. Ela permanece em um retiro sacrificial que protege as diferenças essenciais e que se prolonga até nossos dias na fanfarronice da transgressão. (GIRARD, 1990, p. 290)

Explica Girard (1990) que o sagrado domina o estruturalismo, porque não há indiferenciação na estrutura para Lévi-Strauss. O antropólogo não consegue reconhecer os monstros míticos como semelhantes, apenas como membros exteriores, não sendo possível compreender a violência que é instituída. O mito está nas ilusões, e o estruturalismo não alcança as fantasias, pois seu alvo é a diferença e os mitos são responsáveis por perturbar a diferença. O estruturalismo possui limites que o fazem acreditar no desaparecimento do sagrado como algo natural: “[...], prisioneiro do sincrônico, incapaz de descobrir a mudança como violência e terror da violência.” (GIRARD, 1990, P. 296).

Girard (1990) constata que é necessário ultrapassar os limites do estruturalismo para compreender significações duvidosas, como os irmãos gêmeos, as doenças e outras formas de contágio mimético. Lévi-Strauss não reconhece que: “[...] gêmeos são ‘realmente’ indiferenciados e, portanto, podem servir como metáforas da indiferenciação para a indiferenciação cultural geral.” (GIRARD, 2011a, p. 162).

Confirmando suas afirmações sobre a teoria do antropólogo, Girard (1990) descreve um mito que contém a diferença e a indiferença.

Um príncipe se apaixona por sua prima. A garota com caráter cruel pede para que ele prove o seu amor desfigurando o seu próprio rosto. Como pedido, o jovem corta sua face de ambos os lados, direito e esquerdo. A prima zomba de sua

atitude e o despreza. Desesperado com a situação, o príncipe foge desejando morrer, mas encontra em seu caminho o Chefe Pestilência, Senhor das disformidades, acompanhado de uma população de cortesões doentes ou mutilados que apelam desesperadamente ao príncipe. O jovem nega os pedidos de apelos dos cortesões e, por este motivo, o Chefe o presenteia com uma beleza superior à sua anterior.

Dono de uma beleza extraordinária, o príncipe retorna à comunidade. Ao notar a beleza do jovem, sua prima que o ignorou, afirma estar apaixonada por ele. O jovem então pede o mesmo a ela, que corte sua face para provar seu amor. A garota corta os dois lados e o jovem imita a atitude anterior da prima e a despreza. Desesperada para recuperar a beleza perdida, a menina corre até o Chefe Pestilência, mas, ao contrário de seu primo, ela cede ao chamado dos cortesões e tem seu fim semelhante a eles.

Diante do mito, explica Girard (1990) que a violência é recíproca, pois o jovem aplica à prima o mesmo que ela tinha feito para ele. A crise sacrificial está nos cortesãos que tornam semelhantes quem responde a seus apelos. Ambos são postos à frente com a indiferenciação, mas apenas a menina é absorvida, pois eles têm a opção de escolher entre as duas formas de realidade. A restauração da ordem acontece após o sacrifício do príncipe por sua prima e ao retornar mais belo do que antes.

Em um mesmo mito, há a diferenciação e a indiferenciação. Nele, as personagens míticas infringem as regras, demonstrando a violência fundadora e contrapondo a tese de Lévi-Strauss: “Combinação instável de indiferenciação e de diferença, o mito apresenta-se necessariamente como infração à regra que ele instaura, instauração da regra que ele infringe.” (GIRARD, 1990, p. 302).

2.2.2 Pensamento simbólico x Pensamento científico

Em consequência da diferenciação de natureza e cultura, Lévi-Strauss atenta para duas formas de pensamento: o selvagem e o científico. O pensamento selvagem corresponde aos conjuntos sociais originais, com indivíduos que não estão sob os moldes ocidentais. Na obra *O pensamento selvagem* (1989), o antropólogo descreve que estes tipos de sociedades não classificam ou nomeiam uma espécie de planta ou animal porque possuem utilidades, mas atribuem nomeações a eles, porque reconhecem a relação dos humanos com os outros

seres vivos: “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 24).

Para Lévi-Strauss, os pensamentos selvagem e científico não são excludentes, pelo fato de usufruírem dos mesmos recursos cognitivos, a diferença entre ambos está no nível de suas propriedades, uma vez que o selvagem está direcionado às propriedades sensíveis e o científico, ao abstrato. O mais próximo que as sociedades ocidentais são capazes de alcançar do pensamento selvagem são suas aproximações com a música e a arte, que as direcionam aos pensamentos de coisas objetivas.

Como diversos pensadores de sua época, Girard (1990) acredita que Lévi-Strauss ignorou o fenômeno da violência nos seus estudos sobre o parentesco. Isso porque Girard (1990) afirma que o pensamento simbólico é fruto da violência, do mecanismo do bode expiatório, não se opondo ao científico, mas correspondendo ao mesmo. O pensamento simbólico é composto por mitos que determinam o incesto, os interditos, as regras e as estruturas de parentesco.

Girard (1990) explica que o antropólogo está preso na lógica das verdades ocidentais, interpretando os mitos como fantasias que não correspondem à realidade. Para o francês, a humanidade acredita em uma herança cultural incerta e pretende desmistificá-la, mas verifica-se que são os próprios seres humanos vítimas de uma interpretação deturpada. O argumento de Girard (1990) propõe que considerar os mitos apenas como histórias imaginadas, seria ignorar fatos sobre o passado devido a um “fetichismo da *ciência*” (1990, p. 281). “Desta forma, a humanidade torna-se vítima de uma mistificação colossal, cujo mecanismo somos os primeiros a desmontar.” (GIRARD, 1990, p. 281).

Segundo Girard (1990, p. 282), para reconhecer a verdade é necessário realizar um “corte epistemológico”. A repugnância em reconhecer que o passado coexiste com o arbitrário, resultou na negação religiosa e até mesmo filosófica dos fatos. Girard (1990) acredita que é por este motivo que Lévi-Strauss em sua teoria afirma que todo sistema de parentesco, independentemente da cultura, considera os fatores biológicos. Para Girard (1990), o antropólogo produz a etnologia estrutural como um percurso para o pensamento simbólico, possibilitando a união entre natureza e cultura.

A intenção de Girard (1990) é demonstrar a origem do pensamento simbólico, afirmando que Lévi-Strauss se recusou a compreendê-la. Os mitos, os ritos e as estruturas de parentesco são os primeiros resultados do pensamento simbólico, uma vez que ele se constitui na arbitragem, em presença do arbitrário e do verdadeiro, realizando o assassinato coletivo contra o bode expiatório, responsável por pacificar a sociedade.

Quem diz a origem do pensamento simbólico diz igualmente a origem da linguagem, o verdadeiro *fort / da*, de onde surge toda a nomenclatura, a formidável alternância da violência e da paz. Se o mecanismo da vítima expiatória suscita a linguagem, impondo-se a si próprio como primeiro objeto, pode-se imaginar que a linguagem diga inicialmente a conjunção do pior e do melhor, a epifania divina, o rito que a comemora e o mito que a rememora. Por muito tempo, a linguagem permanece impregnada de sagrado, e não é sem razão que ela parece ser reservada ao sagrado e concedida por ele. (GIRARD, 1990, p. 284-285)

Dessa forma, Girard (1990) demonstra que as significações culturais são estabelecidas por meio do arbitrário e que o pensamento simbólico não se diferencia do pensamento científico, porque será através dos mitos e dos ritos que os homens não se autodestroem. São os mecanismos de exclusão e discriminação que determinarão o pensamento religioso, a violência, para o homem, assume seu plano principal como proteção e segurança.

Girard (1990) observa que Lévi-Strauss não identifica o nascimento do pensamento simbólico pela violência, por estar convencido de que os mitos são apenas representações fictícias da gênese cultural, diferente da percepção girardiana de que: “Esses modos de execução ritual não foram inventados do nada; foram claramente copiados a partir de um modelo que varia muito nos detalhes, mas que é sempre estruturado do mesmo modo [...]” (GIRARD, 2008a, p. 132).

O argumento de Girard (1990) para afirmar que o pensamento simbólico e o pensamento científico não se diferem é que ambos fracassam na identificação da vítima expiatória. A seletividade que a coletividade perpetua está direcionada a um indivíduo com características expostas na diferença, desconhecendo a relação que assumem com a vítima. A comunidade não procura compreender a verdadeira história da vítima, ela está inserida em um ciclo vicioso de perseguição que a impede de reconhecer a mentira na qual está inserida.

Girard (1990) constata que é necessário o autoengano do conjunto social, já que a vítima expiatória é a única que pode restaurar a ordem. A comunidade depende da morte da vítima. Caso a diferença fosse reabsorvida, a

reprodução da violência não existiria. Porém, o ciclo da violência ocorre tão rapidamente que não há tempo para que os indivíduos compreendam o seu movimento.

2.2.3 Mito

A existência dos mitos antecede às artes e às ciências e responde aos questionamentos humanos acerca da origem da vida, correspondendo, com o passar dos tempos, a explicações das estruturas de cada cultura. Lévi-Strauss investiga a lógica dos mitos e acredita que os mitos e os ritos são apenas explicações e reflexões adaptados para as descobertas.

Os mitos, explica o antropólogo (2003), durante toda sua existência nunca foram considerados objetos para serem estudados a fundo pelos pesquisadores, porque eram presumidos como expressões de sentimentos ou fenômenos sobrenaturais. Alguns até mesmo os consideravam como histórias banais, de uma filosofia de passatempo grosseira, como defende Lévi-Strauss (2003, p. 238): “De qualquer modo que se encarem os mitos, parecem-se reduzir todos a um passatempo gratuito, ou a uma forma grosseira de especulação filosófica.”

Contrário aos significados que eram atribuídos aos mitos, Lévi-Strauss concentrou-se em apreender a importância das narrações para os sujeitos que baseavam a vida social nos mitos. Em contato com o conhecimento linguístico, Lévi-Strauss (2003) observa que, assim como outras histórias, os mitos estão intrínsecos à linguagem, pois, quando os mitos são contados por indivíduos que o conhecem, independentemente se o ouvinte entende sobre a cultura ou não, ele reconhecerá como um mito.

Para comprovar seus argumentos, Lévi-Strauss (2003) coleta diversos exemplos míticos que apresentam a mesma estrutura, como o mito Zuni, narrado por tribos vizinhas Pueblos denominadas de Cushing, Parsons e Stevenson. As três comunidades apresentam diferentes fatos sobre o mesmo mito, relatando a guerra dos ancestrais contra uma população mítica intitulada de Kyanakwe.

O mito é sobre a mediação entre a vida e a morte. Os Pueblos concebem a vida através do meio vegetal, como um instrumento lógico, com o intuito de operar uma mediação entre a vida e a morte. A agricultura é a fonte de alimento à vida e a caça, à morte, representando a guerra. Para os Cushing, a agricultura só é

possível se a morte estiver integrada a vida. Já os Parsons integravam a vida à caça, mas passam a considerar como vida a agricultura. E os Stevenson, a ordem oposta, direcionando a vida à caça ao invés da agricultura.

Nas descrições dos mitos, há diversas variações significativas. A primeira é a aliança ou a hostilidade dos deuses. A segunda está para a outorga da vitória final a um dos campos. E a terceira constitui o destaque para a função simbólica atribuída aos Kyanakwe. A fibra vegetal é superior à corda de tendões e a aliança dos deuses é preferível à hostilidade.

Com isso, o mito dos Cushing apresenta dupla desvantagem, pelo fato de seus deuses serem hostis e possuírem corda de tendões. A tribo Stevenson é duplo avantajado, porque seus deuses são propícios e a sua corda é de fibra. E os Parsons se encontram em condições intermediárias, já que correspondem ao positivo e ao negativo, pois os seus deuses são propícios, mas a sua corda é de tendões.

A intenção de Lévi-Strauss (2003) é demonstrar que as tribos possuem um mesmo mito que corresponde a características diferentes, não modificando a estrutura interior. Os mitos para o antropólogo (2003) são construídos para compor significados, e a manutenção das mesmas estruturas certifica os seus argumentos de que o estruturalismo está em todos os conjuntos sociais. Os mitos, para Lévi-Strauss (1989), são pertencentes ao pensamento simbólico que corresponde à bricolagem intelectual, responsável por manipular signos, definindo a eles outro significado. Na bricolagem, não se altera a imagem, mas apenas a sua função. O antropólogo (1989) constata que atribuir significados inversos aos objetos que já adquirem função própria está no pensamento simbólico. Os signos que compõem os objetos procedem dos espíritos humanos que o colocam como modelo da natureza. Para compreender o pensamento mítico, é necessário renunciar ao pensamento naturalista, para que seja possível considerar as fantasias contadas nos mitos.

No entanto, Girard (1990) contra-argumenta Lévi-Strauss, dizendo que os mitos não são apenas representações culturais, mas são as primeiras manifestações de violência entre os membros da comunidade, o que determinará o mecanismo do bode expiatório e o incesto, representados nos rituais: “É a partir de uma *arbitragem* fundamental que deve ser concebida a presença simultânea do *arbitrário* e do *verdadeiro* nos sistemas simbólicos.” (GIRARD, 1990, p. 284). Os

mitos para Girard (1990) estão no pensamento simbólico e seus significados comportam o arbitrário, que institui a diferença. É apenas na diferença que se atribuem culpados, mesmo que falsamente, porque só dessa forma é que se obtém eficácia, impregnando o sagrado, uma vez que os sujeitos não são capazes de reconhecer o arbitrário das significações.

Os mecanismos de discriminação, de exclusão e de conjunção que se enraízam no processo fundador exercem-se inicialmente sobre ele, e produzem o pensamento religioso; mas eles não são reservados ao religioso; são os mecanismos de qualquer pensamento. (GIRARD, 1990, p. 285) ⁸

Logo, para Girard (1990), o que realmente está na passagem da natureza para a cultura são os mitos. Girard (1990) afirma que o antropólogo estruturalista se engana ao acreditar que tal passagem está no incesto, porque não reconhece que antes dele há os mitos: “São os mitos que marcam esta passagem, de um acontecimento monstruoso, de uma catástrofe gigante e quimérica nos quais não devemos nos deter.” (GIRARD, 1990, p. 283). Para Girard (1990), não atribuir os mitos como histórias reais que aconteceram no passado da comunidade é negar o princípio: “É preciso confessar que existe aqui uma dificuldade real para nossos hábitos de pensamento. A ideia de que o pensamento verdadeiro e o pensamento dito mítico não diferem essencialmente um do outro, parece escandalosa.” (GIRARD, 1990, p. 282).

Girard (1990) explica que é possível observar o mito como passagem da natureza para a cultura, porque sempre há um objeto que define a marca do interdito, pois é a interdição a responsável por considerar o que deve ser proibido socialmente, constituindo a estrutura, as trocas matrimoniais e a economia, entre outros. Dessa forma, constata-se que a comunidade é dependente da vítima expiatória para libertar a violência canalizada e que sempre há um objeto simbólico responsável pelos conflitos. Os mitos contados por Lévi-Strauss, mas descritos por Girard (2008a), demonstram como o linchamento fundador e estas duas características passaram despercebidas pelo antropólogo.

⁸ A relação entre o mecanismo de discriminação do bode expiatório com o pensamento religioso será trabalhada em uma subseção do terceiro capítulo.

Para Girard (2008a) os mitos indígenas de Ojibwa e Tikopia⁹, relatam o movimento de indiferenciação para diferenciação¹⁰, permitindo a compreensão do esquema do bode expiatório. O primeiro mito, de Ojibwa, é sobre a morte de um membro da comunidade, devido ao olhar descoberto da futura vítima. E o segundo descreve o roubo no grupo social por uma criatura exterior. Em comum, o antropólogo observa, segundo Girard (2008a), que as duas histórias estão sob a lógica da exclusão e eliminação - além de ambos demonstrarem como o totemismo é um sistema empobrecido. E, por fim, a diferença entre os indivíduos postas pela distância para não se confundirem.

Lévi-Strauss, escreve Girard (2008a), percebe que os mitos apresentam uma conduta negativa e outra positiva. A conduta negativa está vigente no mito Ojibwa quando o deus retira a venda de seus olhos e assassina um dos sujeitos presentes, e a conduta positiva está na eliminação da vítima, quando expulsam o deus e o impendem de degolar outros sujeitos. O mesmo pode ser observado no mito Tikopia, representando o roubo dos alimentos à conduta negativa e a perseguição coletiva a Tikarau como conduta positiva.

Afirma Girard (2008a) que o antropólogo reconhece a presença da violência nos mitos, mas não compreende a sua importância para comunidade. Segundo Girard (2008a), a resposta plausível seria que as histórias míticas são escritas nas perspectivas dos perseguidores, modificando a percepção da leitura.

O terceiro mito que comprova as diferenças adotadas por Lévi-Strauss é da tribo de Yahunas, sobre o menino Milomaki¹¹, também descrito no capítulo anterior. O mito narra a história do menino que compunha uma bela canção, mas que, após a ouvirem, aqueles que se alimentavam de peixes, morriam envenenados. A conduta negativa é associada à contaminação pelos peixes e a conduta positiva, na perseguição coletiva ao menino e na sua eliminação, queimando-o na fogueira. Para Girard (2008a), a morte da vítima conduz ao reestabelecimento da ordem social: “A nosso ver, a qualificação negativa não passa de uma *acusação* da qual a vítima é alvo. Como ninguém coloca em dúvida sua

⁹ Capítulo 1, subseção 1.4 – página 50.

¹⁰ Sobre isso, aliás, o próprio Lévi-Strauss afirmou: “Notemos em primeiro lugar que Lévi-Strauss está de acordo conosco, ou melhor, nós estamos de acordo com ele, pois se trata de uma descoberta que lhe pertence, por reconhecer no mito um movimento que da ‘indiferenciação’ à diferenciação.” (GIRARD, 2008a, p. 133).

¹¹ Capítulo 1, subseção 1.4, página 52.

verdade, como a comunidade inteira adota essa acusação, vê-se aí um motivo legítimo e urgente para se matar a vítima.” (GIRARD, 2008a, p. 138).

A segunda constatação de Girard (2008a) sobre as explicações do antropólogo diante dos mitos é a eliminação da vítima para gerar a diferença na comunidade. Lévi-Strauss considera que, além da morte de um membro, os dramas fabulosos dos mitos produziram o diferente também, além de acreditar que a passagem da indiferença para a diferença só é possível se o culpado pertencer ao grupo, caso contrário, não há efeitos.

Para Girard (2008a), a percepção do antropólogo é inaceitável, questionando-o pelo fato de os mitos apresentados em sua obra terem como vítima sempre o estrangeiro. Lévi-Strauss não percebe o movimento, porque sua leitura sobre os mitos em estado de indiferenciação seria “um atravancamento excessivo de certo campo” (GIRARD, 2008a, p. 135). Para o antropólogo belga, é necessário afastar, diferenciar os detalhes, para que seja possível a eliminação de um dos fragmentos. Girard afirma, contudo, que o estruturalismo tem a necessidade de espaçar as diferenças, o que impede Lévi-Strauss de apreender as continuidades, uma vez que o mito esteja representando a indiferenciação.

Não é difícil mostrar que essa interpretação é insustentável. Se o drama reduz-se a um procedimento para liberar o campo mítico, é preciso que os fragmentos eliminados façam parte desse campo desde o princípio. Se por acaso eles não fizessem parte dele, se eles fossem corpos estranhos tardiamente introduzidos nesse campo, sua eliminação não forneceria nenhum suplemento de espaço com relação à situação inicial. (GIRARD, 2008a, p. 135-136)

E continua,

Ora, é isso que a meu ver temos nos dois mitos, já que o fragmento eliminado, nos dois casos, é a divindade, e nem no texto ojibwa, nem no texto tikopia essa divindade faz parte do campo original, sendo apresentada como *visitante*. O esquema topológico de Lévi-Strauss desaba. (GIRARD, 2008a, p. 136)

A lógica de Lévi-Strauss não enfatiza a violência das sociedades, porque, para ele, os mitos são histórias poéticas filosóficas, não as considerando no plano da realidade. Entretanto, Girard interpreta os mitos como descrições passadas que fundaram o linchamento, rememorado pelos sujeitos nos rituais do grupo. O erro de Lévi-Strauss, para Girard (2011a), é acreditar que o linchamento mítico é uma metáfora e, por esse motivo, ele afirma não entender o sentido do

sacrifício. Preso à perspectiva linguística, o antropólogo não observa a passagem da indiferenciação para a diferenciação por meio dos mitos e dos ritos.

A terceira constatação de Girard (2008a) mediante os escritos de Lévi-Strauss condiz com o fato de o antropólogo atribuir a deficiência física presente nos heróis míticos como “o autor do empobrecimento”. Explica Girard (2008a) que, como nos mitos não há minorias raciais ou qualquer outra diferença marcante que possa determinar os indivíduos a bodes expiatórios, os mitos trazem defeitos e exageros físicos. Para o antropólogo, as falhas físicas são negativas, mas Girard explica porque é o contrário. O herói deficiente físico, segundo Girard (2008a), possui uma força maior, visto que, antes de ser herói é também vítima social. O erro de Lévi-Strauss está na ilusão ao tratamento da vítima como empobrecimento, contribuindo para ser mais uma forma de transfigurar para o linchamento. Girard (2008a) afirma que o antropólogo, ao estar no ciclo do estruturalismo, acredita que a diferença é universal, está sempre presente e que a identidade não existe uma vez que a linguagem não é capaz de expressá-la. Dessa forma, o antropólogo para Girard não sabe como enfrentar as continuidades, como o processo da indiferenciação para a diferenciação.

2.3 René Girard em contexto com Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss

René Girard, ao desenvolver sua teoria acerca do mecanismo do bode expiatório, esteve em contato com diversos pensadores de diferentes áreas do conhecimento. Em suas obras, há um vasto conjunto de nomes citados. Para compreender os seus escritos, é preciso identificar os principais pesquisadores com quem está dialogando. Após realizar a leitura dos três principais livros selecionados para compor o trabalho e ao considerar o parecer de comentadores sobre suas produções, a presente pesquisa aborda a influência do psicanalista Sigmund Freud e do antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Sigmund Freud, ao publicar *Totem e tabu* (2012), enfrentou contestações e críticas a respeito de seu manuscrito, como as observações de Girard, que dedicou um capítulo inteiro em *A violência e o sagrado* (1990) para comentar sobre a polêmica obra do médico. O intelectual francês (2000) explica em

uma entrevista que concedeu a Maria Stella Barberi¹², a descoberta fundamental que o psicanalista descreve ao observar os aparatos sociais de uma comunidade.

Girard, na busca de compreender as relações humanas em conjunto, expõe que Freud detectou a manifestação da violência em sociedade ao se deparar com a etnologia do assassinato coletivo. Diferente de outros pensadores relevantes na época, Girard (2000) destaca que o psicanalista foi o primeiro a notar o conflito mimético entre os indivíduos que resulta em perseguições coletivas a um único sujeito submetido ao sacrifício.

No entanto, o intelectual francês (2000) afirma que a sua pesquisa não possui relação direta com os escritos de Freud. Para Girard (2000), o psicanalista desvendou a violência social, mas ressalta que a sua teoria sobre o assassinato coletivo não está conectada diretamente com a teoria freudiana. Isso porque Girard não compartilha com a lógica sobre o instinto sexual acoplado com a relação materna e paterna nos indivíduos. Da mesma forma, ressalta (2000) que a história narrada na obra de Freud sobre o assassinato do pai, cometido entre irmãos que invejavam o seu poder social e o seu direito de obter várias mulheres, não corresponde à sua teoria acerca do mecanismo do bode expiatório.

Girard (2000) explica que a origem de seu pensamento sobre a perseguição coletiva e a vítima expiatória está no mito da Paixão, na crucificação de Jesus Cristo. Girard (1990) considera como ponto de partida a descoberta realizada por Freud, mas acredita que o psicanalista falhou ao correlacionar o assassinato coletivo com a sua teoria do Complexo de Édipo.

Para Girard (2000), a mimeses é responsável por cancelar a tese do psicanalista sobre o Complexo de Édipo como um dos fatores que, para Freud, antecede o assassinato coletivo. Reforçando sua crítica ao pensamento freudiano, Girard (2008a) dedica-se por demonstrar como Freud se engana ao interpretar os distúrbios humanos os quais, para além de expressarem uma problemática nuclearizada na sexualidade, constituem-se, na realidade, como relações triangulares de desejo e indiferenciação de duplos.

Em sua entrevista a Barberi, Girard (2000) demonstra a sua inquietação ao ser compreendido por diversos de seus leitores como um discípulo de Freud. O francês (2000) explica que é necessário ressaltar a brilhante descoberta do

¹² BARBERI, Maria Stella. René Girard. Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec. Paris, 2000. Disponível em: <[entrevista Girard sobre L-S.pdf](#)>. Acesso em: 10 dez. 2021.

psicanalista sobre o assassinato coletivo, mas que em seus escritos ele realiza completamente o oposto, afirmando ser sua obra praticamente um manual de como evitar a armadilha de um ciclo sem fim a que submete os pesquisadores em contato com *Totem e tabu*.

Por sua vez, o comentador Gabriel de Andrade (2012) observa que os comentários produzidos por Girard que consistem em negar a teoria freudiana, aproxima o francês de reproduzir a mesma generalização de Freud. Girard, ao sobrepor a lógica que desenvolveu em seus escritos como crítica a investigações de Freud, abrange a sua teoria a diversas situações humanas, determinando seu pensamento como um único viés para compreender as relações sociais.

Não obstante, uma de minhas críticas a Girard é similar à crítica de Karl Popper fazia à psicanálise e a toda forma de pseudociência: pretende explicar demasiado. É muito fácil ver que confirmações da teoria de Girard em todas as partes, da mesma forma em que Freud confirmava sua teoria em todos os assuntos da vida cotidiana. (ANDRADE, 2012, p. 28)

Entretanto, mesmo Girard realizando críticas à obra de Freud, o francês (2000) acredita que um dos principais motivos pela antipatia de Lévi-Strauss ao seu trabalho está conectado não somente pelos comentários que descreve em suas obras acerca do antropólogo, mas também por considerá-lo um admirador do pensamento freudiano.

Lévi-Strauss deixa transparecer o incômodo com os escritos de Girard sobre a teoria estruturalista. Para Girard (1990, p. 290), o estruturalismo surgiu em um momento oportuno da época, que garantiu o seu prestígio científico:

O momento do estruturalismo é aquele em que os sistemas desabam por toda parte. É necessário que o saber aplaine o terreno antes que a interdição, tal como a rocha que aflora sob a areia, apareça o descoberto, antes que ela novamente se imponha e desta vez naquilo que tem de essencial.

A principal crítica de Girard (2011a) diante a teoria de Lévi-Strauss está direcionada ao antropólogo constatar uma antropologia apenas sob o viés das diferenças sociais, não reconhecendo a passagem para a indiferenciação que reproduz a violência. Em uma entrevista que Girard concedeu a Pierpaolo Antonello e João Cezar Castro Rocha, resultando no livro intitulado de *Evolução e conversão: diálogos sobre a origem da estrutura* (2011a), os entrevistadores o questionam acerca de seus escritos sobre Lévi-Strauss, principalmente a respeito de suas críticas. Girard (2011a) primeiramente ressalta que admira o trabalho do antropólogo, mas afirma que ao desconsiderar a prática do ritual do sacrifício das

comunidades como imitação de acontecimentos passados narrados através dos mitos, Lévi-Strauss não compreende a prática do sacrifício, escrevendo que: “Temos de nos resignar com o fato de que os mitos não nos dizem nada instrutivo a respeito da ordem do mundo, da natureza da realidade ou da origem e destino da humanidade.” (*apud* GIRARD, 2011a, p. 162)¹³.

Em decorrência dos comentários realizados por Girard em suas obras acerca do pensamento estruturalista, o francês (2011a) acredita que diversos escritos de Lévi-Strauss contêm passagens diretas a ele, como:

O simples exercício (...) mostra que, longe de negar ou ignorar a violência, como frequentemente sou acusado de fazer, eu a situo na origem da vida social e a fundamento sobre bases mais profundas do que aqueles que, pelo sacrifício ou assassinato de um bode expiatório, fariam a sociedade surgir de costumes que pressupõem sua existência. (*apud* GIRARD, 2011a, p. 162)¹⁴

Para Lévi-Strauss, Girard não deve ser considerado antropólogo, porque não realizou trabalhos etnográficos. Entretanto, o próprio Girard (2011a) concorda com a afirmação de Lévi-Strauss, ressaltando que não possui formação antropológica, mas que foi nos escritos de Lévi-Strauss que apreendeu o seu conhecimento em antropologia. Na entrevista que concedeu a João Cezar Castro, afirma: “Não sou antropólogo de campo. Vejo-me como um intérprete que combina explicações antropológicas, arqueológicas e etnológicas para construir uma teoria geral da cultura e de suas origens.” (GIRARD, 2011a, p. 165).

Quando, em entrevista a Barberi foi questionado sobre seus escritos acerca da teoria de Lévi-Strauss, Girard (2000) explicou que não julga as escolhas do antropólogo, constatando que suas análises são importantes para o desenvolvimento de sua própria teoria sobre o mecanismo do bode expiatório, uma vez que realiza uma leitura antropológica dos mitos. Acredita que Lévi-Strauss nunca obteve contato com suas obras, muito provavelmente por conhecer a sua leitura a *Totem e Tabu*. Como diversos pensadores, para Girard (2000) o antropólogo compreende sua teoria como correspondente ao livro de Freud, quando, na verdade, é completamente o inverso.

Assim, ao ter conhecimento de que sua teoria estaria relacionada ao pensamento freudiano justamente nesta obra, para Girard (2000), o antropólogo

¹³ Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man*. Introduction to a Science of Mythology. Trad. John e Doreen Weightman. Londres, Jonathan Cape, 1981, p. 639.

¹⁴ “Apologue des Amibes” [In: Jean-Luc Jamard, Emmamuek Terray e Margarita Xanthakou (orgs), *Em Substances*. Textes pour Françoise Héritir. Paris, Fayard, 2000].

pensa que ele está preso no ciclo vicioso. Explica o francês (2000) que, na sua concepção, Lévi-Strauss condena o seu trabalho por conta das expressões “bode expiatório” e “linchamento fundador”, ao considerá-los sobre o significado popular, que na realidade não corresponde às definições propostas por Girard.

Mas Lévi-Strauss não vê dessa forma. Ele não acredita, eu acho, que alguém possa ter uma opinião diferente sobre Totem e Tabu. Já que falo bem deste livro, estou contaminado por ele aos olhos dele. Não só ele, mas outros críticos insistem em ver em mim um discípulo incondicional da antropologia freudiana. (tradução nossa) ¹⁵(GIRARD *in* BARBERI, 2000, p. 55)

Contudo, a intenção de Girard é demonstrar que como o antropólogo não trabalha a violência em sua tese sobre o estruturalismo, passando despercebido os mitos como relatos de perseguição que antecedem as regras de parentesco. Lévi-Strauss (1982) determina que o parentesco é anterior ao incesto e que o incesto é atribuído conforme as estruturas de parentesco e suas considerações aos fatores biológicos. O incesto, para o antropólogo, determina a regra, como passagem do estado de natureza para a cultura.

A contraposição de Girard (1990) à ordem estabelecida pelo antropólogo seria de que os mitos estão no início, determinando o incesto, que antecede as estruturas de parentesco e que por fim, obtém a regra reforçando a interdição.

Logo, é necessário compreender a contribuição de ambos os pensadores para o desenvolvimento da teoria girardiana. Os relatos de Freud sobre o assassinato coletivo e os desejos miméticos são o ponto de partida para Girard se aprofundar sobre a violência presente nos conjuntos sociais, identificando o mecanismo do bode expiatório. E Lévi-Strauss, que ensinou todo conhecimento antropológico para Girard, possibilitando realizar a leitura de mitos gregos, bíblicos e indígenas sob o viés da antropologia. O estruturalismo contribui para Girard visualizar a diferenciação como leitura única e indiferenciação não reconhecida por estar sempre na sombra da comunidade.

¹⁵ Mais Lévi-Strauss ne voit pas les choses ainsi. Il ne conçoit pas, je pense, qu'on puisse avoir une opinion nuancée sur Totem et tabu. Puisque j'edis du bien de ce livre, je suis contaminateur par lui à ses yeux. Non seulement lui mais d'autres critiques s'acharnent à voir en moi un disciple incondicional de l'anthropologie freudienne (GIRARD *in* BARBERI, 2000, p. 55).

Capítulo 3: O bode expiatório nos aparatos da vingança

1.3 Sociedades complexas ¹⁶

René Girard, em suas pesquisas sobre a mimeses e a violência social, considerou dois tipos de agrupamentos humanos: as comunidades originais e as sociedades complexas. Ambas estão inseridas nos moldes do mecanismo do bode expiatório conectado com o sagrado, entretanto, apresentam métodos diferentes para conter os impulsos humanos.

As comunidades originais, como já foi descrito anteriormente, selecionam como bodes expiatórios indivíduos com características em evidência, como os irmãos gêmeos e os deficientes físicos. Em decorrência do fenômeno religioso, há cerimônias que realizam um ritual, rememorando o mito cultural, e submetendo uma vítima ao sacrifício. Será através da morte da vítima que os membros da comunidade libertarão a violência contida, evitando um conflito maior. O sujeito, após ser sacrificado, é admirado e glorificado pelo conjunto social, uma vez que foi o ritual do sacrifício que externalizou o desejo de violência canalizado.

Diferentemente, as sociedades complexas não executam o sacrifício de um bode expiatório, mas utilizam da punição para controlar as manifestações de seus membros. Justificam o método punitivo, primeiramente, porque há uma maior quantidade de indivíduos postos como bodes expiatórios, instituindo diversos estereótipos, como a cor da pele, o gênero e a sexualidade, a pobreza, entre outros. Então, como não é permitida a execução da vítima em rituais de sacrifício, os sujeitos selecionados a bodes expiatórios, quando acusados de infrações que afetam a ordem, são encarcerados em instituições de controle. A violência social contida, geralmente, é transfigurada em aparatos vingativos, com ênfase na máquina judiciária, mas que também pode se manifestar por outras formas de violência, como intolerâncias religiosas e linchamentos sociais.

A vingança, assim como o sacrifício, está presente socialmente devido à reciprocidade transmitida mimeticamente, que resulta no movimento do *duplo monstruoso*, justificando a multiplicidade de características consideradas como

¹⁶ Este capítulo apresenta, em pontos específicos, fragmentos reformulados de textos produzidos no contexto e no curso desta pesquisa, dentre os quais comunicações submetidas à publicação em Anais dos Congressos da SOTER e ANPTECRE (2021).

inapropriadas e a excessiva quantidade de bodes expiatórios: “A vingança em cadeia aparece como o paroxismo e a perfeição da *mimésis*. Ela reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino. Ela os transforma em *duplos*.” (GIRARD, 2008a, p. 33).

O *duplo monstruoso* é resultado da reciprocidade, transmitindo a rivalidade e o sentimento de ódio da sociedade a indivíduos que estão estipulados como vítimas. Como analisado no primeiro capítulo, Girard (2008a) acredita que Jesus Cristo veio ao mundo para revelar o mecanismo do bode expiatório e denunciar a reciprocidade mimética e, assim, demonstrar aos seres humanos a possibilidade de viverem em conjunto sem exercerem a violência. Girard (2011a) descreve o episódio de Getsêmani, no qual relata um grupo de homens que se dirigiam em direção a Jesus para prendê-lo. No mesmo instante, Pedro pega sua espada e ataca um servo, cortando a sua orelha. Depressa, Jesus fala a Pedro: “Guarda tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão.” (BÍBLIA, Mateus, 26, 52). Para Girard (2011a), Jesus avisa seu discípulo sobre a influência da reciprocidade que conduz os indivíduos à violência.

Logo, Girard (2008a, p. 228) explica que Jesus, ao desvendar o mecanismo do bode expiatório, propõe a todos a renúncia da reciprocidade mimética: “Eis o texto, a meu ver fundamental, que nos apresenta Deus como estrangeiro a qualquer vingança, desejoso, em consequência, de ver os homens renunciarem à vingança.”. No entanto, os indivíduos optam por não renunciar a mimeses, permanecendo no sistema que desencadeia a violência em um ciclo interminável para compor a ordem.

Nas sociedades complexas, a vingança pode se manifestar de diferentes maneiras, e parte dos exemplos atribuídos por Girard são as guerras mundiais. Para Girard (2011a), a disputa política e econômica entre os países ocasionou rivalidades miméticas que resultaram na Primeira e Segunda Guerra Mundial. Contudo, foi após o segundo conflito, palco para as diversas atrocidades humanas, como o extermínio em massa de judeus na Alemanha nazista e os testes em humanos como cobaias de elementos químicos, que surgiram os Direitos Humanos, instituídos pelo consenso entre diversos países. Sob o viés de Girard, é resultado da denúncia pronunciada por Jesus Cristo: “Essa atitude extraordinária só pode provir da Paixão interpretada segundo a perspectiva evangélica.” (GIRARD, 2011b, p. 150)

As violências promovidas em consequência do acúmulo de violência internalizada pelos indivíduos ante as condições precárias de sobrevivência podem resultar em vinganças benéficas, ou seja, movimentos que direcionam o *duplo monstruoso* popular a questionar seus governantes e seus direitos. Como exemplo, a Revolução Francesa, que conquistou a liberdade, a igualdade e a fraternidade, após um conflito sangrento. Ou experiências em governos totalitários, como já mencionado, o nazismo na Segunda Guerra Mundial, que resultou nos Direitos Humanos. O recalque da violência nos sujeitos pode ocasionar conflitos generalizados, mas, em determinados momentos da história humana, os confrontos contribuíram para melhores condições de vida.

Sobre os Direitos Humanos, Girard (2011b) acredita que estes são concedidos para que os bodes expiatórios adquiram potência, no sentido de obterem instrumentos que garantam a sua sobrevivência frente a governos, coletividades e maiorias opressivas. Os direitos concedidos a vítimas constituem-se como o marco principal que distingue a consciência humana frente aos antigos moldes de libertar a violência. Girard (2011b) afirma que governos democráticos, para concederem a liberdade de escolha aos cidadãos, assumem a necessidade de instituir direitos que garantam a sobrevivência de tais indivíduos. O problema é que a potência atribuída às vítimas reforça a diferença e o desejo violento de determinados indivíduos que não admitem formas de ser e de pensar diferentes. Diante da liberdade, Girard (2011b, p. 158) explica que: “Quanto mais ‘liberado’ parece o desejo, mais ele produz esse obstáculo supremo. Creio que cabe às instituições proteger o indivíduo.”

A função das instituições é delimitar os impulsos humanos; entretanto, os critérios estabelecidos como os religiosos podem ocasionar efeitos contrários, intensificando a reciprocidade e a seleção de bodes expiatórios. Um exemplo é o cristianismo que, ao instituir princípios, exclui uma parcela da população e até mesmo de fiéis. Tanto que a intensificação das normas morais determinadas por estas instituições resulta em grupos de fiéis extremistas, que utilizam do discurso religioso para manifestar violência.

O cristianismo contém um grupo volumoso de adeptos no mundo, principalmente no Ocidente. Todavia, a laicidade permite a crença individual em outras religiões. Acontece que devido à intensa devoção de alguns fiéis emergem intolerâncias que desestabilizam a ordem: “Ser intolerante é não conseguir

entender que a convicção de fé é subjetiva e deveria atender a uma prerrogativa pessoal.” (GABATZ, 2019, p. 276).

As instituições religiosas se constituem nas sociedades complexas, como coerções sociais, que diferem entre si devido às diversas religiões e à laicidade dos indivíduos. No entanto, a religião também pode ocasionar uma histeria coletiva de seus fiéis, em reciprocidade violenta por excesso doentio da fé. Esses grupos extremistas, sob o viés girardiano, se arquitetam em relações triangulares do desejo mimético, expondo a instituição a que são adeptos. Por não tolerarem outras formas de pensamento religioso, procuram, por meio da força e da agressão, converter adeptos de outras religiões, rivalizando-os: “Em outros momentos, há agressões verbais, destruição de imagens, incêndios e até tentativas de homicídio.” (GABATZ, 2019, p. 276).

Em decorrência das diversas religiões presentes nas sociedades complexas, as instituições religiosas objetivam aumentar seus números de fiéis, mas, na sua maioria, não empregam a prática da violência para atingir esse objetivo, discriminando os que se autoproclamam crentes, que, muitas vezes, recorrem a agressões contra participantes de outra fé. A partir das relações triangulares, é possível observar que o objeto principal das instituições religiosas está na popularidade, disputando-a por meio de seus discursos, estando como sujeito mediador da tríade uma religião popular. Contudo, é por intermédio dos princípios de fé instaurados que se efetiva a violência, demarcando particularidades individuais como inapropriados, definindo bodes expiatórios.

Um exemplo de intolerância nos últimos tempos é o atentado às Torres Gêmeas, no dia 11 de setembro de 2001, por um grupo de terroristas islâmicos. O pensador Jean-Pierre Dupuy (2012) realizou uma leitura do acontecimento, tendo por base a teoria de Girard, em seu artigo intitulado, *Crer é não crer. As crenças religiosas, a violência e o sagrado*. O atentado, na percepção de Dupuy, não teve a intenção de demonstrar o sacrifício dos terroristas ao atacarem as torres, mas o contrário, que seria submeter os sujeitos presentes nos prédios à condição de vítimas sacrificiais. Os bodes expiatórios postos ao sacrifício não tinham culpa e, por esse motivo, foram sacrificados. O propósito era atingir uma nação toda, mas para isso foi necessário um grupo de inocentes postos ao sacrifício. Como transcreve Dupuy (2012) a afirmação de Girard (1990, p. 11): “É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta.”

Os terroristas diante de seus objetivos conquistaram o sucesso, porque, após a confirmação das mortes, o lugar em que ocorreu o atentado se tornou histórico e, por isso, sagrado, e as vítimas como em um ritual sempre são lembradas, cultuadas, todos os anos em homenagens. Como relata Dupuy (2012, p. 34): “É um verdadeiro sacrifício, no sentido antropológico do termo. Se os terroristas, por seu crime ignóbil, tornaram o lugar do atentado sagrado é porque, como a etimologia nos indica, eles sacrificaram vítimas inocentes.”

As ações de grupos fundamentalistas, além de ocasionarem desordem por meio da violência imposta, também produzem problemas para os membros da mesma religião que, diferentemente deles, repudiam as ações violentas. A dificuldade com que se deparam é o preconceito social, pois sob a generalização, identificam-nos como culpados apenas por pertencerem a mesma cultura. Como exemplo, são vítimas dos preconceitos os imigrantes na Europa e os descendentes de religiões africanas no Brasil, que sofrem agressões físicas e verbais devido ao racismo e à xenofobia. Sob a leitura de Girard, a intolerância religiosa como manifestação da vingança desenvolve apenas mais desconcertos, o que as religiões procuram evitar a qualquer custo.

Posto isto, além das manifestações do aparato da vingança através de instituições religiosas, Girard (2011b) acredita que a democracia¹⁷ é responsável por diversas maneiras de reproduzir rivalidades. Para Girard (1990), o método punitivo utilizado nas sociedades complexas representa a violência instituída por meio da vingança judiciária, resultando em bodes expiatórios potenciais em massa.

Os sujeitos são considerados como bodes expiatórios por possuírem estereótipos fora dos padrões sociais e se tornam possíveis vítimas sacrificiais ao

¹⁷ A democracia, sob o viés da teoria girardiana, apresenta ambiguidade entre igualdade e pluralidade. Segundo a lógica de Girard, a igualdade entre os cidadãos deságua na indiferença que resulta em crise sacrificial. No entanto, o princípio da igualdade acessa a pluralidade de grupos diferenciados que buscam os seus direitos e objetivam não serem diferenciados bruscamente por preconceitos sociais. A luta por igualdade e respeito de grupos sociais aumenta a violência de conjuntos conservadores que, em casos extremos, praticam atos violentos contra vítimas expiatórias. Desta forma, a democracia agrava os conflitos em ambos os sentidos: na igualdade e na diferença, sucedendo constantemente em crises sacrificiais, demonstrando que a democracia é um sistema incapaz de evitar as rivalidades e que seu objetivo de apoiar as diferenças conforme suas necessidades para posicionar os grupos sociais em níveis de igualdade intensifica a violência e, conseqüentemente, conduz a crises sacrificiais. A crítica de Girard está direcionada ao contexto social diante a sua teoria com o objetivo de questionar as práticas políticas, entretanto, não implica à defesa a regimes autoritários, como afirma (2011, p. 151): “Em geral, para as pessoas de esquerda, eu sou conservador, ao passo que as de direita me julgam revolucionário. Digo o que eu penso sem levar essas categorias em conta.”

cometerem infrações que atentem à ordem, sendo submetidos ao encarceramento que apresenta condições instáveis para a sobrevivência.

Segundo George Jellinek¹⁸, a justiça é composta por um conjunto de normas, que analisadas as determinadas situações definem a sua natureza e resultam em proibições e permissões aos sujeitos, pelo fato de sua função ser aplicar sobre ordem a dominação, a disciplina e o controle. Tem por este papel determinante a constituição da lei, estabelecendo o controle da ordem na sociedade, delimitando consequências na hipótese de violação, como a lei penal, que tem por objetivo primordial proteger bens considerados essenciais para a vida em grupo, como a vida, a propriedade e a incolumidade pública entre outros.

É o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança. Ele não a suprime, mas limita-a efetivamente 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)

Entretanto, não é demonstrado abertamente à sociedade que, dentro do dispositivo jurídico, há espaços protegidos em que a lei pode ser violada, ou até mesmo ignorada. Isso ocorre porque toda comunidade, mesmo diante de todo controle existente, normaliza o crime, que ao corromper as leis existentes dentro do dispositivo da justiça é praticamente comum aos indivíduos – pois os crimes são criados e alimentados pelas próprias instituições sociais, assim, como afirma Oscar Mellim Filho (2010, p. 23): “o crime constitui uma realidade construída pela sociedade e, em especial, pelo Estado e seus operadores jurídicos, sendo assim, um dos pressupostos da seletividade penal.”

A máquina judiciária é responsável por encarcerar bodes expiatórios em massa, e as sociedades complexas costumam possuir marcas históricas que predominam nas penitenciárias - um exemplo visível é a situação em que se encontram as penitenciárias brasileiras. Países que possuem marcos históricos relacionados a características padronizadas resultam em perseguições desenfreadas de seus semelhantes e, até mesmo, de profissionais que representam as instituições de segurança e os direitos civis. Como observa Mellim Filho (2010, p. 272):

Existe outra funcionalidade preocupante do modelo policial suicida, que é aquela que o relaciona com o controle da exclusão social. O excluído urbano é um produto potencial do irresponsável festival e mercado das últimas décadas do século passado, que se diferencia do explorado, pois

¹⁸ Miguel Reale. Lições preliminares de direito. São Paulo: Ed. Saraiva, 2002.

este faz parte de um sistema, enquanto o excluído é não humano, um elemento descartável, que se aglomera nas periferias urbanas e que, de uma maneira ou de outra, tem de ser controlado.

Eugenio Raúl Zaffaroni (2018), ao pesquisar sobre questões criminais, afirma que a sociedade está dividida em dois grupos: os específicos e os inespecíficos. Os específicos correspondem aos indivíduos que são responsáveis por executar a vingança em primeiro grau, como as penitenciárias, os policiais e os tribunais. Já o grupo dos inespecíficos são os sujeitos que reproduzem a reciprocidade em rede nacional, constituindo o *duplo monstruoso*, representado por altos poderes e canais de comunicação.

Edson Passetti (2006), ao pesquisar sobre os meios específicos, constata que o dispositivo não corresponde ao caráter em sua referência como descrito, porque o instrumento não tem como objetivo responder a todas as infrações encaminhadas a ele, cometendo atos suspeitos, ao prender e sentenciar réus por características seletivas. Passetti (2006) observa que a maioria da população carcerária corresponde a populações pobres e miseráveis, que, no viés do mecanismo do bode expiatório, coincide com o princípio da vingança estabelecido por Girard (1990, p. 29):

Não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. Ou esse princípio é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum.

Como exemplo do exercício da vingança nas sociedades complexas perante a seleção de bodes expiatórios, os últimos dados brasileiros abordados em “Relatórios Sintéticos” pelo Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN), referentes ao mês de junho de 2017, permitem constatar os perfis que ocupam as penitenciárias do país. Segundo os dados coletados, na totalidade dos estados, 34,38% dos encarcerados são brancos para 44,83% de pardos e 16,83% de pretos, somando o dobro quando associados os pardos e os pretos. 51,35% de todos os detentos possuem ensino fundamental incompleto. 92,54% de vagas são para os homens, disponibilizando-se apenas 7,46% para mulheres, quando estas não são obrigadas a ocupar celas mistas, sofrendo abusos e violência. 33,29% da população carcerária ainda não obteve julgamento, excedendo a quantidade de vagas determinadas nos presídios. Há, ao todo, nos estados brasileiros, 423.242 vagas para 726.354 presos.

Os dados acima representam uma parcela da população que, além de se enquadrar nos estereótipos de bode expiatório, vive em condições precárias que cotidianamente se deparam com transportes públicos superlotados, com a falta de saneamento básico e entre outros problemas relacionados à desigualdade social. Os sujeitos submetidos a contratempos diários internalizam violências que podem se manifestar de duas diferentes formas: por meio do rompimento das normas, como crimes ou em manifestações que paralisam a estrutura social. A primeira opção costuma ser frequente nas sociedades brasileiras, resultando na quantidade extrema de pessoas que ocupam os cárceres, conforme revelam os dados citados. Para demonstrar como a falta de recursos direciona os indivíduos a vida no crime, segue o relato descrito por Gabriel Feltran (2018), no livro *Irmãos. Uma história do PCC*.

Feltran (2018), ao comentar sobre a inserção de crianças no tráfico, registra uma cena que presenciou na cidade de São Paulo, no largo dos Jasmins. Feltran (2018) relata que, ao observar o movimento ao seu redor, no largo dos Jasmins, ele avista um pouco distante três meninos/crianças acompanhados de uma garota mais velha. De repente, dos três garotos, dois saem correndo com uma mochila preta na mão. O menino mais novo, chamado de Pingo, está vestindo uma blusa maior que o seu tamanho e um boné e logo se aproxima de Feltran, perguntando para que direção seus colegas foram. Feltran responde e imediatamente pergunta se eles tinham feito algo para que os policiais aparecessem justo naquele exato momento. Então, Pingo conta para ele que os policiais estão presentes, porque eles haviam atacado os entregadores de panfleto, uma vez que um dos entregadores teria agredido o seu irmão, um dos meninos que estavam junto a ele, e os ameaçou de atear-lhes fogo.

Os três garotos agrediram o entregador utilizando lâmpadas fluorescentes e cabos de vassouras, pois o homem distribuía panfletos sobre tarô, que segundo Pingo, seria coisa do diabo, acreditando que ao cometer o ato de agressão ao homem, estaria afastando os demônios das ruas. Logo, os dois meninos retornam ao largo junto a dois jovens mais velhos, Dionísio, de 17 anos, e Orelha, com 20 anos. Os garotos contam a eles o ocorrido e após a menina que os acompanhava também aparecer novamente com mais um rapaz, os três jovens se dirigem ao entregador para pedir que não incomodasse as crianças.

Mas, como o pedido ao homem não é bem recebido, a conversa logo se transforma em gritos, ameaças e confusões. Pingo e os outros dois colegas, com um cabo de vassoura nas mãos, correm atrás dos entregadores que são obrigados a se retirarem do local. Após o ocorrido, Feltran (2018) descreve que, ao se aproximar do grupo, escuta a comemoração entre eles e é informado que os jovens mais velhos que foram chamados como reforços, trabalhavam na “biqueira” e os meninos eram responsáveis por realizar “corres” para eles, como levar dinheiro, pinos de drogas e entre outros.

É assim que esses meninos crescem, já há bastante tempo. Ninguém precisa dizer de que lado está a polícia e de que lado está o crime. Eles têm nos responsáveis pelo tráfico seus protetores; a polícia os ameaça. Assim seus percursos se desenrolam. Muitos desse meninos vão brevemente parar na Fundação Casa, em clínicas ou unidades de internação de adolescentes. As cadeias são repletas de histórias de vida assim. (FELTRAN, 2018, p. 63)

O caso dos meninos é apenas mais um exemplo visível de como crianças e jovens, ao estarem expostos a condições miseráveis, reprimem os seus desejos e angústias, gerados mediante a ostentação do capitalismo, e os direcionam em infrações violentas, como a ação das crianças contra os entregadores de panfletos. Ao não libertar a violência internalizada em práticas de sacrifício, a reciprocidade mimética se expande, buscando externalizar a violência contida através de infrações éticas, ocasionando desordens constantes.

No ano de 2021, o Brasil presenciou a perseguição a um homem - Lázaro Barbosa de Sousa -, suspeito de vários crimes, demonstrando as consequências de uma sociedade baseada nos princípios da vingança.

Ele foi acusado de efetuar crimes que desestabilizaram a ordem social, permanecendo foragido durante 20 dias, o que resultou em uma intensa busca policial. No histórico da vida de Lázaro, consta que o suspeito nasceu no ano de 1988, no centro do estado da Bahia, uma cidade em que habitam apenas 13 mil moradores. Filho de caseiros, Lázaro apresenta em suas características o perfil correspondente a bode expiatório (DIAS, 2021). Entretanto, a sua imagem abandona apenas o perfil de vítima expiatória ao estar associado a diversos crimes, modificando-se para bode expiatório em potência, por realizar atos violentos contra pessoas de sua região.

A primeira transgressão de Lázaro ocorreu em 2007, aos 19 anos, assassinando duas pessoas de sua terra natal. O acusado é levado ao cárcere, mas consegue fugir após dez dias de sua entrada. Lázaro permanece foragido

durante dois anos, mas é encontrado após um estupro e ao flagrante de porte de armas, retornando ao presídio em 2009. Seu julgamento ocorre em 2011, concedendo-se o direito de o réu frequentar o regime aberto em 2014, mesmo com os profissionais alertando que Lázaro era desequilibrado e tinha uma excessiva preocupação sexual. No ano de 2016, o acusado foge novamente ao ser concedida a saída no feriado da semana Santa. Por fim, em 2018, é capturado e encarcerado novamente, realizando uma nova fuga junto aos seus companheiros de cela ao perfurar o teto da penitenciária (DIAS, 2021).

O caso Lázaro, no viés a teoria de Girard (2008a), demonstra como a violência se manifesta nas sociedades complexas através de instituições responsáveis pela segurança pública. Pois, com o objetivo de conter os transgressores da ordem, as práticas institucionais empregam o método vingativo, empenhando-se em reprimir a violência utilizando-se dela mesma.

No Brasil, indivíduos como Lázaro representam uma parcela da população por conta da desigualdade socioeconômica. A figura criminosa de um indivíduo que tem sucesso em sua fuga desestabiliza a ordem social e é apresentada massivamente pelos meios de comunicação que diariamente informam a população sobre as buscas sem resultados dos agentes públicos, intensificando o medo coletivo. A mídia, nestes casos, reproduz o *duplo monstruoso*, que visa a apenas uma solução: a morte do suspeito.

Girard (2008a) afirma que é necessário que se estabeleça a diferença nas comunidades, pois, em um estado de indiferenciação, os indivíduos estariam submetidos a uma guerra de todos contra todos. A diferença é imprescindível para que a violência se manifeste em apenas uma vítima; entretanto, nas sociedades complexas, a quantidade de características postas que determinam os indivíduos a bodes expiatórios absorve uma parcela considerável dos cidadãos. Dessa forma, todos os sujeitos que conferem os estereótipos selecionados estão submetidos a bodes expiatórios. Porém, algumas destas vítimas destacam-se socialmente, dependendo do contexto em que se inserem e/ou protagonizam, como Lázaro, atraindo visibilidade jornalística.

A perseguição à figura de Lázaro é resultado de uma sociedade baseada nos princípios da vingança, tornando-se necessário destacar indivíduos como ele para demonstrar o estado de desordem social que geram, diferenciando-os socialmente como um perigo para a segurança pública. Não se pode permitir que

a figura de Lázaro adquira admiração social para que não se produzam indivíduos dispostos a imitá-lo.

Como essa vítima parece capaz de causar, em primeiro lugar, as piores desordens e, em seguida, restabelecer a ordem ou instaurar uma ordem nova, é a essa vítima que irão se remeter dali em diante para decidir o que se deve fazer e não fazer, o rito e o interdito, a resolução e a crise. (GIRARD, 2008a, P. 63)

Seres humanos manifestantes da violência em sua forma pura, como Lázaro, são atribuídos como terrores sociais para que esteja visivelmente destacada a diferença entre os cidadãos morais e os descumpridores das normas aplicadas. Pois, sob a luz do pensamento girardiano, se a população relevar os crimes de Lázaro e sua parcela marginalizada vier a ter admiração por seus atos, a comunidade entraria no estado de indiferenciação, resultando em uma eterna crise sacrificial.

Conseqüentemente, por um mecanismo operatório simples e fundamental é engendrada tanto a ordem quanto a desordem, tanto a estrutura de diferença quanto a estrutura indiferenciada, a Razão e a Loucura. É isso que torna nossa condição humana tão excepcional e tão precária. (GIRARD, 2008a, p. 365).

A perseguição intensa a Lázaro corresponde a essa diferença e também à violência nua e crua, rompendo com as diretrizes instituídas por normas morais e os direitos de todo cidadão, seja ele criminoso ou não. A forma como se determinou o fim de Lázaro, representa o sangue derramado do bode expiatório, pois não foram obtidas respostas sobre as razões de seus crimes, se foi por vontade própria ou a mando de alguém. Com Lázaro morto não é possível identificar se havia um superior no comando dos assassinatos, estagnando-se as investigações sobre os motivos de morte das vítimas de Lázaro.

O fim da perseguição a Lázaro ocorre quando policiais encontram o esconderijo em que o suspeito estava abrigado e disparam trinta e oito tiros em seu corpo. A imagem de seu corpo perfurado é divulgada por diversos aplicativos de comunicação, junto aos vídeos de celebração dos policiais. A captura de Lázaro é comemorada por diversos telejornais e programas televisivos, pois a vingança foi cumprida, demonstrando que nem sempre todos os casos são resolvidos com o método punitivo. As autoridades, quando submetidas à violência exacerbada de um indivíduo, manifestam-se igualmente, e só se satisfazem ao matarem o suspeito.

A figura violenta de Lázaro denuncia a desigualdade social, a seletividade de bodes expiatórios, as decorrências de uma sociedade baseada nos princípios da vingança e as consequências da inexistência dos rituais de sacrifício.

As sociedades complexas, ao negarem rituais de sacrifício e exercerem a prática da vingança, diferenciam-se apenas no derramamento de sangue. Isso porque, nos sacrifícios, é oferecido ao divino o sangue da vítima, já nos aparatos vingativos os sujeitos tendem a vingarem o sangue derramado.

A reciprocidade mimética, em consequência da vingança nas sociedades complexas, está interligada com o ressentimento¹⁹. A sua manifestação está presente em utopias, ideologias, competições políticas, movimentos que desenrolam em guerras civis ao desejarem o mesmo objeto: o poder. Girard (2011a) acredita que o ressentimento é responsável por deturpar as ações dos sujeitos na contemporaneidade, resultando na sua própria autodestruição, por meio de bombas nucleares e diversos armamentos que determinaram o fim de batalhas diretas entre países, para que os humanos não ocasionassem o caos em guerras violentas.

Todas as ideologias modernas são imensas máquinas de justificar e legitimar sobretudo os conflitos que atualmente poderiam chegar a dar fim à existência da humanidade. Toda a loucura do homem está aí. Se não admitirmos essa loucura do conflito humano hoje, jamais a admitiremos. Se o conflito é mimético, a resolução igualmente mimética não deixa nenhum resíduo; ela purga inteiramente a comunidade porque justamente não há objeto.” (GIRARD, 2008a, p. 54).

A violência presente nas sociedades possui caminhos desprovidos de violências recíprocas, mas que estão à livre disposição dos humanos para serem imitadas. Com base nas afirmações de Girard e mediante à figura de Jesus Cristo como revelador do mecanismo do bode expiatório, segue-se para a próxima subseção sobre o cristianismo como religião libertadora.

¹⁹ O ressentimento é um acúmulo de ódio, inveja, sentimentos ruins, que um sujeito traz consigo, devido aos fatos que precisou reprimir, que, em rivalidade aguda, produz a indiferenciação no momento em que o sujeito se confunde com seu próprio objeto. Sobre o ressentimento em René Girard, indica-se a leitura da tese doutoral de MIGUEL, Maiara Rúbia. O ressentimento e o sagrado em René Girard. 2021. 236 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora (MG), 2021. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/13500/1/maiararubiamiguel.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2021.

3.2 O cristianismo como religião libertadora

O fenômeno religioso é o principal componente do mecanismo do bode expiatório, uma vez que exerce coercitividade sobre os indivíduos e contribui para o regulamento da ordem social. A religião está presente em todos os conjuntos sociais, influenciando na vida de seus fiéis diretamente, por meio de seus princípios e aspectos morais. Nas comunidades originais, é visível a presença da religião, que determina os estereótipos a bodes expiatórios até o seu sacrifício e reconhecimento. Já nas sociedades complexas, a religião também está presente, mas possui uma intervenção menor na vida dos sujeitos.

A religião com maior quantidade de adeptos no mundo é o cristianismo que, por meio de diversas interpretações bíblicas, resultou em diferentes grupos religiosos, como os católicos. O cristianismo surgiu após a existência de Jesus Cristo, modificando costumes sociais e atitudes humanas. Para Girard (2011b), há uma diferença primordial entre o cristianismo e outras religiões, geralmente politeístas - que se concentram em mitos gregos - no que condiz ao relato de suas vítimas sacrificiais.

Isso se deve, conforme explica Girard (2011a), à Paixão, que representa a passagem essencial que alterou os comportamentos humanos. Destaca Girard (2011a) que é por meio da figura de Jesus Cristo que o mecanismo do bode expiatório adota outras formas de manifestação da violência, uma vez que o cristianismo nasce através da revelação que o nazareno faz sob a vítima expiatória. Girard (2011a) relata que, por intermédio da denúncia pronunciada por Jesus, é possível visualizar que os mitos são escritos sob a ótica dos perseguidores e a bíblia no viés das vítimas, defendendo sua inocência perante as acusações da multidão: “o mito fica *contra* a vítima, já a Bíblia fica a *favor* dela.” (GIRARD, 2011a, p. 213)

Os Evangelhos descrevem o verdadeiro esquema em que os humanos estão submetidos para exterminar a violência social, demonstrando que o sacrifício é imposto a um indivíduo inocente. A crucificação de Jesus não é o primeiro relato bíblico de uma vítima inocente perseguida por uma multidão e Girard (2011a) constata que há outras diversas histórias semelhantes nos Evangelhos. O primeiro sujeito reconhecido como bode expiatório, na perspectiva girardiana, é José, descrito no Antigo Testamento.

José aparece como bode expiatório de seus próprios irmãos, porque Israel, seu pai, amava-o mais do que os outros, por ser “filho de sua velhice” (BÍBLIA, Gênesis 37, 3). Devido aos ciúmes de seus irmãos, o primeiro ocorrido é referente à visita de José a eles, a mando do pai, para verificar como estavam os seus rebanhos. Seus irmãos, ao avistarem sua vinda de longe, logo tramaram contra José, planejando a sua morte. No entanto, um deles, Rúben, impede os outros de assassinarem José, apenas o lançando na cisterna. Judá é o irmão que convencerá a todos de não sacrificarem José, mas vendê-lo aos ismaelitas que vinham de Galaad. Para convencer o pai de que José havia falecido, os irmãos pegaram a sua túnica adornada (presente paterno), mergulharam-na no sangue de um bode e enviaram-na ao pai. José, após ser vendido por seus irmãos, torna-se serviçal de Putifar e é posto como bode expiatório novamente diante das acusações da esposa de Putifar. A mulher tentou seduzi-lo, mas José a negou. Com raiva, ela o acusa de adultério e José é preso pelos egípcios.

A história de José demonstra, primeiramente, que se diferencia dos mitos gregos, devido a sua inocência diante das culpas que lhe são atribuídas, além de não solucionar o problema imediatamente com a sua morte, mas dissimulando-a para evidenciar a sua posição de bode expiatório. Observa Girard (2011a, p. 218) que “A narrativa mítica sempre confirma que os heróis são culpados. No caso de José, está tudo ao contrário. O herói é erroneamente acusado e o texto declara a sua inocência.”

Em continuação para compreender o mecanismo do bode expiatório, Girard (2011) analisa o último episódio da história de José descrito na bíblia, no qual José acolhe os seus irmãos a primeira vez que vieram da Palestina para pedir grãos e percebe, na ocasião, que seus irmãos não trouxeram junto o caçula, Benjamim. Então, em posição de primeiro-ministro egípcio, José pede para que na próxima vez que viessem, trouxessem Benjamim como prova de fidelidade. Como pedido, os irmãos retornam com Benjamim. José ordena a seu intendente esconder uma taça de valor na sacola de Benjamin, e assim todos os seus irmãos são presos na fronteira. José ordena que o irmão que estivesse com a taça se tornasse seu escravo, no caso Benjamim. Desta maneira, José faz de Benjamim duas vezes bode expiatório, como haviam feito com ele. Porém, Judá será o único que questionará a decisão de José, afirmando que o pai ficaria triste sem a volta de seu

filho caçula. É desta forma que José perdoa seus irmãos e pede para que todos e também seu pai venham viver junto a ele e sob sua proteção no Egito.

É sob a última passagem da história de José, que Girard (2011a) constata o desfecho do mecanismo do bode expiatório, identificando Judá como o ancestral bíblico de Cristo, por intermediar o desejo violento de seus próximos contra a vítima expiatória. Girard (2011a) demonstra a diferença entre um mito como o de Édipo, em que há acusação e, logo, o seu sacrifício e a história bíblica que denuncia a violência cometida contra o outro e identifica o mediador do desejo.

A história de José para Girard (2011a) é como a figura de Jesus Cristo, mas que se diferencia devido à revelação pronunciada pelo nazareno, desmistificando o mecanismo do bode expiatório: “a Bíblia propicia não a substituição do objeto a ser sacrificado, mas o fim da ordem sacrificial na sua totalidade, graças à vítima que perdoa, que é Jesus Cristo.” (GIRARD, 2011a, p. 221).

Para Girard (2011a), o cristianismo é a religião libertadora, devido à revelação feita por Jesus. Explica que Jesus, ao ser vítima da perseguição e ser crucificado, denuncia o mecanismo do bode expiatório. A diferença de sua história com outras, que também relatam bodes expiatórios, está em suas palavras em nome de Deus e nos seus apóstolos que conseguiram se distinguir na reciprocidade violenta para testemunhar a revelação de Cristo.

Logo, Girard (2011a) observa que há dois estágios que titulam a presença de Jesus no mundo como revelação: o primeiro, é a passagem do mito para a bíblia; e o segundo, a vinda de Deus no mundo para libertar os homens de sua violência. Em razão disso, Girard afirma (2011a) que é possível identificar Jesus como bode expiatório na passagem bíblica de Isaías (53, 3): “Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele.” E continua a comprovar a sua revelação ao submeter-se como vítima expiatória, renunciando a violência dos homens: “Porém, se ele oferece a sua vida como sacrifício expiatório, certamente verá uma descendência, prolongará seus dias e por meio dele o desígnio de Deus triunfará.” (BÍBLIA, Isaías 53, 10).

Ao denunciar a violência, Jesus oferece aos humanos a possibilidade de se libertarem da violência e viverem no Reino de Deus; entretanto, os sujeitos movidos pela reciprocidade violenta negam a sua proposta em renunciar a

violência. O nazareno, seguindo ordens do pai, recusa viver na violência instaurada pelos sujeitos e então se entrega à crucificação como meio de denunciar para todos o mecanismo do bode expiatório, como descreve Girard (2011a, p. 235): “e o sacrifício cristão, que é a renúncia de toda afirmação egoísta, inclusive da vida, se necessário, a fim de não matar.” A diferença de Jesus entre todos os outros é que, mesmo após ser crucificado, ainda perdoa a todos.

Segundo Girard (2008a), os sujeitos ao recusarem a proposta de Jesus e continuarem sob os moldes do sacrifício para estabilizar a ordem na sociedade dão existência ao cristianismo. A religião cristã surge com o propósito de demonstrar aos indivíduos que não existe um deus violento, a quem se deve oferecer o sangue derramado em rituais sacrificiais. O deus que estabelecem como divindade, na realidade, é um deus profano criado pelos humanos, como forma de praticar o ato do sacrifício de uma vítima inocente sem sentir-se culpado, ao estarem contagiados mimeticamente. Para Girard (2008a), o cristianismo surge como resposta aos próprios humanos, que sempre depositaram a sua violência em uma divindade, ao sentir o peso da violência que cometeram contra o filho do pai ao crucificarem inocentemente.

O cristianismo devolve aos homens a violência que eles sempre projetaram sobre as suas divindades. É exatamente por isso que o acusamos de nos culpar. E nesse ponto temos razão, mas a narrativa evangélica tem mais razão ainda, pois, para defender as nossas vítimas, ela fica obrigada a condenar os seus perseguidores, isto é, nós próprios. (GIRARD, 2011b, p. 167)

A principal diferença que Girard (2011b) constata entre os humanos e a figura em pessoa de Jesus é que, ao contrário de todos, o nazareno não precisou sacrificar um inocente para exterminar a sua violência, pois Jesus afirma que os indivíduos podem optar em viver sob a mimesis ou não. Os humanos necessitam sacrificar o outro para libertar a violência contida e Jesus demonstra através de seu ato, ao submeter-se à morte, que não é preciso aceitar os moldes da violência.

A Paixão, afirma Girard (2010), em diálogo com Gianni Vattimo, está para além da revelação do mecanismo do bode expiatório, já que é a revelação do amor, na verdade antropológica cristã, é a reabilitação da vítima acusada: “o cristianismo é uma revelação do amor, mas não exclui que seja também uma revelação da *verdade*. Porque, no cristianismo, verdade e amor coincidem e são a mesma coisa.” (GIRARD, 2010, p. 48)

Contudo, a figura de Jesus Cristo, em uma sociedade que era administrada por meio do mecanismo sacrificial, relutou para aceitar o nazareno como um messias de Deus, até porque acreditavam na necessidade do sangue derramado como oferta ao divino. Jesus, ao pronunciar o contrário, denunciar a violência e se colocar ao lado de bodes expiatórios, torna-se um inimigo para a comunidade, representando perigo. Quando visto como desestabilizador da ordem, a reciprocidade violenta entre os sujeitos se intensifica, perseguindo-o como culpado, proclamando o desejo da população em crucificá-lo.

Como é possível observar diante os relatos da bíblia, os apóstolos de Jesus também não o aceitaram facilmente, porque estavam contagiados pela violência, precisando se isolar e receber o aviso divino para compreender a revelação. O próprio Girard (2011a, p. 223) afirma:

O Evangelho representa a crucificação como fenômeno mimético. A verdadeira causa da negação de Pedro, da conduta de Pilatos, da atitude do mau ladrão, é sua imitação a multidão, o mimetismo coletivo, o contágio violento. Jesus é inocente. Mas tudo se fundamenta na unanimidade mimética, que é falaciosa.

Um dos principais exemplos de recusa e contágio mimético diante a Jesus Cristo foi o seu apóstolo Pedro. Nos relatos da Bíblia destacados por Girard (2011b), Pedro, ao se aquecer diante ao fogo, é insultado por uma das servas do sumo sacerdote afirmando que era ele que estava com Jesus. Pedro nega. Pouco antes, após cantarem o hino e irem em direção ao monte das Oliveiras, Jesus diz a Pedro que, naquela noite, ele irá negá-lo por três vezes antes que o galo cante duas vezes, e Pedro lhe responde unido à intensidade mimética: “Mesmo que tivesse de morrer contigo, não te negarei.” (BÍBLIA, Marcos 14, 31).

Após negar Jesus pela primeira vez, a mesma mulher que afirmava ter visto Pedro com o nazareno, repetia aos presentes que Pedro era um dos apoiadores de Jesus. Novamente, ele nega. Um pouco depois, voltam a pronunciar que Pedro de fato era aliado de Jesus. Então, ele começa a negar o nazareno em juramento. Imediatamente, o galo cantou. Logo, lembrou-se das palavras de Jesus a ele momentos antes: “Antes que o galo cante duas vezes, tu me negarás três vezes.” (BÍBLIA, Marcos 14, 72). Por fim, começou a chorar.

Girard (2004) explica ante às negações de Pedro, que, primeiramente, ao se encontrarem em uma reciprocidade violenta em perseguição ao nazareno, o objetivo da serva é fazer de Pedro sua vítima, e o grupo mobilizado pela mulher,

também faz de Pedro a vítima. Para se desviar das acusações, este, então, faz de Jesus a vítima. Em um conjunto social em que está recentemente adaptado, a melhor forma de se manter na comunidade é adotar o mesmo inimigo, reciprocamente: “Pedro tem vergonha desse Jesus que todo o mundo despreza, vergonha do modelo a que se entregou, vergonha, por conseguinte, daquilo que ele próprio é.” (GIRARD, 2004, p. 203).

A força da violência recíproca é tamanha que, observa Girard (2010), não são apenas os inimigos de Jesus que desejam a sua crucificação, mas também ambos os homens que estavam pregados nas cruzes ao lado do nazareno gostariam de compor a multidão de linchadores. Afirma que a ressurreição será responsável por libertar os apóstolos da prisão mimética para reconhecerem Jesus como inocente. A ressurreição é atribuída ao Espírito de Deus e demonstra a conversão dos apóstolos em compreender a inocência de Cristo, demonstrando que Paulo só foi capaz de reconhecer a sua própria violência, ao ouvir Jesus lhe dizer: “Saul, Saul, por que me persegues?” (BÍBLIA, Atos dos apóstolos 9, 4).

Os acusadores de Cristo são, segundo Girard (2011a), a voz de Satã que significa “adversário”, “inimigo”. Os apóstolos estão como testemunhas de Jesus, compartilhando do seu destino. O Espírito Santo é o “paráclito”, o defensor, como advogado e protetor. A missão de seus discípulos que estão presentes é testemunhar a morte da vítima inocente e escrever sobre ela, demonstrando a diferença existente entre a morte de Jesus e a de outros bodes expiatórios.

Os humanos podem estar contagiados pela reciprocidade das mimeses, mas, após a revelação de Cristo e a denúncia do mecanismo do bode expiatório, o nazareno demonstra que é possível resistir à mimesis e deixa livre para que os sujeitos a escolham viver na violência ou renunciar a ela. Girard (2011a) constata que Jesus, ao anunciar que os humanos são livres para fazer a sua escolha, afirma que aparecerão “escândalos”, porque seria praticamente impossível a violência não estar presente nas sociedades, pois não há como fugir deles, e que os indivíduos não estão completamente presos à reciprocidade violenta. Os humanos possuem a opção de imitar os acusadores ou as atitudes de Jesus, porque a imitação está tanto nos moldes de Satã quanto nos de Cristo: “Ai do mundo por causa dos escândalos! É necessário que haja escândalos, mas ai do homem pelo qual o escândalo vem!”. (BÍBLIA, Mateus 18, 7).

À vista disso, Girard (2011a) declara que, para compreendermos o Evangelho como mecanismo do bode expiatório, é preciso ler a Bíblia fora de seu caráter transcendente, pois o que é descrito corresponde a uma observação empírica. Para Girard (2011a), a chave hermenêutica e o símbolo cultural que comprova a Paixão é a Cruz, pois: “podemos desconstruir qualquer forma de ‘verdade’ mítica ou ideológica, mas não a Cruz, a efetiva morte do Filho de Deus. Esse é o centro em torno do qual gira a nossa cultura, e a partir do qual ela evoluiu.” (GIRARD, 2011a, p. 274). Para Girard (2010), observar os relatos da Bíblia como histórias reais é demonstrá-la cientificamente, pois não há para ele uma mistura de religião e ciência, mas um raciocínio que contém ambos.

Toda a minha reflexão gira em torno de se o cristianismo não é aquilo que revela o outro lado, o lado escondido dos mitos. E com isso não quero dizer que nos esteja dizendo a verdade sobre Deus do ponto de vista científico, mas nos diz uma verdade sobre mitos e sobre toda cultura humana. (GIRARD, 2010, p. 45).

No entanto, mesmo Girard acreditando que o cristianismo é a religião libertadora, que demonstra aos humanos o mecanismo em que estão viciados, reconhece que a religião cristã está presente nos novos tempos como instrumento para a seleção de bodes expiatórios que são vítimas da violência em forma de vingança das sociedades complexas. Girard (2010) afirma que o cristianismo traz uma ruptura na história cultural da humanidade que é responsável pelo movimento de secularização do mundo, constatando (2010, p. 33): “Nós temos necessidade de uma boa teoria da secularização porque a secularização corresponde também ao fim do sacrifício, acontecimento que nos priva dos meios culturais ordinários de enfrentar a violência.”

O cristianismo destrói o ciclo sacrificial religioso que mantinha a ordem social, mas a violência tem a necessidade de se manifestar, adotando os aparatos de vingança. As religiões cristãs produzem bodes expiatórios, ao impor princípios e ao interpretar a história de Cristo à sua maneira, não reforçando a ideia de que Jesus morreu para denunciar um esquema sacrificial, mas apenas para demonstrar que, com a sua morte, ele livrou a todos de seus pecados, ou seja, a mesma responsabilidade imposta a tantos outros bodes expiatórios nos sacrifícios.

Para Girard (2011a), é o cristianismo que introduz os humanos em novos tempos; porém, o problema, como ele observa referente às sociedades complexas, é que a responsabilidade da consciência humana não evoluiu. A secularização é o

fim do sacrifício, é a privatização da violência, entretanto, é a sua manifestação nos moldes da vingança. A modernidade corresponde a uma recusa da ética: “No mundo de hoje vemos, ao contrário, que sempre mais pessoas estão dispostas a morrer para matar inocentes que jamais viram.” (GIRARD, 2010, p. 44)

A violência nas sociedades complexas continua presente porque a reciprocidade mimética não deixou de existir. A competição entre os humanos não se restringe, como antes de Cristo, aos sacrifícios rituais, mas está presente atualmente em disputas de potências e países. A religião está desaparecendo na modernidade, os seus preceitos que sempre estiveram junto à política do capital, hoje intensificam as disputas capitalistas, estando a Bíblia pouco presente no cotidiano dos humanos: “A economia não é nada mais que a forma secularizada do ritual religioso.” (GIRARD, 2011a, p. 265).

A violência religiosa também pode ser observada no sistema do capital. Com a secularização, constituem-se várias crises nas instituições de fé, e as mais tradicionais precisam se adequar às novas transformações para não perderem espaço no que concerne à conquista de adeptos. A secularização pode ser descrita, segundo Jose Casanova (2006, p. 01), em três conotações: I) “como o declínio de crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas”; II) “como privatização da religião”; III) e “como diferenciação das esferas seculares (Estado, economia, ciência), geralmente entendidas como ‘emancipação’ das instituições e normas religiosas’.” ²⁰(tradução nossa).

Como se observa na segunda conotação descrita por Jose Casanova sobre a secularização, as religiões, como forma de se manterem nas competições por adeptos, submetem-se às condições do mercado, não utilizando mais somente apenas de seus discursos, mas também das formas de venda da fé através de objetos e imagens considerados sagrados. Desse modo, Jose Casanova (2006) afirma que a religião foi privatizada, aproximando-se das especulações de Walter Benjamin (2013), que considerava o capitalismo como a verdadeira religião dos novos tempos. As religiões transfiguram suas competições miméticas para dentro do mercado de consumo: “A privatização da religião, ou seja, a perda de seu valor público/coletivo, levaria a uma situação de pluralismo, no qual rompe-se o

²⁰ I) “as the decline of religious beliefs and practices in modern societies”; II) “as the privatization of religion”; III) “as the differentiation of the secular spheres (state, economy, science), usually understood as “emancipation” from religious institutions and norms.” (CASANOVA, 2006, p. 1)

monopólio religioso e instaura-se um regime de concorrência entre os diversos agentes religiosos.” (ALVES, 2010, p. 174).

Posto isso, Girard (2010) reconhece as normas instituídas pela Igreja Católica que intensificou a seleção de sujeitos como bodes expiatórios, ressaltando as mudanças necessárias instituídas pelo Concílio Vaticano II frente à secularização.

O primeiro impasse cristão a ser resolvido foi a ruptura da igreja com as normas que correspondem ao Concílio de Trento²¹, que surgiu através do marco da Revolução Francesa. A Igreja Católica – a maior instituição representante do cristianismo – constituiu o rompimento com as normas tradicionais a partir do Vaticano II, com o *aggiornamento*²² clamado por João XXIII, que reconheceu a necessidade de aderir às novas formas de humanidade, abandonando o caráter doutrinário que era atribuído a Igreja. O papa incrementa três objetivos principais: o primeiro é referente ao incremento da fé; o segundo, determina que a renovação dos costumes cristãos deve ser realizada de maneira saudável; e o terceiro, é a adaptação da disciplina eclesiástica para atender às necessidades atuais. Dos três objetivos, o primordial seria a atualização da mensagem cristã para os novos tempos.

O cristianismo, por meio do catolicismo, foi uma das instituições religiosas dispostas a adotar novos preceitos para estar em consonância com a contemporaneidade. Em contraponto, Girard observa que o princípio cristão em defesa da vítima gera novas formas de perseguição a outras vítimas, confirmando o ciclo vingativo presente nas sociedades complexas. Para Girard, o verdadeiro sentido do cristianismo é demonstrar que a rivalidade mimética sempre existirá em meio às comunidades, aos escândalos, mas que, ao invés de corresponder a reciprocidade violenta, os sujeitos devem imitar verdadeiramente Jesus.

O sentido profundo do cristianismo é este: sempre seremos miméticos, mas não temos de sê-lo de uma forma satânica. Vale dizer, não precisamos nos engajar perpetuamente em rivalidades miméticas. Ou ainda: em vez de acusar o próximo, podemos aprender a amá-lo. (GIRARD, 2011a, p. 247).

²¹ O Concílio de Trento foi o décimo nono conselho ecumênico reconhecido pela Igreja Católica, que surgiu para opor-se ao protestantismo e teve como objetivo reafirmar os dogmas do catolicismo, mantendo a religião católica afastada da modernidade, como afirma Contiero (2020, 117).

²² Segundo Contiero (2020, p. 120), a palavra *aggiornamento* representa a atitude do catolicismo ao aderir às estruturas da modernidade, às exigências dos novos tempos.

Em caráter pessoal, Girard (2011b), diante dos interlocutores nas entrevistas, confessa que é adepto do cristianismo e da Igreja Católica, mas justifica que a sua teoria não está conectada com a sua fé pessoal. Para Girard (2011b), é digno que a Bíblia seja interpretada à luz da antropologia, para que se compreenda o verdadeiro significado da passagem de Jesus Cristo.

A prova de que Deus se *revela* nos Evangelhos e que ele existe fora de nós é que nós ainda não compreendemos realmente a lógica da Sua morte, não compreendemos o que faz com que, pensando o que Ele pensa, dizendo o que Ele diz e se comportando como Ele o faz, Ele tenha tido que ser expulso no mundo. Essa mesma incompreensão não cessa de repetir essa expulsão no plano do texto. (GIRARD, 2011b, p. 173).

Em consonância com as sociedades complexas, o ressentimento instituído nos indivíduos e o cristianismo como a religião libertadora, segue-se para a crise sacrificial, para compreendermos como todo aparato humano com base nos sacrifícios e na vingança pode levar a uma violência generalizada constante nas sociedades complexas através de guerras civis.

3.3 Crise sacrificial

Um conceito importante abordado por René Girard em suas obras é o de crise sacrificial, que significa uma crise das diferenças. Uma comunidade, quando se encontra em uma crise sacrificial, está em uma violência recíproca devastadora, em uma guerra de todos contra todos. Retomando a primeira subseção do primeiro capítulo, sobre desejo mimético, a crise sacrificial corresponde à terceira fase do *double bind*, em que há o apagamento das diferenças. É na rivalidade aguda que os indivíduos não conseguem visualizar a diferença e lutam até a morte.

Girard explica (1990) que os mitos, compondo o fenômeno religioso, tem como objetivo instaurar rituais sacrificiais, responsáveis por libertar a violência humana contida socialmente. No entanto, para nascerem os mitos, os antepassados da comunidade estiveram em contato com a violência generalizada que é resultado da indiferenciação. A partir disso, os sujeitos relembram os acontecimentos passados, através dos ritos que retomam, por meio de celebrações. Os mitos surgiram com objetivo de estruturar a comunidade, para que as gerações futuras exterminassem a violência por meio de ritos sacrificiais. Em

equilíbrio, a comunidade de tempos em tempos, celebra a morte de um bode expiatório, cultua-o e extermina a violência.

Porém, para que o sacrifício instituído se concretize de forma pura, a vítima, que geralmente nas comunidades originais corresponde a gêmeos, deficientes e estrangeiros, não podem ter relação com nenhum dos membros, para que não exista a vingança e o sacrifício não se torne impuro. É neste momento, que há um desgaste do sacrifício que pode caminhar para uma crise generalizada.

Se, pelo contrário, houver continuidade demais, a violência circulará com excessiva facilidade, tanto de um lado quanto de outro. O sacrifício perde então seu caráter de violência santa, para de “misturar” à violência impura, tornando-se seu cúmplice escandaloso, seu reflexo ou até mesmo uma espécie de detonador. (GIRARD, 1990, p. 38)

Caso a vítima possua vínculos afetivos com membros do grupo, há a possibilidade de estes reconhecerem a sua morte como injusta, acionando o instinto de vingança que, em reciprocidade, pode contagiar a todos. Pode-se observar um descontrole social em mitos gregos, que, geralmente, demonstram como o sacrifício torna-se impuro e direciona a violência para o coletivo.

As comunidades originais costumam se utilizar dos sacrifícios para exterminar o bode expiatório, constituído por mitos e ritos. Já nas sociedades complexas, há a prática da violência por aparatos de vingança. Uma comunidade baseada nos princípios da vingança tende a uma quantidade maior de características que selecionam os indivíduos como bodes expiatórios.

Girard (1990) explica que, para as comunidades originais, gêmeos representam perigo devido a sua indiferença. Como ambos são iguais e partilham dos pais e de tudo que envolve questões familiares, se apresentam como ameaças à ordem social. Os gêmeos não são sacrificados da mesma forma que são outras vítimas, não devendo os sujeitos impor violência diretamente sobre eles devido à impureza que transmitem. Os gêmeos, geralmente, são abandonados em lugares distantes para que não sobrevivam. Logo após, os pais e parentes próximos dos bebês precisam ser purificados em rituais para que não ocasionem o caos: “eles evocam e parecem anunciar o perigo maior de qualquer sociedade primitiva, a violência indiferenciada.” (GIRARD, 1990, p. 78).

No entanto, constata Girard (1990), que o mesmo não ocorre com irmãos que se diferenciam em data de nascimento e idade, mas que a rivalidade mimética pode estar presente, instituindo-os como inimigos. Os irmãos inimigos também possuem a indiferença presente entre eles, mas só se concretizará a inimizade

entre ambos no momento em que disputam a mesma herança. Dessa forma, Girard (1990) observa que o aviso sobre os irmãos inimigos está presente nas tragédias, as quais são posteriores aos mitos: “Num certo momento, o processo de indiferenciação violenta deve se inverter para dar lugar ao processo inverso, o de elaboração mítica. E a elaboração mítica inverte-se novamente na inspiração trágica.” (GIRARD, 1990, p. 90)

Segundo a perspectiva de Girard (1990), a inimizade entre irmãos demonstra como a rivalidade mimética encaminha toda comunidade para uma crise sacrificial. Girard (1990) aborda como exemplo o combate entre dois irmãos, Polinices e Etéocles. Primeiramente, Girard (1990, p. 64) demonstra que todos os gestos e golpes são correspondidos entre os inimigos: “Nada, neste relato, deixa de se aplicar simultaneamente aos dois irmãos; todos os gestos, todos os golpes, todos os artifícios, todos os contra-golpes reproduzem-se, idênticos para ambas as partes, até o fim do combate.” Os irmãos lutam até a morte, mas nem mesmo a morte é capaz de exterminar a reciprocidade violenta de ambos.

Isso porque, Polinices e Etéocles possuem um exército que os representa. Mesmo que os dois irmãos estejam mortos, a violência não tem seu fim, uma vez que os exércitos se enfrentam. Constatamos então, que a rivalidade entre os irmãos é apenas o início de uma violência interminável: “Aqui vemos nascer a tragédia propriamente dita, como um prolongamento do combate físico, querela interminável suscitada pelo caráter interminavelmente indeciso de uma violência prévia: [...]” (GIRARD, 1990, p. 64).

Como observa Girard (1990), os mitos nascem da indiferenciação que gerou um conflito generalizado no passado. Os mitos instauram o sacrifício ritual para que os humanos não sejam vítimas novamente da indiferenciação. Entretanto, quando há o desgaste do sacrifício, a violência se torna impura e a tragédia se apresenta como filha da crise sacrificial.

A tragédia é o equilíbrio de uma balança: não a da justiça, mas a da violência. Nada do que se encontra em um dos pratos deixa de aparecer imediatamente no outro; os mesmos insultos são trocados; as mesmas acusações voam entre os adversários, como a bola entre dois jogadores de tênis. Se o conflito eterniza-se, é por não haver diferença alguma entre os adversários. (GIRARD, 1990, p. 65).

Logo, Girard (1990) explica que não há uma imparcialidade, porque os motivos que levam os inimigos ao conflito são os mesmos, ou seja, nenhum. A tragédia se estabelece quando há um apagamento das diferenças. Os irmãos

inimigos estão presentes na tragédia, porque difundem o contágio maléfico, constituindo uma de-simbolização. Diferente dos irmãos gêmeos, que estão para o monstruoso, para os mitos, demonstrando, por intermédio da narrativa, como a sua existência ameaça a ordem social que pode ocasionar uma crise sacrificial.

Para demonstrar como a tragédia surge devido à ineficácia dos mitos e ritos, Girard (1990) relata a crise que se instaurou em uma tribo indígena brasileira, localizada no estado de Santa Catarina, denominada de Kaingang, descrito por Jules Henry.

Os índios Kaingang, devido à pobreza cultural e religiosa que enfrentavam encaminharam-se para uma crise sacrificial. O etnólogo observou que a violência impura estava se alastrando na comunidade por meio de atos vingativos entre parentes próximos, como uma peste. A conciliação entre eles caminhava até os últimos limites. Estavam utilizando a violência para conter a não-violência, a ponto de não se diferenciarem. A violência era recíproca e os motivos que a originaram eram internos.

No entanto, mesmo que este seja o caso, a violência em cadeia sem dúvida constitui uma ameaça para a sociedade, ameaça cujo princípio não está ligado de forma alguma à pressão de uma cultura dominante ou a qualquer tipo de pressão exterior. Este princípio é interno. (GIRARD, 1990, p. 75)

O aparecimento de uma crise sacrificial está conectado com o desaparecimento das diferenças, como acontece com os índios Kaingang. Citando outro exemplo, Girard (1990) demonstra como comunidades originais instituem a diferença. Em leitura a Malinowski, o francês descreve sobre as ilhas Trobriand matrilineares. Em comunidades lideradas por mulheres, o filho deve ser sempre comparado à semelhança do pai, nunca com a sua mãe, porque a semelhança entre o filho e a mãe ocasiona indiferença. Já a semelhança com o pai, reforça a diferença: “O que está em causa é a semelhança física, é ela que é julgada maléfica.” (GIRARD, 1990, p. 81).

Para Girard (1990), equiparar todos os sujeitos em igualdade é uma ameaça à ordem social, por este motivo, o sagrado cria estereótipos considerados impuros para diferenciar os membros de uma comunidade. A diferença é necessária para manter a ordem: “De fato, a religião tem sempre um único objetivo: impedir o retorno da violência recíproca.” (GIRARD, 1990, p. 76).

Contudo, explica Girard (1990) que a quantidade de características instituídas para atribuir sujeitos a bodes expiatórios, pode facilitar na sociedade o aparecimento da crise sacrificial. Nas sociedades complexas, como pode-se observar, há abundância de detalhes que selecionam a pessoa como vítima. O sacrifício não é eficaz em manter o equilíbrio social, e, por esse motivo, há os aparatos de vingança. A violência presente nas sociedades complexas é impura, resultando em reciprocidade. A vingança é visível constantemente em instituições de controle ou em manifestações humanas. A violência tem o seu auge nas Guerras Mundiais e a decisão por estabilidade acontece após a criação de bombas atômicas com capacidade de exterminar a espécie humana. Os direitos humanos são a tentativa de controlar a violência e sua reciprocidade. Os sujeitos começam a compreender a violência desenfreada que instauram.

Para Girard (2008a), a humanidade está em uma constante crise sacrificial. Não há mais as guerras e disputas diretas, mas a modernidade contém guerras civis diárias. Por exemplo, um ex-combatente de guerra, ao retornar à sua casa, torna-se um perigo para todos porque, na guerra, o inimigo é indiferente, todos são rivais em seu ponto de vista: “O soldado vitorioso que, com seu retorno, ameaça as liberdades da pátria, não é mais mito – é história.” (GIRARD, 1990, p. 61).

O sujeito contagiado pela violência mimética que o domina pode, a qualquer momento, assassinar alguém ao seu redor, como Hércules que externaliza a sua violência sob todos em seu entorno. Ao retornar a sua casa, Hércules se depara com a sua família refém de Lico e o assassina. Em fúria, precisa se purificar, mas, antes que isso aconteça, Hércules mata a sua mulher e os seus filhos: “Mas, no plano da ação dramática, é a preparação sacrificial que desencadeia a loucura assassina.” (GIRARD, 1990, p. 58). Explica Girard (1990, p. 68):

A crise sacrificial, ou seja, a perda do sacrifício, é a perda da diferença entre a violência impura e a violência purificadora. Quando se perde esta diferença, não há mais purificação possível e a violência impura, contagiosa, ou seja, recíproca, alastra-se pela comunidade.

As sociedades complexas compostas por uma intensa quantidade de características determinadas a bodes expiatórios, reconhecendo a diferença, produzem diversos grupos sociais. Entretanto, as diferenças instituídas não são

capazes de controlar a violência interna, ao contrário, ocasionam conflitos centralizados.

O problema é que os indivíduos pertencentes aos grupos sociais diferenciados, são vistos como indiferentes para outras pessoas, principalmente para os sujeitos que não aceitam as diferenças. Por exemplo, os intolerantes religiosos não diferenciam as pessoas devido à religião a que pertencem para perseguir e exterminar a violência. Mas acontece o oposto, porque não importa a qual religião o outro pertence, é necessário apenas identificar que este outro não compartilha da mesma fé e, por este motivo, deve-se exterminá-lo, tornando indiferentes entre si todos os adeptos de outras religiões.

Então, as guerras civis observadas por Girard (2011b) nas sociedades complexas, estão direcionadas à vingança recíproca. Um dos aparatos vingativos, já citado na subseção sobre sociedades complexas, é o sistema judiciário, que está constantemente submetendo bodes expiatórios a situações degradantes e à indiferença violenta. Os agentes do direito, como os policiais, são como soldados que retornam da guerra e veem a todos como inimigo. Mellim Filho (2010), ao relatar a seletividade penal, afirma que os policiais são os primeiros a ouvir e investigar os suspeitos. Quando se infiltram em comunidades e periferias, os policiais, em sua maioria, não diferenciam os habitantes, apenas atiram em rivalidade e para se proteger, constituindo uma guerra civil. Em flagrante, mediante ao tribunal, sempre será considerado primeiramente a palavra do policial, não retirando a credibilidade de sua versão, mas é devido aos seus testemunhos que, muitas vezes, os sujeitos são condenados por pequenos delitos: “se os juízes fossem depender sempre do testemunho de pessoas fora de quadro policial, nenhum traficante ou mesmo usuário de drogas seria condenado. (TJ/SP Apelação nº 864.689.3/5).” (MELLIM FILHO, 2010, p. 218).

Sob o mesmo viés, estão os indivíduos que ocupam os cárceres brasileiros. A população extermina a sua violência principalmente em sujeitos condenados. Geralmente, os cidadãos tendem a não diferenciar os presidiários, colocando todos no mesmo patamar. No entanto, há uma diferenciação entre estes indivíduos, lastreada nos estereótipos, em relação aos crimes pelos quais foram julgados. A vingança social recai sob esses sujeitos, independentemente dos motivos que os levaram ao cárcere.

Mas, como constata Girard (1990), a violência é recíproca e a vingança submetida a um grupo de indivíduos resultará em algum momento em mais violência, em um conflito. As manifestações violentas dos condenados, bem como o surgimento das facções criminosas presentes nos presídios e nas comunidades, ambos presos ao jogo de ação e reação protagonizado pelo poder coercitivo do Estado, de um lado, e pelos marginais/marginalizados, de outro, dão concretude à rivalidade, potencializando mais e mais o bode expiatório. Nesse contexto, a crise sacrificial é constante, porque a vingança está presente a todo momento, sob diversas formas.

Devido às guerras civis que estão em combate nas sociedades complexas é que Girard (2011b) se posiciona contrário a governos democráticos. A ideia de igualdade entre todos pode não produzir os resultados esperados pelos idealistas: “O mundo moderno aspira a igualdade entre os homens, tendendo instintivamente a considerar as diferenças, mesmo que elas não tenham nada a ver com o status econômico ou social dos indivíduos, como obstáculo à harmonia entre os homens.” (GIRARD, 1990, p. 70). Os aparatos de controle não são suficientes para garantir a ordem total da sociedade, pois, sob a extensão do ocidente, a vingança está presente a todo momento. Impor a violência sob o outro é pedir para que ele imponha a sua violência, ocasionando rivalidades e conflitos intermináveis. As sociedades complexas são compostas por violências impuras que não são restauráveis: “Onde quer que o equilíbrio interminável e terrível do conflito trágico se instale, desaparece a linguagem do justo e do injusto. De fato, o que dizer aos homens quando eles chegam a esse ponto, senão reconciliem-se ou punam-se uns aos outros.” (GIRARD, 1990, p. 72).

A crise sacrificial é o ápice da violência humana, é a eterna vingança aos inocentes sacrificados pelos antepassados. Não há nada que possa frear a reciprocidade mimética, Jesus alertou, mas os sujeitos não o ouviram e hoje rezam para se manterem vivos em meio à violência cíclica. Apenas a autodestruição será capaz de revelar aos humanos que o apocalipse já começou.

Considerações finais

A violência sempre esteve presente nas relações sociais e diversos pensadores buscaram compreender a origem do instinto violento, questionando a natureza humana, pois entender por que as pessoas serem violentas umas com as outras, sempre esteve em discussão entre os clássicos. O pensamento de René Girard é uma contribuição para os diversos estudos sobre a violência humana em consonância com a religião. Mais do que uma investigação sobre as manifestações individuais violentas, o francês apresenta como a violência e a religião se estruturam a partir do mecanismo do bode expiatório.

A importância da diferenciação em sociedade é observada por Girard como um dos principais artefatos que garantem a ordem. O francês, ao invés de definir a natureza humana, como tantos outros, em boa ou má, defende que os indivíduos são seres competitivos, movidos por imitações, mimeses que ocasionam conflitos violentos. Para apreender o movimento cíclico da sociedade, Girard se diferencia de outros pensadores, porque esteve em contato com diferentes áreas do conhecimento para compreender a estrutura que encaminha os indivíduos ao mecanismo da violência seletiva.

As investigações demonstraram que, além das histórias clássicas, Girard percorreu as obras de Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss para apreender a origem do bode expiatório e como a diferenciação e a indiferenciação são elementos chaves para ocasionar conflitos. Girard realiza o caminho que ambos os intelectuais deixaram em aberto em suas teorias, e que passou despercebido por outros ao não compreenderem que os mitos são histórias contadas na perspectiva de perseguidores, ocultando o verdadeiro significado mítico. Os mitos são o ponto de partida para apreender como a religião e a violência caminham juntas e são responsáveis pela seletividade de bodes expiatórios. O sacrifício e a vingança, como métodos diferentes, ocasionam o caos em sua forma impura, podendo alcançar o ápice da violência social.

A pesquisa se justifica na área das Ciências da Religião, devido à contribuição do pensamento girardiano diante da relação estabelecida entre violência e religião em sociedades. Destaca-se que, para o francês, a figura de Jesus é a revelação do mecanismo do bode expiatório, apresentando aos humanos a salvação e o fim da reciprocidade violenta. A partir de sua crucificação e de seus

apóstolos, que são as verdadeiras testemunhas de sua revelação, o francês evidencia como os humanos são livres para escolher entre a violência e a salvação, uma vez que Jesus demonstrou como renunciar à reciprocidade mimética.

O cristianismo, para Girard, é a religião libertadora; entretanto, os humanos, ao não compreenderem a mensagem de Jesus, utilizam da religião para selecionar bodes expiatórios nas sociedades complexas, as quais, devido ao aparato vingativo, estabelecem uma maior quantidade de sujeitos a bodes expiatórios gerando uma violência recíproca.

Mediante à violência recíproca, o francês afirma que as sociedades complexas são compostas por diversas guerras civis, podendo-se afirmar que estamos em uma constante crise sacrificial. A coerção social presente por meio do fenômeno religioso na contemporaneidade não é suficiente para garantir a ordem, e são necessários aparatos jurídicos e morais, que apenas direcionam a violência reprimida dos indivíduos para o sistema vingativo.

Escolheu-se, nesta pesquisa, percorrer o caminho da origem das diferenças nas comunidades originais, compreendendo-se a religião e a violência a partir do mecanismo do bode expiatório. Entende-se, aqui, que tais fundamentos são edificantes, proporcionando futuras pesquisas, em particular a busca pelo entendimento da tensão entre a exclusão e a luta pela inclusão das minorias nas sociedades contemporâneas.

Referências

ADORNO, Sérgio. **Racismo, criminalidade violenta e justiça penal: réus brancos e negros em perspectiva comparativa**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, n. 18, 1996.

ALVES, Edvaldo Carvalho. **Revisitando o conceito de secularização**. Paraíba: Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho, n. 33, 2010.

ANDRADE, Gabriel. **René Girard: um retrato intelectual**. São Paulo: É Realizações, 2011.

ANGELOU, Maya. **Eu sei por que o pássaro canta na gaiola**. Tradução de Regiane Winarski. Bauru (SP): Astral Cultural, 2018.

ARISTÓTELES. **Poética**. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2019.

BOCK, Ana M. Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Aria de Lourdes Trassi. **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2001.

CASANOVA, Jose. **Rethinking Secularization: a global comparative perspective**. The hedgehog review: spring & summer, 2006.

CECCARELLI, Paulo Roberto. **A invenção da homossexualidade**. Rio Grande do Norte: Bagoas, n. 02, 2008.

CONTIERO, Tiago Tadeu. **A modernidade na Igreja: a abertura pós-Conciliar e a Teologia da Libertação**. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. CAPES. **Documento de área. Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. 2019. Disponível em: <[ciencia-religiao-teologia-pdf \(www.gov.br\)](http://ciencia-religiao-teologia-pdf(www.gov.br))>. Acesso em: 16 dez. 2021.

DELOUYA, Daniel. **A bissexualidade no eixo da escuta psicanalítica: considerações teóricas acerca da clínica**. Espírito Santo: Revista ÁGORA, v. VI, n. 2, 2003.

DIAS, Elder. **Crimes, caçada e morte: as reflexões que a trajetória de Lázaro Barbosa traz**. Goiânia (GO): Jornal Opção, 04 jun. 2021. Disponível em: <[Crimes, caçada e morte: as reflexões que a trajetória de Lázaro Barbosa traz \(jornalopcao.com.br\)](http://Crimes.caçada.e.morte.as.reflexões.que.a.trajetória.de.Lázaro.Barbosa.traz(jornalopcao.com.br))>. Acesso em: 27 de set. 2021.

DORNELLES, Vanderlei. **Mito e acontecimento: as relações entre mitologia nas teorias de Eliade e Girard**. São Leopoldo: Estudos Teológicos, 2018.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. Volume 1: o campo do signo, 1945-1966. Campinas (SP): Ed. Ensaio, 1993.

DUPUY, Jean-Pierre. **Crer é não crer. As crenças religiosas, a violência e o sagrado**. São Leopoldo (RS): Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 393, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FALCÃO, Luciane. **Cem anos de narcisismo: alguém da psicanálise e além de Freud**. São Paulo: Revista brasileira de psicanálise, v. 48, n. 3, 2014.

FELTRAN, Gabriel. **Irmãos: Uma história do PCC**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FORTES, Isabel. **Erotismo versus masoquismo na teoria freudiana**. Rio de Janeiro: Psic. Clin., v.19, n. 2, 2007.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (*O caso Dora*) e outros textos (1901-1905) / Sigmund Freud**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2012.

GABATZ, Celso. **Democracia, laicidade e intolerância religiosa como desafio aos direitos humanos na contemporaneidade brasileira**. Revista Cadernos de Direito Actual, nº12, 2019.

GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009a.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Ed. UNESP, 1990.

GIRARD, René in BARBERI, Maria Stella. **Celui par qui le scandale arrive entretiens avec**. Paris, 2000.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário**. Tradução por Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008a.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?**. Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida (SP): Ed. Santuário, 2010.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e conversão: diálogos sobre a origem da cultura**. Tradução de Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011a.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2009b.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GIRARD, René. **O bode expiatório e Deus**. Tradução de Márcio Meruje. Portugal: Covilhã, 2008b.

GIRARD, René. **Quando começaram a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer**. Tradução Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011b.

GODOY, Edevilson. **A revelação na antropologia de René Girard: da mitologia à escatologia**. 2019. 316 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

HARDY, Thomas. **Jude, o Obscuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEVANTAMENTO nacional de informações penitenciárias: INFOPEN. Atualização – junho de 2016/ organização, Thandara Santos; colaboração, Marlene Inês da Rosa – [et al] – Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis (RJ): Vozes, 2º Ed., 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, 6ª Ed., 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas (SP): Papyrus, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os pensadores XLIII – Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril S.A Cultural e Industrial, 1976.

MIGUEL, Maiara Rúbia. **O caráter religioso do judiciário: uma reflexão a partir de René Girard**. Juiz de Fora (MG): Revista Sacrilogens, v. 18, n. 1, 2021.

MIGUEL, Maiara Rúbia. **O ressentimento e o sagrado em René Girard**. 2021. 236 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora (MG), 2021

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2002.

MELLIM FILHO, Oscar. **Criminalização e seleção no sistema judiciário penal**. São Paulo: IBCCRIM, 2010.

MURIBECA, Mercês. **As diferenças que nos constituem e as perversões que nos diferenciam**. Aracaju (SE): Estudos de Psicanálise, n. 32, 2009.

PASSETTI, Edson. **Ensaio sobre um abolicionismo penal**. São Paulo: in Revista "Verve", Núcleo de Sociabilidade libertária, vol. 09, 2006.

PIEPER, Frederico. **Crise mimética e vítima sacrificial. Contribuições de René Girard para as teorias da religião**. São Leopoldo: Estudos Teológicos, v. 59, n. 1, 2019.

ROCHA, Zeferino. **Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo**. São Paulo: Estudos de Religião, v. 24, n.38, 9-11, jan./jun. 2010.

SANTOS, Tania Coelho dos; OLIVEIRA, Flávia Lana Garcia de. **Teoria e clínica psicanalítica da psicose em Freud e Lacan**. Maringá (PR): Psicologia em Estudos, v. 17, n. 1, 2012.

WEBER, Max. Organizador: Gabriel Cohn. **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 2003.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **A questão criminal**. 1 Ed. 2 Reimp. Rio de Janeiro: Revan, 2018.