

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

ELISA MANSO MONTEIRO

**VIOLÊNCIA E CULTURA:
A TEORIA GIRARDIANA DA VÍTIMA EXPIATÓRIA**

Alfenas/MG

2014

ELISA MANSO MONTEIRO

**VIOLÊNCIA E CULTURA:
A TEORIA GIRARDIANA DA VÍTIMA EXPIATÓRIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski.

Alfenas/MG

2014

ELISA MANSO MONTEIRO

**VIOLÊNCIA E CULTURA:
A TEORIA GIRARDIANA DA VÍTIMA EXPIATÓRIA**

A banca examinadora abaixo-assinada aprova o Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas.

Aprovado em:

Prof.

Instituição:

Assinatura:

Prof.

Instituição:

Assinatura:

Prof.

Instituição:

Assinatura:

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski, que me instigou, inspirou e apoiou não só na elaboração deste trabalho, mas durante toda a graduação.

Aos colegas do grupo de pesquisa pelas discussões sempre estimulantes e pelas contribuições ao trabalho.

A Ana Cláudia e Aline, pela ajuda no trabalho e pelo bem indescritível que sempre me fizeram.

Agradeço em especial aos meus pais e irmãos por me darem a chance de ser o que eu quero.

“Como estamos persuadidos de que o saber é sempre algo benéfico, damos pouca ou nenhuma importância a um mecanismo – o da vítima expiatória – que dissimula dos homens a verdade de sua violência.”

(GIRARD, 2008)

RESUMO

O presente trabalho pretende refletir sobre o processo de construção de uma teoria cujo objetivo seja conferir inteligibilidade aos fenômenos sociais. Para isso, definimos como objeto de investigação a elaboração da teoria sobre o mecanismo da vítima expiatória, proposta pelo antropólogo francês René Girard no livro “A violência e o sagrado” [1972]. A metodologia consistiu no exame minucioso da referida obra a fim de identificar as questões centrais, a definição e articulação dos conceitos propostos, a hipótese geral, sua demonstração e as críticas tecidas pelo autor. Fundamentalmente, Girard apreende a violência humana como elemento desagregador da vida em sociedade, a qual exige mecanismos de controle. De acordo com o teórico, tais mecanismos estão necessariamente inseridos no âmbito do sagrado e da religião. Os conceitos que organizam as dimensões essenciais da teoria, *sacrifício* e *crise sacrificial*, possuem como tema a ordem e a desordem na sociedade. Assim, este aporte teórico-conceitual se direciona para a compreensão dos fenômenos relacionados ao sagrado e ao religioso primitivo, passando pela interpretação do tabu do incesto, dos sistemas de parentesco, de ritos antropofágicos e até da centralização de poder. A psicanálise e o estruturalismo constituem o núcleo das suas críticas, que se dirigem ao pensamento ocidental como um todo. Girard estabelece uma hipótese unificadora que localiza no sacrifício da vítima expiatória a gênese da cultura.

Palavras-chave: Teoria antropológica. Vítima expiatória. René Girard.

ABSTRACT

This study intends to reflect about the process of building a theory whose goal is to give intelligibility to social phenomena. For this, we define as object of investigation the development of the theory on the scapegoat mechanism, proposed by the French anthropologist René Girard in the book "Violence and the Sacred" [1972]. The methodology consisted of detailed examination of this work in order to identify the core issues, the definition and articulation of the proposed concepts, the general hypothesis, its demonstration and the critics leveled by the author. Fundamentally, Girard perceives human violence as a disruptive element of society that requires control mechanisms. According to him, such mechanisms are necessarily within the sacred and religion. The concepts that organize the essential dimensions of the theory, sacrifice and sacrificial crisis, have as its theme the order and disorder in society. Thus, this theoretical and conceptual contribution is directed to the understanding of the phenomena associated with the sacred and primitive religion, through the interpretation of the incest taboo, the kinship systems, anthropophagic rites and even the centralization of power. Psychoanalysis and structuralism constitute the center of the critics, which are directed to the Western thought as a whole. Girard provides a unifying hypothesis which locates in the sacrifice of the atoning victim the genesis of culture.

Keywords: Anthropological theory. Scapegoat mechanism. René Girard.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
A METAMORFOSE DA VIOLÊNCIA	9
A ORDEM.....	9
<i>O Sacrifício</i>	9
A DESORDEM.....	14
<i>A crise sacrificial</i>	14
<i>Desejo mimético e vítima expiatória</i>	16
A GÊNESE DA CULTURA.....	19
A EFICÁCIA SACRIFICIAL	21
<i>Naufrágio ritual</i>	21
<i>Lexicografia</i>	31
<i>A teoria e as nossas sociedades</i>	34
DESCONSTRUÇÕES	37
<i>O complexo de Freud</i>	39
<i>Desestruturando</i>	45
A redenção pelo método	49
E quando se conhece o desconhecimento?	51
CONCLUSÃO	53
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	56

INTRODUÇÃO

Uma das tarefas de um cientista social consiste na elaboração de teorias para a compreensão dos fenômenos relacionados à vida do homem em sociedade. Muitos foram os autores que se dedicaram à construção de um aporte teórico-conceitual capaz de conferir inteligibilidade ao mundo social. Por outro lado, parte do processo de formação acadêmica nesta área do conhecimento científico está baseada em compreender tais teorias e testar sua aplicabilidade e rendimento para que elas possam ser repensadas constantemente. Com isso em mente, nos perguntamos aqui como, efetivamente, se dá o processo de construção de uma teoria que pretende dar conta do social. Entendemos que, se a analogia da construção cai bem para o esforço intelectual envolvido na elaboração teórica, uma das maneiras de atingir sua compreensão para colocá-la em discussão consiste na própria desconstrução da mesma para organizá-la diferentemente. Em outras palavras, se o autor constrói, o leitor desconstrói e reconstrói.

A fim de refletir sobre essas questões, delimitamos nossa pesquisa com a investigação do processo de construção da teoria da vítima expiatória, proposta pelo antropólogo francês René Girard. A teoria, publicada originalmente em 1972 na obra *A violência e o sagrado*, vem tendo, a partir de então, grandes repercussões para a antropologia contemporânea e para a ciência social como um todo. O autor, que transita da literatura trágica a Shakespeare e Freud, apreende a violência como um elemento desagregador do social e procura identificar os mecanismos culturais inventados pelos homens para lidar com ela. Quais os conceitos que dão corpo à teoria e como os mesmos se articulam? Que fenômenos são abordados? Que críticas o autor propõe? Qual o caminho percorrido pelo autor na elaboração da teoria?

Apresentaremos o resultado de nossa investigação em três capítulos. No primeiro empreendemos a identificação e definição dos conceitos que constituem a teoria da vítima expiatória e apresentamos sua hipótese geral. O segundo compreende a exposição do modo como o autor demonstra sua tese e dos fenômenos que interpreta de acordo com ela. No capítulo final sintetizamos as principais teorias e autores criticados por Girard e esboçamos um questionamento sobre alguns pontos discutidos ao longo da investigação.

A METAMORFOSE DA VIOLÊNCIA

A ORDEM

Sacrifício

“A solução dissimula o problema e o desaparecimento do problema dissimula o religioso enquanto solução.” (Girard, 2008)

Para compreender a teoria da vítima expiatória e os conceitos elencados por René Girard é necessário destacar suas premissas básicas: a percepção da violência como um componente natural do ser humano e força desintegradora do social. Para a sobrevivência em sociedade, portanto, os homens teriam criado mecanismos para lidar com essa força, que, segundo o antropólogo, compreendem a base da religião. Assim, a teoria dirige-se no sentido de atribuir a essa instituição social um objeto *real* e uma função verdadeira. A chave utilizada para isso consistiu na investigação do sacrifício – o que constitui o princípio da linguagem religiosa na concepção do autor – sem recair na mera descrição técnica do rito.

Segundo Girard, nenhum estudo moderno sobre o rito do sacrifício conseguiu lançar luz sobre o tema, que continua sendo um mistério impenetrável. Sua proposta baseia-se no exame do rito por meio de suas relações com a violência, um elemento que talvez seja óbvio no sacrifício, mas que é imune às variações culturais, pois aparece de maneira fisiologicamente igual nos homens. Outra constatação sobre os mecanismos fisiológicos da violência será de grande importância para o desenvolvimento das argumentações do autor: a de que é mais difícil apaziguar o desejo de violência do que desencadeá-lo, principalmente na vida em sociedade. (Ibid., p. 12).

Assim como em uma espécie de peixe que, não conseguindo atacar o macho com o qual disputa um território, acaba atacando a própria família, a violência humana tenta se saciar com uma vítima alternativa na ausência daquele que a provoca. A partir dessa observação, Girard levanta a hipótese da substituição, na qual sociedades primitivas desviariam a violência que poderia recair em seus próprios membros para uma vítima sacrificável, um animal por exemplo, protegendo o grupo. Esta operação sacrificial, no entanto, exige um nível de desconhecimento. Com a substituição, a *violência intestinal*, ou seja, as desavenças, as rivalidades e as disputas entre os próximos que o sacrifício pretende apaziguar, permanece oculta, garantindo a *eficácia sacrificial*. (Ibid., p. 25).

Esclarecida a função do rito como a de apaziguar as violências intestinas e evitar a explosão de conflitos (Ibid., p. 26), o autor procura entender o que determina a escolha da vítima. Para ele, um estudo geral sobre o sacrifício não deve fazer distinção entre vítimas humanas e animais, já que essa divisão não fornece elementos para entender as diferentes escolhas entre as sociedades. A fim de compreender este aspecto, devemos buscar o caráter sacrificável da vítima. E a diferenciação entre objetos sacrificáveis e não sacrificáveis baseia-se em dois pontos: a relação da vítima com a sociedade e a certeza de ninguém vingará sua imolação.

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. O fato de que algumas sociedades tenham sistematizado a imolação de certas categorias de seres humanos com o objetivo de proteger outras categorias não tem nada de surpreendente. (...) Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias (humanas) não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão. (Ibid., p. 22 e 24, grifo do autor).

Essa distinção está garantida no caso do animal. No caso do humano, ela se revela quando observamos a lista das diferentes vítimas humanas: escravos, crianças que ainda não foram “iniciadas”, indivíduos defeituosos e prisioneiros de guerra. É a plena integração à sociedade que é levada em conta. Se a diferença não estiver previamente definida como nesses casos, a vítima passa pela *preparação sacrificial*, processo que a torna sacrificável. O sacrifício do rei em sociedades africanas ilustra essa situação. Para ser desassociado do grupo, o rei comete uma série de transgressões, todas parte do ritual, que fazem com que ele adquira um caráter monstruoso, justificando e permitindo sua imolação. A preparação sacrificial inversa também ocorre quando a vítima é totalmente exterior à comunidade, como no caso de sacrifícios animais. Entre os nuer, por exemplo, há uma sociedade bovina estruturada da mesma forma que a sociedade daqueles que a cultivam. Os animais são identificados individualmente e associados aos seus donos, que às vezes possuem o mesmo nome; são verdadeiros duplos dos humanos. Nunca essas associações da preparação ritual chegam a um único extremo. A vítima deve estar no limiar entre pertencer e não pertencer à comunidade. Assim, a preparação sacrificial envolve ações diversas, às vezes até mesmo opostas, mas se dirigem com determinação ao mesmo objetivo: tornar a vítima sacrificável. O pensamento religioso realiza sem saber todas as condições da eficácia catártica.

Já o temor em relação à vingança pode ser entendido quando se considera uma sociedade de dimensões reduzidas. A consequência do processo interminável da vingança pode ser fatal. Esse aniquilamento social que pode ser causado pela violência em forma de vingança infinita é chamado de *violência essencial*. O desejo de violência direcionado aos membros do grupo é desviado para a vítima sacrificial, “a única que pode ser abatida sem perigo, pois ninguém irá desposar sua causa.” (Ibid., p. 26).

Nossa incapacidade para compreender a função do sacrifício decorre em grande parte do fato de que desconhecemos a violência essencial. Estamos protegidos dessa ameaça, segundo Girard, graças à instituição do sistema judiciário, detentor da última palavra sobre a vingança. Muitos etnólogos acordam sobre a ausência desta instituição nas sociedades primitivas, que pretendem refrear a violência através de modos *preventivos* como o sacrifício, ou seja, evitando que ela se desencadeie. “É porque o assassinato horroriza e para *evitar* que os homens matem que se impõe o dever de vingança.” (Ibid., p. 27, grifo nosso). O sacrifício converge as tendências agressivas para vítimas reais ou ideais, animadas ou inanimadas, mas sempre não susceptíveis de serem vingadas. (Ibid., p. 31). Por isso as tentativas de compreender a escolha da vítima sacrificial em termos de culpabilidade e de inocência, erro comum de quem está preso no funcionamento do sistema judiciário, também são infrutíferas. Em oposição ao que já se pensou, não é por não distinguir o culpado que o primitivo não o elimina. É justamente por saber que sua imolação pode causar o ciclo de vinganças que ele o poupa. Para o primitivo, fazer violência ao violento significa deixar-se *contaminar* pela violência. (Ibid., p. 41). Pode-se dizer que o judiciário, por outro lado, é um modo *curativo* – lida com eventos violentos específicos que já ocorreram – racionalizando a vingança e controlando a violência com um grau de força e autoridade que impossibilita qualquer contra-ataque. Apesar de visar à segurança geral, é uma técnica extremamente eficaz de cura e secundariamente de prevenção da violência. (Ibid., p. 36). O autor considera como um indício suplementar da ação do rito o fato de que este acaba por se atrofiar quando o sistema judiciário é instalado. Se ele continua a existir, é sempre sob uma forma esvaziada, o que torna comum o moderno considerar o religioso inútil. Ainda segundo ele, os modos curativos são mais eficazes que os preventivos.

Assim, as sociedades, constantemente ameaçadas pela violência, podem responder de diferentes maneiras para evitar a própria desintegração. Paradoxalmente, qualquer que seja a resposta, ela é violenta. “É impossível não usar de violência quando se quer liquidá-la.” (Ibid., p. 40). Trata-se aqui de buscar um acordo coletivo sobre qual violência será legítima, qual

colocará um fim no ciclo de represálias que toma conta da sociedade quando todos querem ter a última palavra sobre ela. Percebemos que as definições de sociedade complexa e sociedade primitiva do autor perpassam exatamente esses modos de lidar com a violência: a primeira com o sistema judiciário e a segunda com o sistema sacrificial. Girard afirma que quanto menos consciência houver da função de cada um desses mecanismos – isto é, quanto mais eles forem *desconhecidos* – melhor será sua eficácia. Qualquer compreensão sobre esses mecanismos que traga à luz a verdade sobre a violência intestina acarreta na crise do sistema; sua desmistificação coincide com sua desagregação. (Ibid., p. 38). Já se direcionando para uma definição do religioso, o autor indica que ele coincide com as formas de obscurecimento dos recursos, preventivos ou curativos, que os homens criam contra sua própria violência. Sua proposta é ousada: “(...) se continuamos a não entender o religioso, não é por estar no exterior, mas por permanecermos ainda no interior, ao menos no que se refere ao essencial.” (Ibid., p. 37).

O esforço sacrificial ocorre no sentido de restringir o contágio da violência; o rito consegue domar as violências intestinas polarizando-as em uma vítima violentamente eliminada da comunidade. O contágio muitas vezes é materializado e simbolizado pelo sangue, sempre visível quando a violência é desencadeada. Se derramado fora do ritual do sacrifício, criminosamente, torna-se impuro. Aquele derramado ritualmente permanece puro e funciona como antídoto para a contaminação do sangue impuro.

A violência transfigura-se em uma espécie de fluido que impregna os objetos e cuja difusão parece obedecer a leis puramente físicas, um pouco como a eletricidade ou o magnetismo. (...) Um homem enforca-se; seu cadáver é impuro, mas também a corda que serviu para o enforcamento, a árvore na qual a corda está suspensa, o solo ao redor desta árvore. A impureza diminui à medida que aumenta a distância do cadáver. (...) a impureza ritual sempre está presente onde a violência é temida. (...) No fundo, qualquer impureza relaciona-se a um único perigo, à instalação da violência interminável no seio da comunidade. (...) A função do ritual é “purificar” a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas. Como o segredo de sua eficácia escapa-lhe, o ritual tenta compreender sua própria operação no nível de substâncias e de objetos capazes de fornecer pontos de referência simbólicos. (Ibid., p. 42-43 e 59)

A *eficácia sacrificial* é garantida por essa reificação da violência, que a exterioriza simultaneamente do humano e da sociedade.

O conceito de sagrado é definido a partir dessas noções de contágio e impureza ritual, que, segundo o teórico, estão sempre presentes onde a violência é temida. Aquele que teve contato com a violência está impuro, e aquele que não quer ser tomado por ela deve se afastar.

Há relação entre esse contágio e aquele da medicina atual, que previne o alastramento de doenças. Ambos pretendem afastar a morte, a maior violência que pode acometer o homem. Esse é um dos motivos pelo qual alguns consideram a religião uma espécie de pré-ciência. Desse modo, essas noções conseguem agrupar uma série de fenômenos que até então pareceriam desconexos. Incêndios, dilúvios, terremotos, doenças e pestes, juntamente com a violência, são forças sobre as quais o homem não tem controle.

O sagrado é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo. Inclui portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população. Mas é também, e principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado. (Ibid., p. 45-46).

Essa definição propõe uma reflexão sobre as estreitas relações entre violência e sexualidade, “herança comum de todas as religiões” (Ibid., p. 50). A grande comoção acerca do sangue menstrual entre muitas sociedades primitivas, por exemplo, pode ser entendida como uma efusão de sangue surgido fora do ritual, ou seja, impuro. Os primitivos tomam precauções extraordinárias para não entrar em contato com o sangue. Algumas vezes as mulheres menstruadas permanecem isoladas e são proibidas de tocar em alguns objetos. Mas isso não significa uma dificuldade para distinguir este sangue daquele derramado em um ato violento. O sangue menstrual possui relação inegável com a sexualidade que, segundo o autor, faz parte do conjunto de forças que dominam o homem. Existe uma tradição de apreender o sagrado em termos de sexualidade que promove a interpretação da violência como impura apenas na medida em que se relaciona com aquela. Isso funciona como mais um modo de camuflar a verdade sobre a violência intestinal. Assim, é a sexualidade que é impura por relacionar-se com a violência, originando inúmeros pretextos para o afloramento desta última. A sexualidade provoca ciúmes, disputas, desavenças (principalmente se ilegítima e/ou incestuosa), doenças, sangrentas dores do parto e pode aliar-se à violência de forma ainda mais imediata nos casos de sadismo e violação. As duas se anunciam de maneira fisiologicamente semelhante no corpo e conservam algumas características em comum como constituírem um tipo de energia que causa transtornos quando acumulada e a capacidade de se deslocar para objetos substitutos na ausência daquele inicialmente visado.

Se apesar de todas as precauções houver contaminação pelo sangue impuro, o sangue da vítima sacrificial, derramado ritualmente, servirá como antídoto. Por trás deste paradoxo o

jogo da violência é revelado: a metamorfose física do sangue, a mesma substância que ora é boa ora é ruim, também é a metamorfose da violência uma em dupla, que *precisa* ser distinguida em boa e má para manter a ordem na comunidade. “Eles [os homens] precisam distinguir entre a boa e a má violência; desejam repetir incessantemente a primeira para eliminar a segunda. O rito é exatamente isto.” (Ibid., p. 49, 52 e 53).

Segundo o autor, a revelação dessa dualidade da violência pode explicar porque alguns ritos constituem uma inversão das interdições. Como o pensamento religioso apreende a *identidade* do maléfico e do benéfico (representado pela mesma substância), a fixação do significado em um desses polos é arbitrária. O sangue menstrual, por exemplo, adquire um caráter salutar em algumas sociedades. A dualidade também pode finalmente elucidar a ambivalência que caracteriza o sacrifício, aspecto que Hubert e Mauss tentaram explicar conceituando a vítima como sagrada – “É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta.” (Ibid., p.11) – sem esclarecer assim nem o sacrifício nem o sagrado.

Quando a sutil diferenciação feita sobre a violência é perdida, quando o sangue puro mescla-se ao impuro, a desordem se instala.

A DESORDEM

Crise sacrificial

Os fenômenos religiosos, de acordo com Girard, são caracterizados por uma intolerância à mudanças, uma incapacidade de adaptação à novas condições. Assim, os ritos religiosos visam sempre à imobilidade (mesmo aqueles ditos ritos de passagem, como veremos no capítulo seguinte). A delicada regulação do sistema sacrificial nos indica isso. Ela precisa manter simultaneamente um grau de semelhança e um grau de diferença entre a vítima e comunidade de modo que “qualquer mudança, mesmo mínima, na maneira de classificar e hierarquizar as espécies vivas e os seres humanos” (Ibid., p. 55) pode “enlouquecer” o mecanismo das substituições, colocando o sistema em risco. Se esse desnível protetor deslizar em direção a um extremo, tanto para o lado da diferença quanto para o da semelhança, o sacrifício não é mais visto como violência legítima: ao invés de canalizar a violência, ele causa sua dispersão. Perde-se de vista a diferença entre a violência pura e a impura. Aliás, não existe violência verdadeiramente pura. O rito sacrificial deve ser entendido em termos de

violência purificadora. (Ibid., p. 57). Até aquele a quem é permitido o contato com a violência, o sacrificador, precisa purificar-se após o sacrifício – assim como um médico também necessita de cuidados para não contrair a doença de seu paciente ou o especialista de instalações atômicas que precisa se descontaminar para evitar acidentes. “O desgaste do sistema sacrificial aparece sempre como uma queda na violência recíproca; os próximos que sacrificavam juntos vítimas terceiras poupavam-se mutuamente; a partir deste momento eles tendem a sacrificar uns aos outros.” (Ibid., p. 60). Os indivíduos são visados pela violência recíproca, mas atingem-se as instituições. “Todos os poderes legítimos vacilam em suas bases.” (Ibid., p. 67). A dimensão religiosa começa a desmoronar, e com ela, a vida em sociedade.

Como instituição social, o sacrifício que “termina mal” não afeta apenas os sacrificadores. As conseqüências do rito mal sucedido se desdobram a toda comunidade, sinalizando sua decadência; é a origem da *crise sacrificial*. Ela é definida como o fim da diferença sacrificial, a perda da diferença entre o puro e o impuro, que acontece junto com a perda de todas as diferenças da sociedade, dos valores e das instituições; é a *crise das diferenças*. Nessas condições, até a diferença individual é dissolvida. Há uma identificação geral, todos os membros da sociedade se tornam iguais, são como duplos um dos outros. Agora não é só a sobrevivência física da sociedade que está em jogo, mas a própria ordem cultural. Girard conclui:

De fato, esta ordem cultural não é senão um sistema organizado de diferenças; são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua “identidade”, permitindo que eles se situem uns em relação aos outros. (...) A ordem, a paz e a fecundidade baseiam-se nas diferenças culturais. Não são as diferenças, mas sim o seu desaparecimento que provoca a rivalidade demente, a luta extrema entre os homens de uma mesma família ou de uma mesma sociedade.” (Ibid., p. 67-68).

Essa definição de crise não é válida apenas para as sociedades primitivas. Na percepção do autor, longe de compreender a ameaça violenta da indiferenciação, o mundo moderno propaga um ideal de igualdade que coloca a ordem em risco constantemente. Os primitivos, ao contrário, são obcecados com a ligação entre a violência e a não diferenciação. Isso pode iluminar o enigma etnológico sobre o temor absoluto pelos irmãos gêmeos em algumas sociedades, que inclusive prescrevem sua eliminação. É como se a semelhança dos irmãos no plano físico anunciasse a semelhança no plano cultural, o presságio da crise. Até o modo usado para “se livrar” deles pode ser revelador. São abandonados à morte longe da

comunidade ao invés de assassinados, pois o uso de violência contra os gêmeos já significaria cair no seu círculo vicioso. Evita-se ao máximo o contágio. Por vezes os pais são considerados contaminados e devem se afastar e se purificar antes de retornar ao grupo. Não é de se espantar que em outros lugares os gêmeos possuam um status privilegiado. “Não há fenômeno que não seja susceptível de inversão, tornando-se benéfico, mas somente em um quadro inutável e rigorosamente determinado.” (Ibid., p. 79). Girard afirma que a fobia da semelhança perpassa qualquer relação fraterna. Os irmãos e as irmãs tem o mesmo pai, a mesma mãe, o mesmo sexo e frequentemente a mesma posição perante a família e a sociedade, os mesmos direitos e deveres. Os gêmeos não são mais que irmãos reforçados. O parentesco próximo de forma geral simboliza a dissolução da diferença familiar, ou seja, ele de-simboliza. (Ibid., p. 84).

Desejo mimético e vítima expiatória

Para o autor, a crise está diretamente relacionada à maneira como o ser humano deseja. Desvencilhando-se de teorias modernas, o antropólogo propõe a natureza do desejo humano como mimética (independente do valor do objeto desejado ou da identificação do rival que também o deseja). Para desembaraçar essa questão, o parricídio e o incesto são trazidos para a discussão. “A destruição das diferenças aparece de maneira particularmente espetacular onde a distância hierárquica e o respeito são em princípio maiores, entre o filho e o pai, por exemplo.” (Ibid., p. 65). Do mesmo modo, o incesto também indica a supressão de uma diferença significativa no seio da relação familiar, a diferença em relação à mãe. Ser regicida significa, no nível social, a mesma coisa que ser parricida no nível familiar. Em ambos os casos é a mais elementar das diferenças que está sendo “assassinada”. (Ibid., p. 99). Conclui-se assim, com esses eventos, o processo de indiferenciação violenta, de de-simbolização. Mas como se trata de indivíduos, a crise sacrificial, que diz respeito à sociedade, é dissimulada. Uma maneira de trazê-la à tona é associar esses eventos à peste. Esta epidemia (que para Girard significa mais que a doença microbiana de mesmo nome) interrompe as funções vitais do grupo e por vezes é atribuída à presença de um assassino entre eles. O que falta para que o parricídio e o incesto revelem a crise – a coletividade – é mostrado pela peste, e o que falta a esta – a violência recíproca e a indiferenciação – são mostrado por aqueles.

Para reestabelecer a ordem é preciso restringir a violência espalhada na comunidade. É preciso encontrar o assassino das diferenças. Mas na situação de crise, é impossível afirmar ou negar algo sobre um indivíduo qualquer que não possa ser afirmado ou negado sobre todos

os outros. Cada um, dominado pela *hybris*, acredita que a culpa está no outro. Essa tentativa de imputar a responsabilidade pela crise sacrificial é a questão mítica por excelência; é a tentativa de responder “quem começou?”.

A chave para a interpretação da origem da violência é o desejo mimético. Ela não deve recair nos objetos com os quais se encontra relacionada. Não é nem mesmo consequência da disputa por um objeto, apenas aparenta ser, pois domina o jogo. Na tragédia *Édipo Rei*, a violência parece ser produto da disputa pelo trono e pela rainha (que também é mãe). Em *As Bacantes*, Dioniso e Penteu lutam pela divindade. Na crise sacrificial é possível perceber que não é o valor intrínseco do objeto que provoca os conflitos, é a própria violência que é ao mesmo tempo instrumento, objeto e sujeito do desejo, é ela que “valoriza os objetos, inventando pretextos para desencadear-se mais facilmente.” (Ibid., p. 182). Colocar o objeto desejado como centro da questão não é traz luz ao problema. Do mesmo modo, apenas identificar ou postular o rival que deseja o mesmo objeto (o pai para Freud e o irmão para os mitos) também é infrutífero. Em oposição aos teóricos modernos que apresentaram o homem como aquele que sabe o que deseja – ou como possuidor de um inconsciente que sabe –, o autor acredita que a incerteza domina o desejo do ser humano.

Uma vez que seus desejos primários estejam satisfeitos, e às vezes mesmo antes, o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro parece-lhe ser dotado. O sujeito espera que este *outro* diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda maior. (Ibid., p. 184. Grifos do autor).

Assim, o rival funciona como um modelo para o sujeito, mostrando a este o objeto desejável. Isso indica que o desejo é essencialmente mimético; há a imitação de um modelo. Girard utiliza essa ideia, amplamente aceita quando o assunto é o universo infantil, para o entendimento do desejo humano em geral. Essa relação gera conflito inicialmente pela convergência de desejos, e então pela ligação permanente formada entre desejo mimético e violência, aquele impulsionando a crise sacrificial. Regras e proibições servem para impedir que o desejo fixe-se no primeiro modelo que encontrar, de modo que as energias fiquem canalizadas para as formas rituais e atividades sancionadas pelo rito. A ordem cultural evita a convergência para um mesmo objeto. (Ibid., p. 188).

Agora é possível entender a crise sacrificial por uma perspectiva interna. Definida como perda das diferenças, ela é percebida por aqueles que a sofrem como *diferença que nunca se perde*. Isso porque quem se encontra dentro do conflito não apreende a situação de

violência recíproca. Cada um se enxerga separado do outro por uma diferença enorme, mas que na realidade é ilusória. Todos acreditam ser rivais disputando pelo mesmo objeto cuja privação e posse determinam posições sempre alternadas. Incapazes de se identificar, vivem cada um dos momentos intensamente, julgando suas experiências únicas. “Quando as diferenças começam a oscilar, nada mais é estável na ordem cultural, e todas as posições alteram-se incessantemente.” (Ibid., p. 197). Como as diferenças são sucessivamente invertidas, a identidade dos antagonistas é estreitada, tornando suas posições perfeitamente intercambiáveis. A perspectiva de fora, ao contrário, vê a reciprocidade e pode identificar o mecanismo da resolução violenta. É o fato de os antagonistas se tornarem duplos devido sua intercambialidade que garante a substituição sacrificial. À medida que a crise se intensifica, a oscilação das situações antagônicas torna-se cada vez mais rápida, atingindo uma velocidade tal que deixarão de ser distintas. Essa superposição das situações produz uma entidade alucinatória na qual os sujeitos passam a se ver como encarnações simultâneas de todos os momentos, compondo uma *mistura* informe, disforme, monstruosa, cuja extravagância chama a atenção não só dos sujeitos que a experenciam, mas também daqueles que a pesquisam. Isso dissimula a perda das diferenças que transformou (ou ainda, deformou) todos os personagens no mesmo, em duplos um do outro.

A identificação do duplo monstruoso permite vislumbrar em que clima de alucinação e de terror ocorre a experiência religiosa primordial. (...) Uma calma profunda segue-se à violência furiosa; as alucinações dissipam-se, o repouso é imediato. Isso torna mais misteriosa ainda toda a experiência. Em um breve instante, todos os extremos se tocaram, todas as diferenças se fundiram. (Ibid., p.202).

A arbitrária polarização da violência em uma vítima, o segredo que refaz a unanimidade (menos um) contra a vítima expiatória, só é possível pelo caráter monstruoso do duplo. Se todos os homens acreditarem que apenas um entre eles é o responsável pela violência impura e contagante, será fácil erradicá-la a ‘partir da expulsão ou eliminação (violenta) daquele que serve de modelo para os outros. A violência que se levanta contra a comunidade primitiva é transferida e condensada em uma só vítima, escolhida unanimemente, que a representa. Mas como essa transferência é possível? Como surge a unanimidade em uma situação na qual reina o caos, na qual ninguém concorda com ninguém? Vimos que a crise provocada pelo desejo mimético promove a indistinção entre os membros da comunidade, que se tornam iguais e intercambiáveis. Sendo assim, qualquer um pode substituir todos os outros. Muito pouco é preciso para que todos se mobilizem contra um único. É a *unanimidade menos um* – a vítima expiatória. A convicção sobre ela espalha-se

pela comunidade como uma bola de neve, unificando-a novamente. A unanimidade é garantida no assassinato da vítima expiatória, obrigatoriamente coletivo. Se um membro da comunidade deixasse de participar do linchamento, já colocaria o rito em risco.

Assim, a crise, surgida de um sistema sacrificial instável e deficiente, só é levada a cabo com outro sacrifício, capaz de reconciliar a sociedade primitiva e reinstaurar um novo sistema de diferenciação.

A GÊNESE DA CULTURA

Tendo definido a função catártica do sacrifício, a crise sacrificial e o mecanismo da vítima expiatória, Girard propõe a violência contra a vítima expiatória como fundadora da ordem cultural, chave de todos os mitos e ritos, capaz de encerrar o ciclo da violência instaurando o ciclo do rito sacrificial.

Para isso, o teórico desvincula-se das linhas que tentam ajustar o ritual ao mito ou o mito ao ritual, das tentativas de derivar esse daquele e vice versa. Para penetrar no círculo da gênese, pensa na preponderância do assassinato em inúmeros mitos e comemorações rituais: “O pensamento mítico retorna sempre àquilo que se passou *na primeira vez*, ao ato criador... Se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual), é preciso que ele tenha um lugar particularmente importante (no momento fundador).” (Ibid., p. 120). Se a violência coletiva espontânea no momento fundador dominou a violência aniquiladora saciando-a, a repetição do rito domina a agressividade latente na comunidade. Girard esclarece a diferença entre esses dois momentos, o original, fundador, daquele que o imita.

(...) a vítima ritual nunca substitui um ou outro membro da comunidade, e nem mesmo diretamente a totalidade da comunidade: *ela sempre substitui a vítima expiatória*. Como esta própria vítima substitui todos os membros da comunidade, a substituição sacrificial desempenharia o papel que lhe atribuímos: ela protege todos os membros da comunidade de suas violências respectivas, mas sempre por intermédio da vítima expiatória. (...) A violência original é única e espontânea. Os sacrifícios rituais, pelo contrário, são múltiplos: são repetidos interminavelmente. (Ibid., p. 132, grifos do autor).

Portanto, nos sacrifícios rituais ocorrem duas substituições simultâneas, a de todos os membros por um único – o mecanismo da vítima expiatória – e o da vítima original, interior à comunidade, por uma sacrificável. A vítima expiatória fazia parte da comunidade; a vítima ritual não pertence de forma regular à comunidade. Se pertencesse, o sacrifício desencadearia a violência ao invés de encadeá-la.

O pensamento religioso “sempre procura reproduzir a violência fundadora de maneira tão exata quanto possível. (...)” (Ibid., p. 341). O que os homens desconhecem sobre ela (como, onde, quando, quem?) fica determinado pelos próprios homens no rito sacrificial, gerando técnicas e esquemas altamente elaborados, dos quais falavam Hubert e Mauss. A violência torna-se cada vez menos intestina com o processo mítico-ritual, que procura imitar a violência original. Apesar de no rito permanecer alguma violência real (afinal, precisa exercer certo fascínio para manter sua eficácia), ele se orienta para a ordem e para a paz. (Ibid., p. 133). Esse deslocamento da violência para o exterior pode explicar o princípio das guerras estrangeiras, que orientam as tendências agressivas potencialmente fatais à coesão do grupo para fora. (Ibid., p. 311).

Segundo o antropólogo, ao eliminar a violência que oferece risco à sociedade, a violência contra a vítima expiatória inicia um ciclo de rito sacrificial que talvez abarque a totalidade da cultura. Isso porque o sacrifício da vítima expiatória original e sua imitação ritual é o que mantém a ordem na vida em comunidade, e é também, de acordo com ele, a função do religioso. “Serão ditos religiosos todos os fenômenos ligados à lembrança, à comemoração e à perpetuação de uma unanimidade sempre enraizada, última instância, no assassinato de uma vítima expiatória.” (Ibid., p. 398). Apresentada a hipótese, podemos partir para a análise de sua verificação.

A EFICÁCIA SACRIFICIAL

Naufração ritual

Girard ressalta que o valor de uma hipótese deve ser estimado pela abundância de material mitológico, ritual, filosófico e literário ao qual ela consegue conferir inteligibilidade com qualidade e coerência. (Ibid., p. 205). A verificação da hipótese da vítima expiatória apresenta, de início, um obstáculo: a eficácia sacrificial. A estrutura do mecanismo proposto depende fundamentalmente do desconhecimento sobre ele. Como o segredo sobre a vítima expiatória não pode ser revelado, o acontecimento fundador nunca será diretamente observado. Isso significa que os fenômenos relacionados ao religioso primitivo não se prestam a uma investigação empírica direta, dificultando a verificação da tese. Mas se ela for correta, algum de seus aspectos deverá ser observado em inúmeras e diversas formas rituais e míticas. Desse modo, o linchamento fundador pode aparecer de forma explícita, como no caso dos *pharmakós* em Atenas (sacrifícios de escravos ou de aleijados feitos em situações de calamidades), ou de forma transfigurada nos mitos e nos ritos, como veremos a seguir. O autor acrescenta: “Este acontecimento [a violência fundadora] deve ser reduzido a uma espécie de caso limite mais ou menos ideal, a um conceito regulador, a um efeito de linguagem, a um ilusionismo simbólico sem verdadeira correspondência no plano das ações concretas.” (Ibid., p. 389).

Nem o olhar moderno foi capaz de driblar o desconhecimento. Mesmo com o respaldo do aparato científico, continuamos insensíveis à percepção do mecanismo da vítima expiatória. Os elementos rituais exóticos (principalmente aqueles que remetem à crise sacrificial) capturam para si a atenção dos observadores, sobrepujando-se ao que deveria ser o objeto essencial. Os ritos vão de desviando e se diferenciando e as descrições formais científicas contribuem para isso. É denominado *naufração ritual* o processo pelo qual um aspecto do rito destaca-se do conjunto que o formava originalmente, intensificando o desconhecimento. A própria etnologia moderna, ao estabelecer os grandes temas de investigação da antropologia, contribui para esse processo isolando muitos rituais de seu contexto, vendo-os como um absurdo que deveria ter um significado próprio. Nesses casos o termo acessório ofusca o termo principal – a violência coletiva contra a vítima expiatória.

No momento em que o pensamento religioso chega a uma ignorância semelhante à nossa, o rito adquire uma especificidade que consideramos essencial e original, embora ela seja *tardia e derivada*.” (...). É sempre a conclusão fundadora que tende a desaparecer em primeiro lugar, e este

desaparecimento, se assim podemos dizer, corta o cordão umbilical que liga todos os ritos à violência fundadora, conferindo-lhes desta maneira uma aparência enganosa de especificidade absoluta. (Id. p. 157 e 357).

A verificação da tese proposta, inseparável, portanto, do conceito de naufrágio ritual, passará não só pela análise de uma diversidade de fenômenos, mas também da literatura, que o autor, em contraposição a alguns críticos, defende ser um dos objetos mais preciosos para a investigação da realidade.

Durante a explanação sobre a *substituição* sacrificial, Girard aborda passagens bíblicas e mitos gregos. Em sua percepção, Caim mata Abel porque não dispõe do mesmo artifício para saciar a violência que o irmão (Ibid., p. 15). A única informação fornecida pelo texto bíblico é a de que Abel é um pastor que sacrifica os primogênitos de seu rebanho em oferenda a Deus, enquanto Caim cultiva a terra e só pode oferecer seus frutos. “Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata.” (Id., Ibid.). A passagem da bênção de Isaac pode ser ainda mais esclarecedora, principalmente quando comparada à *Odisséia* grega. Jacó escuta seu pai Isaac, velho e cego, dizendo a Esaú, filho mais velho, que irá abençoá-lo, mas que para isso Esaú deve caçar e lhe trazer um prato suculento. Jacó conta à mãe, que prepara um prato suculento com cabritos do rebanho para este levar ao pai. Com medo de ser reconhecido por não ser tão peludo quanto o irmão, Jacó se envolve com a pele do cabrito para ludibriar o pai. Isaac apalpa o caçula e concede-lhe as bênçãos. São dois tipos de substituição simultâneos. A de um irmão pelo outro e a do animal pelo homem. O animal é interposto entre o pai e o filho, evitando o contato direto que poderia desencadear a violência (aqui em forma de maldição ou ausência de bênção). O texto só reconhece a primeira substituição, propagando um tipo de desconhecimento sacrificial sobre a segunda e respondendo perfeitamente à dupla exigência do sacrifício: não tornar explícito nem esquecer completamente o objeto inicialmente visado. Na *Odisséia*, o personagem Ulisses se esconde sob uma ovelha para escapar com vida da caverna do Ciclope, que devora diariamente um de seus prisioneiros.

Se relacionarmos as duas cenas – a do Gênesis e a da *Odisséia* – a interpretação sacrificial de ambas torna-se mais verossímil. Nos dois casos, no momento crucial o animal é interposto entre a violência e o ser humano por ela visado. Os dois textos esclarecem-se mutuamente: O Ciclope da *Odisséia* ressalta a ameaça que paira sobre o herói, ameaça que no Gênesis permanece obscura; a imolação dos cabritos no Gênesis, assim como a

oferenda do prato suculento desvelam um caráter sacrificial que talvez não fosse percebido na ovelha da *Odisséia*. (Ibid., p. 17).

As tragédias de *Ájax* de Sófocles, e *Medéia e Electra* de Eurípides, também fornecem elementos de reflexão em relação à substituição. *Ájax*, em um delírio de cólera, massacra animais pensando serem seus guerreiros inimigos. Estes animais pertencem à espécie tradicionalmente usada como vítima sacrificial pelos gregos. Antes disso o herói manifesta por um segundo a vontade de sacrificar seu filho. A mãe leva a sério a ameaça e esconde a criança. Nas outras tragédias, o princípio da substituição do ser humano pelo ser humano aparece ainda mais explicitamente. Em *Medéia*, a ama da protagonista pede para que mantenham afastados os filhos daquela, que se encontra tomada por uma cólera que não será refreada até que desfira contra alguém seus golpes. De fato, *Medéia* prepara a morte de seus próprios filhos à moda do sacrifício tradicional, pronunciando a advertência requerida pelo costume e exigindo o afastamento daqueles que podem comprometer o ritual. Em *Electra*, Clitemnestra chega a dizer que o sacrifício de sua filha seria justificável se tivesse sido feito com o intuito de salvar vidas humanas.

O fenômeno do sacrifício animal é associado à mimese do assassinato coletivo fundador por meio da análise desse rito entre os dinka, como relatado por Godfrey Lienhardt. As maldições que são dirigidas uns aos outros e ao animal que será sacrificado simulam a crise sacrificial que precede o rito e a metamorfose da violência recíproca em violência unânime. Todas os simulacros de batalhas e danças que fazem parte da cerimônia sacrificial antecedendo a imolação em si tem essa função, e do rito são esperados grandes benefícios. No caso dos dinka, o animal assume os sentimentos de hostilidade dissimulados entre os membros da comunidade e as imprecações contra ele parecem ser tão importantes quanto sua morte: “De vez em quando, alguém se afasta do grupo para insultar o animal, uma vaca ou um veado, amarrado a um tronco. (...). Assim como na tragédia, a vítima é imolada essencialmente por golpes verbais”. (Ibid., p. 127). No sacrifício de bois durante as famosas *Bouphonia* gregas, os participantes lutam entre si antes de se lançarem juntos contra a vítima. Como a coletividade do assassinato é fator indispensável à eficácia do rito, mesmo quando a vítima animal é grande demais para ser pisoteada por todos, como no exemplo dos dinka, há um simulacro de massacre coletivo antes que ela seja imolada normalmente. Todos devem participar. A coletividade se repete em ritos nos mais diversos lugares. Isso desvincula o ritual do sacrifício e o mecanismo da vítima expiatória de esquemas psicológicos individuais, de relações pessoais particulares, que o descaracterizam como instituição social.

O fenômeno do incesto real africano é quase sempre isolado de seu contexto em razão de seu caráter extravagante.

As monarquias sagradas do continente africano sempre figuram entre os sistemas certamente mais indecifráveis do planeta. Por muito tempo sua ilegível complexidade valeu-lhes qualificativos tais como “bizarras” ou “aberrantes”, tendo sido classificada entre as “exceções”, numa época em que ainda se acreditava ser possível agrupar os rituais em categorias mais ou menos lógicas. (Ibid., p. 135).

Mas se investigado no seu contexto ritual total, também pode demonstrar a representação do sacrifício como desfecho da crise. Em uma dessas monarquias, o rei, no momento de sua entronização, comete uma relação incestuosa real ou simbólica. Em outras monarquias, além do incesto, o rei fica enclausurado, faz uso de drogas maléficas, come alimentos proibidos e toma banho de restos sangrentos e de órgãos genitais, sendo assimilado a um animal selvagem. Após esses preparatórios que incitam o ódio do povo contra a pessoa do rei, ocorrem simulacros de combate e há o sacrifício de animais que o representam. Por vezes, e ainda entre as monarquias africanas, o oposto acontece. Antes das batalhas simuladas, dos insultos trocados e do sacrifício simbólico, o rei desdobra as precauções contra o incesto, ficando afastado de seus parentes e tomando poções depressivas. Assume-se que ele tem propensão a cometer o incesto. Em nenhum desses casos é possível interpretar o incesto como um tema mítico destacado do contexto ritual que os cerca, ou seja, da violência original e da vítima expiatória. O esforço ritualístico dirige-se para representar a crise sacrificial que antecede o novo ciclo de ordem, pois o “pensamento ritual deseja repetir o mecanismo fundador” (Ibid., p.147), no qual a cura encontra-se inseparável do paroxismo do mal. O fato de que a lógica do rito pode adotar soluções diametralmente opostas, como no caso do incesto real, demonstra o caráter arbitrário que diferencia a violência “boa” da violência “má”. Não é porque o incesto foi cometido pelo rei que ele é aceito, torna-se “bom”, é exatamente isso que justifica sua imolação simbólica posterior. “O incesto relaciona-se à crise sacrificial, sendo até possível significá-la de forma indireta inteiramente por meio dele, *quando aplicado à vítima expiatória.*” (Ibid., p. 148, grifos nossos).

Outro fenômeno que o autor relaciona à crise sacrificial é a festa. A diferença abolida ou invertida recorrente em muitos períodos de festa (como o costume de se travestir, por exemplo) representa a perda das diferenças característica da crise sacrificial. Originalmente aterrorizante, a re-encenação da crise torna-se motivo de alegria e comemoração, pois é a preparação do sacrifício, que reestabelece a ordem. “A festa baseia-se em uma interpretação

do jogo da violência que pressupõe a continuidade entre a crise sacrificial e sua resolução. Inseparável, a partir de então, de seu desfecho favorável, a própria crise torna-se objeto de prazer.” (Ibid., p. 155). É rejeitado assim o psicologismo que vê nas festas apenas um relaxamento (*release of tensions*) provindo da transgressão de proibições ou permissões festivas. As transgressões nesses casos, ora permitidas ora exigidas, também devem ser entendidas no contexto da crise sacrificial, ou seja, da dissolução das diferenças. O antropólogo reforça que o rito, apesar de violento, está orientado para a paz. Nesse sentido, a função das festas seria, assim como a dos outros ritos, a de *vivificar* e *renovar* a ordem cultural repetindo a experiência fundadora. (Id., Ibid.).

No entanto, vimos com o exemplo do incesto real que o período que antecede o sacrifício também pode se configurar contrariamente, ou seja, as proibições e as precauções tornam-se mais rigorosas e a austeridade vai ao extremo. A ameaça de contágio impuro atinge seu grau máximo. “Qualquer que seja o intervalo entre dois ritos de purificação, é claro que o perigo de uma explosão violenta aumenta à medida que o primeiro se afasta e o segundo se aproxima.” (Ibid., p. 156). Essa situação denominada de *antifesta*, segundo o autor, é a mais comum entre as nossas sociedades.

O ascetismo e as mortificações parecem ser aquilo que há de mais oposto à festa, embora tenham a mesma origem e encontrem-se em muitas vezes em equilíbrio dialético com ela enquanto o rito permanecer vivo. (...) estamos [o mundo moderno] muito longe de imaginar que todos os traços distintivos deste costume, assim como as inúmeras variações que ele apresenta, derivam direta ou indiretamente de uma violência coletiva e fundadora, de um linchamento libertador. (Ibid., p. 157).

Girard também nos chama a atenção para a possibilidade de inversão da festa, similar àquela que acontece com o sacrifício, notada em algumas ocasiões. A festa ou as férias “que acabam mal” é mais que um tema estético que retrata a decadência, como retratado na obra cinematográfica de Fellini (Ibid., p. 160). Se a ordem cultural não se encontra solidamente estabelecida, ao invés de ajudar a controlar a violência, a festa pode desencadeá-la. Em culturas em decomposição como a dos caingangues, as festas frequentemente provocam catástrofes. Na realidade, a crise sacrificial e a violência são a essência de qualquer comemoração ritual, mesmo das festas aparentemente fraternas que não fazem referência ao sacrifício da vítima expiatória e sua conclusão favorável. (Id. Ibid.).

Na tragédia *As Bacantes*, Eurípides enfatiza a perda das diferenças entre os personagens durante as festas conhecidas como bacanais. Delas participam homens, mulheres,

velhos, jovens, ricos e pobres. Os protagonistas, Dioniso e Penteu, são equivalentes que estreitam a divisória entre deus e homem. Por fim, quando as Bacantes dilaceram uma manada de vacas com as mãos confundindo estas com homens, desaparece também a diferença entre homem e animal. A bacanal, inicialmente idílica, torna-se um massacre sangrento. O espírito dionisíaco que vai tomando conta de todos é o contágio maléfico e o mal inesperado que toma conta da situação é a crise sacrificial. Assim como mostra a análise textual de Sófocles (*Édipo Rei*), Eurípides parece querer revelar que a crise é gerada pela perda das diferenças. Se este autor tentou evitar o naufrágio ritual do sacrifício, ele não leva esta intenção até o desfecho da peça, na qual Dioniso assassina Penteu reestabelecendo a paz. A desmistificação não é completa e nem poderia ser, visto que para o teórico a elaboração mítica é um elemento transfigurador de reorganização de dados no qual fenômenos coletivos são individualizados. A violência é polarizada à custa da reciprocidade, redistribuída assimetricamente na comunidade para encerrar a crise sacrificial.

Nessa dinâmica de crise sacrificial, sacrifício e ordem restaurada, é possível apreender a perspectiva da ordem que existia antes da crise e a perspectiva da crise. Em *As Bacantes*, na perspectiva da ordem, era Dioniso e somente ele como Deus que poderia ser o sacrificador. Na perspectiva da crise, a identidade do sacrificador seria *indiferente*.

O *duplo monstruoso* é um conceito da teoria que auxilia, segundo Girard, na interpretação dos fenômenos de possessão e o uso ritual de máscaras.

O autor considera como abrangido por tal aspecto todos os fenômenos de alucinação provocados pela reciprocidade desconhecida (quando o “Outro” e o “Eu” se confundem) no paroxismo da crise. (Ibid., p. 206). A ideia de um antagonista monstruoso exterior e ao mesmo tempo interior ao sujeito – o duplo – ajuda a entender o fenômeno da possessão, que frequentemente ocorre junto com uma mimese histórica. A fim de interpretar o que lhes acontece, os sujeitos situam a origem do fenômeno fora de si, como causa exterior. Apresentam movimentos similares ao de uma marionete, como se um monstro os tivesse invadido. O caráter ritual (reprodução do que se passou *na primeira vez*) adquirido pelos fenômenos de possessão sugere que algo como uma intensa possessão coletiva tenha precedido o sacrifício na experiência fundadora. Isso pode ser observado entre os dinka, que são “possuídos” após as danças, os simulacros de combate e as imprecações rituais que culminam no rito sacrificial. A possessão é considerada ora benéfica, ora maléfica, pois o pensamento religioso pode acreditar que é necessário repetir fielmente ou desviar-se

sistematicamente de aspectos associados à crise, evitando assim uma relação ambígua com a violência libertadora. (Ibid., p. 208). “Em cada cultura, por detrás da solução adotada, aflora a solução inversa.” (Ibid., p. 149).

As cerimônias rituais que exigem o uso de máscaras também estão relacionadas à reprodução da experiência primordial. Feitas para encobrir o rosto humano, apresentam cores incompatíveis com a ordem da natureza, superpondo e misturando seres e objetos, denotando a perda das diferenças. Seu uso coincide assim com o duplo monstruoso. Não raro elas são colocadas no paroxismo que antecede o sacrifício.

A metamorfose da violência maléfica em benéfica e o duplo monstruoso lançam luz sobre o caráter ambíguo que a maioria das divindades primitivas apresentam: ora aparecem como sacrificadoras, ora como vítimas, ora terríveis, ora suaves, egoístas ou generosas. No plano do religioso essa diferença de extremos, potencialmente confusa, é na verdade nula. O ser mítico ou divino é adorado porque encarna a transformação do maléfico em benéfico; domina, portanto, o jogo da violência. Assim, ele não se encontra limitado ao papel da vítima expiatória, pode assumir qualquer papel, ou ainda todos os papéis simultaneamente. Xipe-Totec é um deus asteca que é morto e esfolado sob a aparência da vítima que o substitui e se transforma no sacrificador que esfolava vítimas e se reveste com suas peles, podendo aparecer cada momento de um jeito. Dioniso é sacrificador, mas em certo episódio acaba sendo despedaçado vivo por uma multidão. “Isso mostra claramente que o pensamento religioso concebe todos os participantes do jogo da violência, tanto os ativos quanto os passivos, como os *duplos* uns dos outros.” (Ibid., p. 314, grifo do autor).

As manifestações de culto aos mortos, espíritos e ancestrais de algumas religiões são consideradas por Girard como um tipo de perda de diferença: a diferença entre os mortos e os vivos, cujos mundos encontram-se misturados. Assim, é um aspecto da crise que está sendo reencenado e solucionado com a expulsão dos mortos. Ao aceitarem os cultos que lhe são oferecidos, os mortos param de assombrar e retornam ao seu “reino”, reforçando a diferença entre vivos e mortos.

Assim como os deuses, os mortos encarnam o jogo paradoxal da violência. Como vimos, a morte é a pior violência que pode acometer o homem, e, portanto, extremamente maléfica. (Ibid., p. 319). Se há morte em uma comunidade, o falecido, independentemente da causa, encontra-se em uma situação análoga à da vítima expiatória: “A morte do indivíduo isolado mostra-se vagamente como um tributo a ser pago para que a vida coletiva possa

continuar. Um único ser morre e a solidariedade de todos os vivos é reforçada.” (Id. Ibid.). Essa ambiguidade (maléfica e benéfica) da morte muitas vezes é materializada e simbolizada pelo processo de decomposição fisiológica. O cadáver que ainda está nesse processo, cujas formas estão retornando ao informe, é considerado impuro. Concluído o processo, os ossos brancos e secos constituem fonte de virtudes. O culto aos mortos é a interpretação do jogo da violência mais próxima ao que se passou no momento fundador, pois explicita que sempre há a morte de um membro da comunidade na origem da ordem cultural. (Ibid., p. 321.).

Para o pensamento religioso, todos são participantes do jogo da violência e, na situação de duplos monstruosos, desempenham o mesmo papel, com exceção da vítima expiatória. Mas qualquer um pode ser a vítima expiatória! As interpretações religiosas “erram” ao *fixar* o papel da vítima, ao tentar entendê-la pelo que a difere dos outros atores. A linguagem do sagrado é paradoxal porque é a mesma linguagem da violência. Seus elementos carregam significados contraditórios: o maléfico e o benéfico, a ordem e a desordem. “O jogo do sagrado e o jogo da violência são apenas um. (...). Parece haver no sagrado tantas coisas heterogêneas que os especialistas desistiram de compreender a confusão: desistiram de dar uma definição relativamente simples do sagrado.” (Ibid., p. 323). Ainda que pareça que os fiéis praticam a adoração da violência, é sempre a não violência que eles visam, pois os homens só são capazes de se reconciliar à custa de um terceiro.

Ainda que possa parecer, o aspecto do processo fundador que deveria ser mais bem oculto não é a arbitrariedade da seleção da vítima. Muitos são os mitos e os ritos que explicitam o papel do acaso na escolha da vítima, mas não apreendemos essa linguagem. Isso porque o pensamento moderno, assim como todos os outros, tenta explicar o exercício da violência e da cultura em termos de diferença, ao passo que a resolução arbitrária que serve de modelo à imitação ritual só intervém no paroxismo da crise, ou seja, na indiferenciação completa. (Ibid., p. 397). Alguns dos ritos religiosos considerados “aberrantes” são os que envolvem algum tipo de jogo de azar. Entre os índios uitoto, um jogo de bola faz parte do ritual. Em Bornéu, os kayan possuem um jogo de peão que também é uma cerimônia religiosa. Já entre os índios canela, há uma partida de dados jogada apenas por homens durante um velório que distribui animais domésticos do defunto para o ganhador. Acredita-se que é o próprio morto que está decidindo o resultado. (Ibid., p. 393). Quando a morte – lembremos, o maior tipo de violência existente – acomete um membro da comunidade, pode provocar disputas entre os vivos. Para afastar o contágio maléfico, eles recorrem ao modelo universal ensinado para a comunidade pelo sagrado. Neste caso, a comunidade reteve o papel

do acaso na decisão deliberadora, que regula o conflito e evita o desencadeamento da violência (que poderia ser provocado por disputas pelas posses do defunto). Os exemplos se multiplicam nos mitos e nos ritos. Édipo declara ser filho de *Tykhè* (a Fortuna). Em algumas cidades antigas, a seleção de magistrados ocorria por sorteio. No Antigo Testamento, no livro de Jonas, o sorteio aparece associado a muitos aspectos da teoria. Quando uma tempestade ameaça o navio em que estava Jonas, cada tripulante clama a seu deus, e tiram a sorte para saber quem é a causa de tal mal. A sorte recai sobre Jonas, que é então lançado ao mar pelos outros, encerrando a tempestade. “O navio representa a comunidade, e a tempestade, a crise sacrificial. A carga é lançada de bordo, é a ordem cultural que esvazia de suas diferenças. Cada um clama a seu deus particular. Portanto temos sem dúvida aqui a desintegração cultural do religioso.” (Ibid., p. 395).

O conceito de preparação ritual, mais especificamente aquela que assemelha à comunidade a vítima que não faz parte dela, permite entender outro fenômeno considerado “bizarro”: a antropofagia. O antropólogo faz uma análise do canibalismo praticado pelos tupinambá da costa noroeste do Brasil. Esse canibalismo assume duas formas. Naquela propriamente ritual, os inimigos são trazidos vivos para a aldeia e ali podem passar mais de anos participando da vida da comunidade. Em outra situação, o cadáver do inimigo morto durante batalha é consumido fora da comunidade e sem qualquer preparativo. No exterior da comunidade e longe de suas regras não há lugar para o rito, apenas para a violência indiferenciada. No primeiro caso, o prisioneiro recebe um tratamento ambíguo, sendo ora respeitado e venerado, ora insultado e desprezado. Antes de sua morte, param de alimentá-lo e ele é incitado a roubar seus alimentos e cometer outras transgressões. Esse canibalismo ritual não se trata de um mecanismo psicológico, uma forma de satisfazer um sentimento de culpa. É mais uma representação da violência fundadora. O aspecto antropofágico deste rito se destaca e pode distrair o pesquisador, assim como no caso do incesto real e dos outros fenômenos analisados, impedindo-o de ver o sacrifício. “Este risco é maior, no entanto, no caso do incesto que no da antropofagia, que ainda não encontrou seu Freud e não foi ainda elevado à posição de mito maior da modernidade.” (Ibid., p. 347). Mas tanto no canibalismo ritual quanto na monarquia africana, a futura vítima é sacralizada enquanto ainda está viva. A presença de um ser impregnado de sagrado no interior da comunidade traz problemas extraordinários. (Ibid., p. 335). O rei africano, por exemplo, deve evitar tocar o solo e seu próprio alimento para não contagiá-los.

O *consumo* de carne sacrificial (humana ou animal) deve ser interpretado pelo desejo mimético, que almeja, simultaneamente, destruir e absorver a violência do outro; é o canibalismo do espírito humano. (Ibid., p. 347). O fenômeno do canibalismo é antes sobre a violência intratribal sendo expelida do que sobre a violência intertribal, como normalmente é apresentado. Assim, enxergá-lo como um tipo de sacrifício fornece muito mais compreensão. O culto canibal, que pode acompanhar uma guerra estrangeira permanente e possui a mesma função, afasta a ameaça de uma violência mais intestina, preservando o equilíbrio das comunidades essenciais e perpetuando a tranquilidade interna.

Girard chama os ritos analisados até agora de ritos de *fixidez*. Seu objetivo é perpetuar e reforçar uma certa ordem familiar, religiosa; manter o estado das coisas. (Ibid., p. 352). A fim de se precaver contra as possíveis contradições à tese da vítima expiatória como a origem de todos os mitos e ritos, o autor inicia uma análise dos ritos contrários a estes: os ritos de passagem.

Os ritos de passagem estão relacionados à obtenção de um novo status. Se em nossas sociedades a passagem de um status a outro não traz nenhum problema maior, nas sociedades primitivas a menor mudança é vista como se pudesse acarretar uma crise. A decomposição do rito em dois momentos como sugerida por Van Gennep (1909 apud. GIRARD, 2008) pode ajudar a entender. No primeiro momento, o sujeito perde o status que possuía, e no segundo, adquire um novo. A perda de status pode ser reconhecida como a perda de uma diferença. Conhecemos o perigo que isso representa. No intervalo de tempo entre um momento e outro, toda a cultura pode naufragar. (GIRARD, 2008, p. 353). Para o pensamento religioso, o indivíduo que está fazendo a passagem é tratado como um ser contagioso, vítima de uma epidemia, alguém que pode espalhar a violência. Para prevenir o contágio, os futuros iniciados são expulsos para as margens da comunidade ou para longe, em florestas ou desertos. Em algumas sociedades eles perdem o nome, o passado, os direitos e até os laços de parentesco. Ficam reduzidos ao estado de coisa informe e inominável. Fora da comunidade, passam a pertencer ao reino do sagrado, onde “ser privado de diferenças ou possuir diferenças demais, perdê-las por completo ou incorporá-las indevidamente, é sempre a mesma coisa”. (Ibid., p. 354). Em alguns casos de iniciação coletiva de adolescentes, entre os membros que serão iniciados, a situação é de igualdade e promiscuidade totais. Os neófitos devem entregar-se à violência recíproca. Por vezes a violência não é somente exercida – ou exigida, como em certas festas, e pelo mesmo motivo – mas também sofrida, quando os iniciantes são maltratados e torturados.

A passagem trata-se de uma experiência temível porque não se sabe, de início, ao que a monstruosidade e a violência soberana, detentora da última palavra, irão conduzir. Mas ainda que terrificante, a passagem é desejada, pois é um processo de rememoração da crise original; espera-se dele o mesmo resultado da *primeira vez*. Desse modo, as ordens socioreligiosas aparecem como um benefício imprescindível para as sociedades que vivem sob a pressão do sagrado e temem a mudança. (Id. Ibid.). O horror causado pela crise original tende a se dissipar à medida que o tempo passa. Por serem desprovidas de experiência com a violência maléfica, as novas gerações não têm mais os mesmos motivos que seus ancestrais para respeitar as interdições e velar pela ordem religiosa. (Ibid., p. 357) As penosas provas de iniciação são um modo de reproduzir a atmosfera de terror sagrado. Ainda que funcionem como um instrumento de dominação das gerações antigas sobre as novas, os ritos de passagem, assim como qualquer outro, não são planejados ou calculados. Não poderiam ser, ou perderiam sua eficácia, assim como todos os outros discutidos anteriormente. Esses ritos também possuem a imobilidade (ou o mínimo de mobilidade) como objetivo. Alguns deles, no entanto, possuem elementos tão espetaculares (principalmente esses que reproduzem a crise) que são facilmente naufragados do contexto ritual.

Lexicografia

Um dos pontos altos da demonstração que aparece durante o desenvolvimento da teoria diz respeito à lexicografia – a descrição do acervo de palavras e sua evolução em um ou mais idiomas. Girard (Ibid., p. 328) considera esta uma área particularmente interessante para buscar pistas sobre a ambiguidade do sagrado e sobre o desconhecimento sacrificial. Muitas vezes, os lexicógrafos esforçam-se para separar a associação entre sagrado e violência contida na linguagem primitiva. O termo grego *hierós*, sagrado, é comumente aplicado aos instrumentos de violência e de guerra. *Sacer*, do latim, ora se traduz por “sagrado”, ora por “maldito”, e possui análogos que incluem tanto o benéfico quanto o maléfico na maioria das línguas. Para o autor, alguns lexicógrafos propagam o desconhecimento ao proibir que um termo reúna esses significados opostos. É o caso de Émile Benveniste, que enfatiza a discordância do substantivo *kratos*, força divina, com seu derivado *krateros*, que pode qualificar desde heróis violentamente brutais até animais e monstros, chegando a sugerir que sejam palavras originadas de radicais distintos.

O lexicógrafo é levado a pensar que as diferenciações devem ser levadas até o ponto em que todas as “ambiguidades”, todas as “confusões”, todas as “incertezas” sejam substituídas pela nitidez de significações perfeitamente

unívocas. (...). Como foi visto, as tendências da lexicografia moderna inscrevem-se no interior de uma elaboração mítica contínua, que apaga pouco a pouco os traços da experiência fundadora e que torna a verdade da violência sempre mais inacessível. (Ibid., p. 330-331).

A metamorfose da violência se torna muito fecunda para a análise dos significados de *katharma* e *katharsis*. A primeira, uma variante de *pharmakós*, era usada para designar tanto uma vítima sacrificial humana quanto o objeto maléfico rejeitado durante operações rituais, análogo àqueles exibidos pelos xamãs ao curar um doente. A doença pode conduzir à morte ou à cura, se a “impureza” (espiritual ou material) tiver sido expulsa com sucesso. *Katharsis*, geralmente traduzido por purificação religiosa, seria o benefício que a cidade retira da morte do *katharma* humano. (Ibid., p. 360). Além do uso religioso do termo, há o uso relacionado e utilizado pela medicina. Um remédio catártico é aquele que, possuindo a mesma natureza da matéria maléfica que provoca a doença, causa sua expulsão. É o princípio da purgação. A ligação entre *katharma* e *katharsis* é similar àquela entre *pharmakós* e *pharmakon*. É nomeado *pharmakós* o sacrifício grego de escravos, e *pharmakon* designa ao mesmo tempo remédio e veneno. Em ambos os casos encontramos estreita relação com a metamorfose da violência maléfica em benéfica. Se pensarmos nos modernos procedimentos de imunização e vacinação, descobriremos no pensamento científico um prolongamento do pensamento mítico (Ibid. p. 363), mas isto será discutido melhor no próximo capítulo. Apesar de bem próxima da verdade, a assimilação da doença à crise, cuja cura pode ser o paroxismo, já é uma interpretação mítica. A violência se concentra na vítima expiatória, humana ou não, ocultando a violência recíproca, a arbitrariedade da solução e o elemento de saciação (não de expulsão). Outro surpreendente significado de *katharsis* é menstruação. Segundo Girard, a tese da vítima expiatória consegue unificar e conferir coerência a este conjunto diverso. “*Katharma*, *katharsis* são derivados de *katharos*. Se reunirmos os temas que gravitam em torno desta mesma raiz, iremos nos encontrar diante de um verdadeiro catálogo dos temas tratados no presente ensaio, que leva o duplo título da violência e do sagrado.” (Ibid., p. 362).

A análise do emprego de *katharsis* por Aristóteles também é esclarecedora. Ele define a função do gênero trágico em termos de catarse, e afirma que a tragédia preenche ao menos algumas das funções do ritual quando este desaparece. (Ibid., p. 364). Em *Poética*, o filósofo coloca que para que o herói trágico possa *purgar* as paixões dos espectadores, é necessário que seja semelhante a todos da comunidade e ao mesmo tempo dessemelhante, que não seja exclusivamente bom nem exclusivamente mau. São as mesmas condições da vítima expiatória.

A violência coletiva original não é mais substituída por um templo e um altar sobre o qual vítimas serão imoladas mas por um teatro e um palco sobre o qual o destino deste *katharma*, imitado por um ator, purgará os espectadores de suas paixões, provocando uma nova *katharsis* individual e coletiva, ela também salutar para a comunidade. (...) Qualquer obra de arte realmente poderosa, e cujo poder emociona, tem um efeito ao menos levemente iniciático, pelo fato de fazer com que a violência seja pressentida e suas obras temidas; ela incita à prudência e afasta da *hybris*. (Ibid., p. 364 e 366).

Derrida, ao analisar o uso da palavra *pharmakon* na obra de Platão, percebe que as traduções modernas, quando fazem uso de outros termos para traduzir o *pharmakon*-remédio e o *pharmakon*-veneno, apagam cada vez mais os traços de um acontecimento real e original. A essência de tal acontecimento seria traída por todas as traduções e derivações metafóricas. Para Girard, é o jogo da violência que se desenvolve por trás de todas as metáforas, ainda que elas toquem o real com eficácia indiscutível (como no caso da vacina). Essa forma de obscurecimento é análoga àquela difundida pelos lexicógrafos. No entanto, ocorre também em nossa época um movimento no sentido inverso: de exumação e revelação da violência e de seu jogo – movimento para qual Derrida contribuiu consideravelmente. (Ibid., p. 372).

Os termos *kydos* e *thymós*, também de origem grega, podem mostrar aspectos da natureza das relações conflituosas que nascem do desejo mimético, lançando luz sobre os fenômenos dos jogos competitivos. Nas tragédias, quando um protagonista encontra-se tomado pela cólera, seu adversário mantém a calma até que a situação seja invertida, caracterizando a simetria do debate trágico. A cólera nunca é constante, sempre aparece em acessos, e não é uma qualidade restrita aos personagens principais, está presente em todos os outros. A alternância entre cólera e calma coincide aparentemente com a privação e a posse do objeto que os inimigos *desejam em comum*. A vitória é momentânea, oscila entre um combatente e outro sem se fixar. A palavra *kydos* é utilizada para designar essa vitória temporária, que logo é colocada em cheque. Em nossas sociedades ela se assemelha àqueles troféus esportivos que são passados sucessivamente de um vencedor ao outro. Nesse sentido, o jogo faz referência a certos aspectos da crise sacrificial. A arbitrariedade da posse do objeto disputado (uma bola em um jogo de futebol, por exemplo) demonstra que a rivalidade não tem outro objeto além dela própria. Às vezes a oscilação não está mais ligada a uma violência propriamente física, mas a uma inversão constante entre a relação de dominante e dominado, como em uma gangorra. As reações excessivas dos personagens trágicos fazem parte das reviravoltas que constituem a peça. Apesar de na tragédia (e além dela) tudo ser alternância, possuímos a tendência de imobilizá-la em um de seus momentos com nossas interpretações maniqueístas. “É essa tendência propriamente mítica que fornece as pseudodeterminações dos

protagonistas, transformando oposições intercambiáveis em diferenças estáveis.” (Ibid., p. 188). *Thymós* significa cólera e a psiquiatria chama de “ciclotimia” a alternância entre sua presença e ausência. Essa é mais uma *atenuação mítica*: assim como no jogo, são apagados os traços da violência física e do outro ou da coletividade, resta a instabilidade individual.

A teoria e as nossas sociedades

O antropólogo estende a teoria da vítima expiatória às nossas sociedades demonstrando como algumas de nossas instituições também estão relacionadas à violência fundadora. “No final de contas, o que está em jogo é a inclusão de *todas as formas culturais* em um sacrifício ampliado, do qual o sacrifício no sentido próprio constitui apenas uma pequena parte.” (Ibid., p. 373, grifos nossos).

A fim de desacreditar a ideia de que o sistema judiciário vincula-se a um tipo de acordo racional ou contrato social, o que poderia comprometer a tese, Girard demonstra como ele pode ser derivado da violência fundadora. Para tanto, o teórico recorre a Louis Gernet, autor que localizou a origem da pena capital entre os gregos, e a dividiu em dois tipos. Num primeiro, propriamente religioso, a pena de morte seria um meio de eliminação de uma nódoa como liberação purificatória do grupo, muitas vezes acompanhada de exposição prévia do delinquente pelas ruas da cidade. Também era comum a expulsão para fora das fronteiras, não só do criminoso, mas dos objetos utilizados para matar. Em um segundo tipo aparentemente alheio a qualquer forma religiosa, a execução do criminoso (um estrangeiro na maioria dos casos) era homologada pela coletividade.

É a unanimidade fundadora que funciona dos dois casos; no primeiro, ela cria a pena capital através de formas rituais; no segundo, ela própria *aparece* de um modo necessariamente enfraquecido e degradado – sem o que ela não apareceria de forma alguma – mas mesmo assim selvagem e espontâneo. Este modo pode ser definido como uma espécie de linchamento pouco a pouco sistematizado e legalizado. Em nenhum dos dois casos, a noção de pena capital pode ser desvinculada do mecanismo fundador. Ela remonta à unanimidade espontânea, à convicção irresistível que levanta toda a comunidade contra um responsável único. (Ibid., p. 375, grifo do autor).

A noção de pena capital possui inclusive um fator de aleatoriedade que nem sempre é desconhecido. No ordálio, por exemplo – uma forma intermediária entre o religioso e o judiciário –, o julgamento era “feito” pela água ou pelo fogo e o resultado interpretado como vontade divina.

Um último fenômeno é observado para demonstrar a continuidade entre instituições supostamente alheia à religião e os ritos sacrificiais: a centralização do poder, analisado na forma da monarquia, especificamente. Aqui, o sacrifício desaparece e se metamorfoseia no decorrer da evolução do rito antes mesmo que interpretações modernas venham a obscurecê-lo. (Ibid., p. 376). Girard propõe uma comparação entre o incesto real no caso das monarquias africanas, a antropofagia tupinambá e o sacrifício humano na sociedade asteca. Neste último, a vítima humana é tratada como divindade antes de sua imolação: todos querem tocar suas vestimentas, caem aos seus pés para adoração e satisfazem seus desejos. Apenas uma hipótese unificadora como a da vítima expiatória justificaria a reunião desses três fenômenos tão diversos. Mas sabemos que quanto mais um traço parece singular, quanto mais espetacular se mostrar, mais capaz de nos afastar do essencial e conduzir a um desvio. Do mesmo modo e inversamente, quanto mais um traço é frequente, mais chances de nos levar ao essencial. Por isso a autonomia das grandes categorias rituais constitui apenas uma aparência. Para preencher a lacuna entre estes rituais, o teórico aponta uma forma intermediária, o sacrifício do *mock king* ou rei momo. Antes de substituir o sacrifício do rei verdadeiro, o rei momo o substitui brevemente no trono, durante um período festivo. Se a festa, como vimos, reproduz a crise sacrificial, não é de se surpreender que a vítima seja vista como divina ou soberana, visto que sua eliminação reestabelece a paz. Assim percebe-se a ligação entre esses três casos – são os mesmos elementos, ignomínia e prestígio, que reaparecem em proporções diferentes (Ibid., p. 378 –, a centralização de poder e o mecanismo da vítima expiatória.

Todos os termos empregados para designá-la – rei, soberano, divindades, bode expiatório etc. – são apenas metáforas mais ou menos distanciadas umas em relação às outras e principalmente em relação ao mecanismo único que todas elas tentam apreender, o mecanismo da unanimidade fundadora. (...) Deste ponto de vista, o traço essencial da monarquia (...) é evidentemente a autoridade concebida, durante sua vida, àquele que não é inicialmente senão uma futura vítima em virtude de uma morte vindoura, mas cujo efeito é sempre retroativo. (Ibid., p. 380-381).

Se para Durkheim a religião é a fonte do social, para Girard o religioso coincide com a vítima expiatória, que funda a unidade do grupo ao mesmo tempo contra e em torno dela. Segundo este último, a teoria pode ser verificada inclusive no nível espacial. Muitas coletividades são construídas ao redor de um lugar que simboliza o linchamento sagrado, como a tumba de alguns heróis na Grécia. Esses locais não marcam apenas o nascedouro de todas as formas religiosas, mas também a organização espacial e temporal de uma vida social primária. (Ibid., p. 386).

Vimos que o autor esforça-se para demonstrar que não apenas o religioso primitivo provém da vítima expiatória, mas também as instituições modernas, como o sistema judiciário, o poder político, o teatro, a medicina e a própria antropologia, no ponto em que pode ser difusora da eficácia sacrificial. Ele declara a investigação sobre os mitos e os rituais terminada e estabelecida a hipótese que serve de base a uma teoria da religião primitiva. E aponta: “(...) a ampliação desta teoria em direção do judaico-cristão, totalidade da cultura, está desde já iniciada.” (Ibid., p. 389).

DESCONSTRUÇÕES

“Fazer antimetafísica ainda é fazer metafísica.”
Girard, 2008.

Durante o desenvolvimento da teoria, Girard emprega um esforço para construir uma crítica àqueles que não hesitam em inutilizar e desprezar o pensamento religioso, pois para ele, o sagrado e a religião são imprescindíveis na gênese do social na medida em que constituem formas de externalizar a violência do homem e obscurecer o mecanismo da vítima expiatória. Nesse sentido, o pensamento moderno está englobado no religioso, pois não tinha desvendado o mecanismo até então.

A essência e a função do religioso escapam ao homem ocidental moderno, que relaciona a origem da sociedade a um “contrato social” baseado na razão ou no bom senso. O pensamento religioso está mais próximo da verdade sobre a violência; instrui ao homem o que deve ser feito e o que não deve ser feito para evitar o retorno dela.

Em razão de suas dimensões consideráveis e de sua organização superior, as sociedades ocidentais modernas parecem escapar da lei do retorno automático da violência. Imaginam então que esta lei não existe e que nunca existiu. Qualificam de quiméricos e fantasiosos os pensamentos para os quais esta lei é uma formidável realidade. Estes pensamentos são certamente míticos, pois atribuem a operação desta lei a uma potência superior ao homem. Mas a própria lei é perfeitamente real; o retorno automático da violência, em seu ponto de partida, nas relações humanas, não tem nada de imaginário. Se ainda não sabemos nada sobre ele talvez não seja por termos escapado ou “superado” definitivamente esta lei, mas porque sua aplicação no mundo moderno por razões que nos escapam, foi bastante adiada. (...) A incompreensão moderna do religioso prolonga o religioso e cumpre, em nosso mundo, a função que o próprio religioso cumpria nos mundos mais diretamente expostos à violência essencial: continuamos a desconhecer o domínio exercido pela violência sobre as sociedades humanas. (Ibid., p. 325-328).

O humanismo no qual desaguou o pensamento científico prejudicou a aquisição de clareza sobre os fenômenos religiosos, que sempre foram assimilados a um imaginário passivo sem influência sobre a realidade social, ou que poderia (para não dizer *deveria*) ser extinguido sem maiores consequências. Um exemplo é o formalismo que marcam algumas teorias, como as de Hubert e Mauss sobre o sacrifício.

A insuficiência de Hubert e Mauss no plano da gênese e da função torna ainda mais notável sua descrição sistemática da operação sacrificial (...). A semelhança entre os ritos, nas mais variadas culturas que o praticam, tem algo de espantoso. As variações de cultura para cultura nunca são suficientes para comprometer a especificidade do fenômeno. Assim, Hubert e Mauss

podem descrever o sacrifício fora do contexto de qualquer cultura particular, como se se tratasse de uma espécie de técnica.

O pensamento científico acredita estar fora do sagrado na medida em que não participa dele; o pensamento primitivo acredita ter se originado dele. Se tomarmos a concepção girardiana de sagrado como violência, este é outro ponto no qual o discurso religioso encontra-se mais próximo da verdade do que o moderno. Isso porque os rituais religiosos projetam a violência para fora da comunidade. Ao oferecer a vítima expiatória a uma divindade, a comunidade acredita estar se livrando da violência que a acometia. A divindade não é mais que a realidade transcendida. Apesar de recusar as linhas de pensamento que tentam entender o sacrifício como uma oferenda à divindade, pois isto obscurece a violência interna, Girard reconhece que “a gênese do deus realiza-se por meio da violência unânime.” (Ibid., p. 182). Nesse sentido, o que ultrapassa os limites da comunidade entra no sagrado selvagem, que não reconhece contornos ou fronteiras e do qual fazem parte não só deuses, monstros e mortos, mas também a natureza e os outros homens. (Ibid., p. 333). Os primitivos acreditam ter provindo do sagrado porque este os mantém ao ditar as regras do que ser e do que não ser, do que fazer e do que não fazer.

Girard acredita que a ciência tenha sido responsável por encobrir a verdade sobre a violência intestina com uma eficácia ainda maior que a do religioso primitivo. Se a violência constitui o centro ordenador da cultura, enquanto a religião o circunda de perto, nós o ignoramos ou o declaramos inexistente.

Com certeza há aqui um círculo, no qual o pensamento [científico] permanecia aprisionado e do qual sempre pensava escapar privilegiando um ponto qualquer do percurso. Renunciou-se a esta ilusão, e isto é bom. Constatou-se, e isto também é bom, que se houvesse uma solução, ela se situaria no centro do círculo, e não em seu contorno. Concluiu-se, e isto não é bom de forma alguma, que o centro é inacessível, ou até que não há centro, que ele não existe. (Ibid., p. 119).

Para destrinchar esse processo de obscurecimento por parte do pensamento científico, o antropólogo desconstrói a psicanálise e o estruturalismo (e nem poderia deixar de fazê-lo, pois tanto Freud quanto Lévi-Strauss teorizaram sobre a gênese da cultura).

O complexo de Freud

“O que o parricídio e o incesto poderiam dissimular quando são claramente exibidos? Um parricídio e um incesto ainda mais escondidos?”

Girard, 2008.

A fim de identificar as divergências e as convergências entre o complexo de Édipo e o desejo mimético, Girard empreende uma análise da obra freudiana. Apesar da concepção mimética não ser ausente na obra de Freud (que, no entanto, insiste no desejo objetual como explicação última), seus discípulos posteriores desviam-na completamente da psicanálise. (Ibid., p. 211).

A noção do desejo mimético é fonte de alguns conceitos elaborados por Freud, sendo o conceito de *identificação* talvez o mais evidente deles. Girard compreende a identificação com o pai como semelhante à escolha de um modelo, mas mostra que Freud não reconheceu este fato como a origem do desejo libidinal pela mãe, proibindo seus leitores de imaginar que é a vontade de ser o pai e de substituí-lo que orienta tal desejo. (Ibid., p. 215).

Ao conceituar a identificação em *Psicologia das massas e análise do Ego*, Freud escreve: “O menino manifesta um especial interesse por seu pai, gostaria de tornar-se e ser o que ele é e substituí-lo em todos os sentidos.” Até aí não há conflito com o desejo mimético girardiano. O problema surge na sequência do mesmo texto: “O menino percebe que o pai barra seu caminho para a mãe, sua identificação com o pai adquire um matiz hostil, acabando por se confundir com o desejo de substituí-lo *até mesmo* junto à mãe.” Até mesmo junto à mãe? Por que ela haveria de ser excluída entre os objetos de desejo do pai? Para que isso acontecesse seria necessário que o complexo de Édipo já tivesse acontecido, ou seja, seria necessário que a criança já conhecesse a “lei” que proíbe a mãe sem ter tido a menor indicação a seu respeito. (Ibid., p. 216).

No mesmo capítulo desse livro Freud expõe a identificação como anterior ao complexo: “A identificação concilia-se muito bem com o complexo de Édipo, para cuja *preparação* contribui.” Em *O Ego e o Id*, obra posterior, a tendência libidinal para a mãe é mencionada em primeiro lugar, sugerindo ser original (primitiva) e não consequência (derivada) da identificação. Se a rivalidade edipiana (o “matiz hostil”) for interpretada com a óptica da concepção mimética, revelará analogias e diferenças com o complexo de Freud.

O desejo mimético definido por Girard conduz à violência recíproca, ao ciclo de represálias. No entanto, diferente do adulto que antecipa a violência e a replica com violência, a criança, nunca exposta a ela, caminha-se para o objeto do modelo sem receio. “Apenas o adulto pode interpretar os movimentos da criança como um desejo de usurpação; ele os interpreta no seio de um sistema cultural que ainda não é o da criança, a partir de significações culturais das quais esta não tem a menor ideia.” (Ibid., p. 217). A primeira interposição do modelo entre o discípulo e o objeto é tão traumatizante para o discípulo justamente pelo fato de este não compreender a operação intelectual feita pelo modelo, de maneira que se sente *excomungado, expulso* para as trevas. É o pai que prolonga virtualmente as ações mal esboçadas do filho e imagina que este se dirige para “roubar-lhe” a mãe e o trono. O desejo de incesto e parricídio está na cabeça do adulto, não da criança. (Ibid., p. 218). Isso é válido não só nessa situação primária, da infância, mas em toda relação discípulo-modelo.

O discípulo se acredita culpado, sem saber exatamente em razão do que é julgado. Pensa ser indigno de possuir o objeto que deseja; este objeto vai assim tornar-se mais desejável do que nunca. A orientação do desejo para os objetos protegidos pela violência do *outro* vai se iniciar. O vínculo entre o desejável e a violência que se tece aqui talvez nunca se desfça. (Id. Ibid. Grifo do autor).

Freud desvia-se do esquema mimético para proteger a primazia do seu complexo, incompatível com o triângulo discípulo-modelo-objeto na medida em que fixa o desejo no objeto (a mãe), eliminando a relação entre os dois primeiros termos apesar de tê-la intuído com a identificação (com o pai). Para tanto, caracteriza a identificação como ambivalente e recorre às (“suspeitas”) noções de inconsciente, recalque e Superego. Segundo Girard, essa fuga do desejo mimético pelo freudismo pode ser entendida como mais uma forma de propagação do desconhecimento, cujo elemento propriamente mítico seria a consciência recalçada do desejo incestuoso e parricida. As divergências são resumidas pelo autor:

A concepção mimética desliga o desejo de qualquer objeto; o complexo de Édipo enraíza o desejo no objeto materno; a concepção mimética elimina qualquer consciência e mesmo qualquer desejo real do parricídio e do incesto; a problemática freudiana está ao contrário completamente baseada nesta consciência. (Ibid., p. 223).

Interpretados sob a luz da mimese conflitual, os fenômenos normalmente observados pela psicanálise com o complexo de Édipo ganham coerência. No entanto, é possível ir além se, ao invés de renunciar ao complexo completamente, fizermos uma análise das circunstâncias em que surgiu. Na sociedade ocidental, pai e filho vivem próximos o suficiente

para fazer com que seja comum uma relação de discípulo/modelo. Nesse caso ela é propícia para a geração de conflitos (como supõe o complexo de Édipo) porque a posição do pai na modernidade encontra-se enfraquecida; seu papel é menos *diferenciado* do que no início da época patriarcal. Freud não enganou-se completamente; seu erro aqui foi universalizar uma situação que era específica do contexto em que vivia.

O mundo ocidental moderno possui uma tendência à indiferenciação que não se limita ao papel do pai. Mas nesse caso a dissolução gradual das diferenças não provoca uma crise que desemboca no sacrifício e na restauração de um sistema altamente diferenciado – como provavelmente aconteceria com uma sociedade primitiva. Comentaremos a situação das nossas sociedades com mais detalhes durante a discussão com o estruturalismo.

Para Girard, Freud não recusou a leitura mimética do desejo, mas, ofuscado pela ideia do parricídio e do incesto, não a vislumbrou, acreditando que aqueles que o questionaram ou criticaram sua doutrina estavam sob o domínio do complexo de Édipo. Como todo pensamento mítico, a psicanálise é um sistema fechado que não aceita refutações. A psicanálise pós freudiana aprendeu como garantir a autonomia do desejo libidinal pela mãe suprimindo os elementos miméticos de Édipo, de modo que a identificação com o pai foi esquecida.

A obra *Totem e tabu* é examinada com mais atenção visto que nela Freud sugere o assassinato coletivo com argumentos muito próximos aos já discutidos, apesar de não o identificá-lo como a gênese das interdições sexuais.

Toda a crítica, inclusive a dos próprios psicanalistas, concorda em condenar esse livro, mas nenhuma explicita exatamente por quê. A teoria etnológica aí abordada pelo pai da psicanálise, o totemismo, investigava o enigma que constitui a crença religiosa. Com esse mesmo interesse, Freud faz observações que nos colocam em contato íntimo com o que vimos anteriormente, como as de que a festa é um excesso permitido e/ou ordenado, e é acompanhada pelo sacrifício entre todos os povos. O autor nota que este choque entre opostos (permitido/proibido) também circunda o tabu do assassinato. (Ibid., p. 243). Em todos os aspectos do religioso Freud encontra essa ambiguidade – que nada mais é que o já comentado jogo da violência – chegando até à necessidade do assassinato coletivo, mas não ao mecanismo da vítima expiatória.

Essa ambiguidade, explicada pelo mecanismo, vai de encontro à relação do grupo com seu totem, cujo consumo ou morte é frequentemente proibido, exceto em ocasiões festivas nas quais a regra é invertida. Girard indica que *Totem e tabu* orienta-se antes para uma teoria geral do sacrifício do que para uma análise do totemismo. Freud percebe a exigência da participação unânime nos ritos e reconhece que a santificação baseia-se na indivisão: “Uma vida que nenhum indivíduo pode suprimir, e que só pode ser sacrificada com o consentimento e a participação de todos os membros do clã ocupa a mesma posição que a vida dos próprios membros do clã.” (FREUD, 1951, apud GIRARD, 2008, p. 245).

Freud não ignora as diferenças entre os sacrifícios rituais de uma religião para outra, mas não as expõe, usando apenas o sacrifício do camelo no deserto do Sinai, ao invés de se lançar em uma comparação sistemática dos diversos rituais – o que poderia tê-lo aproximado do mecanismo da vítima expiatória. Segundo Girard, essas diferenças não são devido a uma memória ritual do assassinato original mais ou menos precisa, “não é a exatidão da lembrança que está em causa, mas o próprio assassinato coletivo, cujas modalidades diferem de uma religião a outra.” (GIRARD, 2008, p. 247). A grande sacada de Freud, a de que qualquer prática ritual e significação mítica derivam de um assassinato real, é anulada posteriormente pelo próprio Freud com o complexo de Édipo e pelos seus seguidores que consideraram *Totem e tabu* uma obra secundária.

Outro importante aspecto de *Totem e tabu* que tem estreita relação com o que já vimos é a proposta de interpretação das tragédias. Freud destaca seus elementos: o coro, “um grupo de pessoas reunidas sob um nome coletivo e identicamente vestidas” e o herói, o personagem que carrega a culpa trágica porque representa o pai primitivo, o herói da grande tragédia primitiva, desencadeadora do complexo de Édipo. Ele polariza a culpa do grupo (pois o crime que lhe é imputado é na realidade da horda fraterna), liberando o coro de seu fardo, tornando-se seu redentor. Apesar de muito próximo da vítima expiatória, Freud considera o herói paterno inocente, ou seja, mantém diferença entre este e o grupo. Sob a óptica girardiana, o herói é tão culpado quanto os outros, participa do ciclo de violência como todos os outros. Curiosamente, apesar de utilizar muitas tragédias como ilustração, *Édipo-Rei* não é mencionada nem uma vez em *Totem e tabu*. Isso porque trazê-la à tona em um contexto de assassinato real e de vítima expiatória (ainda que incompleto) suscitaria muitas questões que colocariam o Complexo de Édipo em cheque, justamente por não conseguir respondê-las. Mais uma vez Freud tenta neutralizar as intuições que seriam “perigosas” para a teoria

psicanalítica. Apaixonado pelo seu complexo, protege-o a todo custo, eliminando a chance de inscrever seu nome no registro da ciência.

Na sua visão distorcida, o assassinato do pai identifica o grupo e causa graves conflitos na divisão de mulheres. Tais conflitos colocariam em risco a sociedade humana, gerando a necessidade da interdição do incesto e da exogamia para evitá-los. Freud descobre corretamente a função das interdições, atinge o assassinato e a crise, mas percorre o caminho inverso. Sabemos que o assassinato não é a causa da crise, é sua solução. Sua insistência na significância paterna o impede de ver que a vítima não tem identidade fixa, e que a origem da violência não é a sexualidade, sendo esta apenas um dos pretextos para o afloramento daquela. Girard nos lembra que a interdição do incesto é apenas uma das interdições sexuais. A interdição sobre as mulheres consanguíneas não ocorre porque elas são mais desejáveis por si próprias, e sim porque elas são mais próximas (no caso da família ocidental). Assim como todas as outras espécies de interdições, ela é fruto da violência fundadora e, longe de serem inúteis como muitas vezes insinua o pensamento moderno, evitam que os próximos recaiam na mimese violenta. O desejo sexual, assim como a violência legítima, não ocorre *entre* os membros da comunidade, é deslocado para o exterior, instaurando a exogamia.

Assim como o sacrifício sangrento, a sexualidade legítima, a união matrimonial, nunca escolhe suas “vítimas” entre aqueles que vivem juntos. (...) Em muitos casos, os desvios sacrificiais da sexualidade e da violência mal se distinguem. (...) é preciso proibir que a violência, como o desejo, instale-se ali onde sua presença dupla e una é absolutamente incompatível com o próprio fato da existência comum. (Ibid., p. 271).

Para Girard, dentre os pensadores modernos, Freud é o que mais se aproxima do mecanismo da vítima expiatória e, no entanto, não desmistificou mais que Sófocles ou outros autores trágicos que alcançaram a crise das diferenças. Como outros autores modernos, possui pretensões científicas de desmistificar a literatura, mas apenas inverte o mito. “... são as grandes obras, no fim de contas, que desmistificam estas pretensões.” (Ibid., p. 253). Nesse sentido, a própria modernidade apresenta características de crise sacrificial. A mimese violenta caracteriza as disputas entre as metodologias científicas: os autores esforçam-se para diagnosticar o mal e curá-lo, mas o mal é sempre o *outro*. Todos procuram brilhar à custa dos rivais, eclipsar a lucidez ao invés de esclarecer alguma coisa (Ibid., p. 254), promovendo assim o desaparecimento das diferenças.

Freud acreditou que o parricídio e o incesto do mito edipiano eram a chave de toda cultura humana, determinada pelo desejo universal e recalcado de cometer o incesto parental.

No entanto, nunca conseguiu demonstrar como a ausência do incesto em uma determinada cultura poderia significar o mesmo que sua presença em muitas outras.

Já constatamos que as oposições radicais entre ritos vizinhos são, no fim de contas, tão inessenciais quanto espetaculares. O observador que atribuísse uma grande importância ao fato de que tal povo exige o incesto real ao passo que seu vizinho o proíbe, e que concluísse daí, por exemplo, que este ou, pelo contrário, aquele, é a mais reprimida ou, inversamente, a mais alegremente “desrecalcada” das fantasias, estaria se enganando completamente. (Ibid., p. 377).

Segundo Girard, no nível da análise da religião e dos mitos a psicanálise não foi contributiva, e o freudismo ortodoxo especificamente pode ter sido prejudicial. O antropólogo não considera os inúmeros dados sobre incesto e parricídio como dados primários, explicáveis em si mesmo. Para ele, essas e outras formas de “bestialidade” vastamente presentes nos mitos fazem alusão à outra coisa. (Ibid. p. 151). A indiferenciação violenta é o núcleo do verdadeiro recalque do mito, que deve ser associado não ao desejo, mas ao terror, terror da violência indiferenciada. Apesar de ser mais uma forma de propagação do desconhecimento que afasta a verdade sobre a violência intestina e a vítima expiatória, a teoria freudiana sobre o mito de Édipo não deve ser colocada no mesmo patamar da tese predecessora de que os temas mitológicos referem-se ao medo dos homens diante dos fenômenos naturais, pois a sexualidade está mais próxima da violência do que aqueles.

O parricídio e o incesto generalizados representam o termo absoluto da crise sacrificial; o parricídio e o incesto limitados a um único indivíduo constituem a máscara semitransparente desta mesma crise completamente escamoteada, já que inteiramente rejeitada para a vítima expiatória. O fundamento oculto dos mitos não é a sexualidade. A sexualidade não é verdadeiro fundamento, pois é revelada. A sexualidade faz parte do fundamento por compartilhar algo com a violência, fornecendo-lhe mil ocasiões para se desencadear. Assim como os fenômenos naturais, a sexualidade está realmente presente nos mitos; ela aí desempenha um papel até mais importante que a natureza, mas ainda não realmente decisivo, pois é ela que aparece em primeiro plano, no parricídio e no incesto, associada a uma violência puramente individual, fornecendo um último disfarce à reciprocidade interminável da violência, à ameaça absoluta que destruiria a humanidade se o homem não estivesse protegido pela vítima expiatória, ou seja, pelo desconhecimento. (Ibid., p. 151-152).

Desestruturando

“Não há verdade, por mais elementar que seja, que não esteja mediatizada pela cultura.”
(Girard, 2008)

Ao desenvolver uma análise do estruturalismo, Girard apresenta como apreende a relação entre pensamento mítico e pensamento científico, mostrando que o pensamento simbólico tem origem no mecanismo da vítima expiatória.

Em oposição à pesquisa sobre o parentesco de Radcliffe-Brown, que tinha como princípio fundamental a família elementar e seus três tipos de relações sociais (entre pais e filhos, entre irmãos e entre marido e mulher), Lévi-Strauss recomenda esquecer-se das relações biológicas por trás da família. Para ele, o sistema de parentesco é formado pela relação *entre* as famílias; é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma relação de fato: “o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que ele conserva da natureza: é o procedimento essencial pelo qual se separa dela.” (LÉVI-STRAUSS, 1958, apud GIRARD, 2008, p. 276).

Apesar de questionar o conceito de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss reconhece que seus estudos demonstraram corretamente que mesmo os sistemas mais rígidos e artificiais levam em conta o parentesco biológico. Para Girard, o que Lévi-Strauss *não* leva em conta ao fazer essa constatação é que há diferença entre o *fato* sobre o parentesco biológico e o *saber sobre este fato*. O que garante o saber sobre este fato é a distinção rigorosa entre aliança e consanguinidade do sistema de parentesco, que sempre proíbe a união entre pais e filhos. Isto significa que este saber não é inerente ao ser humano, não se encontra à disposição de seu espírito; é resultado dos sistemas de parentesco, ou seja, resultado da cultura. Lévi-Strauss vai além da família elementar, percebe que esta é um produto dos sistemas. Mas ao afirmar que estes levam em conta o parentesco biológico, continua preso a outro produto: os dados sobre a concepção humana, cuja apreensão dele dependem.

Existe uma tendência de priorizar o biológico e isto se deve ao fato de que em nossa época há um sentimento geral de que o pensamento que elabora a ciência não pode ser da mesma ordem que o pensamento mítico, ritual e dos sistemas de parentesco. (GIRARD, 2008, p. 282). Para Girard, todos esses mecanismos intelectuais funcionam de maneira análoga, “com o mesmo pensamento simbólico aproximando e distinguindo entidades cuja união e separação não se encontram dadas na natureza.” (Id. Ibid.). Além disso, apesar de no

pensamento científico os elementos do conhecimento se aprofundarem, multiplicarem e organizarem, nenhuma dessas formas de pensamento se livrou do desconhecimento sacrificial. (Ibid., p. 286).

Devemos ter em mente que ao possibilitar o conhecimento sobre a reprodução, o sistema de parentesco precede a biologia: se não houvesse as interdições do incesto, também não haveria biologia. Em última análise, Girard está dizendo que não há fatos propriamente científicos sem cultura: “Os homens nunca podem ler diretamente no ‘grande livro da natureza’, no qual todas as linhas se encontram embaralhadas.” (Ibid., p. 281).

O estruturalismo está correto ao exigir do etnólogo que não tome os dados biológicos como ponto de partida. Segundo Girard, esta tendência está ligada ao fato de que nosso próprio sistema de parentesco, ao exigir apenas as interdições necessárias para revelar o processo da reprodução, corresponde exatamente ao da família elementar, e isto não é uma simples coincidência! Nossa sociedade também é a única que pratica a pesquisa etnológica; possuímos vocação antropológica! Este pode ser o caminho para a questão da singularidade ou não da nossa sociedade comparada às sociedades primitivas, que pende para essa última possibilidade quando se toma o funcionamento biológico como referência, indiferente à variação das interdições. Se a questão for analisada considerando as ciências da cultura, no entanto, percebemos que nossa sociedade não fala mais a linguagem do parentesco, pelo menos não como Lévi-Strauss a definiu: um circuito fechado de trocas exogâmicas de mulheres. Conservamos a exogamia, mas não nos inscrevemos em um circuito de troca fechado e determinado por prescrições socioreligiosas que comunica a conduta a ser seguida. Além disso, a metáfora estruturalista de linguagem para a apreensão dos sistemas de parentesco não é completa nem para as sociedades primitivas, pois falta um caráter essencial da linguagem no sentido dado por Chomski: sua capacidade de inventar palavras novas e de dizer coisas nunca ditas. Ainda assim, a metáfora pode ser muito útil para compreendermos a diferença entre os sistemas de parentesco das sociedades primitivas e o nosso, de certo modo, assistemático. Assim como a língua materna dificulta o aprendizado de uma nova língua, o fato de não estarmos fechados em uma “linguagem” do parentesco, de não falarmos nenhuma especificamente, nos torna aptos a decifrar os sistemas e suas “linguagens”.

O anti-etnocentrismo que não reconhece essa singularidade da nossa sociedade entre as outras funciona como mais um mecanismo de desconhecimento sacrificial. Para que a etnologia se torne uma verdadeira ciência, é necessário que ela reflita não apenas sobre si

mesma, mas também sobre a sociedade que produz, entre outros tipos de homens, etnólogos. (Ibid., p. 287).

Entre os autores modernos, o dualismo entre ciência e não-ciência – que aparece em Lévi-Strauss como o pensamento selvagem e o pensamento dos engenheiros – não admite que o verdadeiro pode coexistir com o arbitrário característico dos sistemas culturais, sugerindo uma ruptura na passagem da natureza à cultura. De acordo com Girard, os mecanismos que produzem o pensamento religioso são os mesmos de *qualquer* pensamento e possuem a mesma origem. “É a partir de uma *arbitragem* fundamental que deve ser concebida a presença simultânea do *arbitrário* e do *verdadeiro* nos sistemas simbólicos.” (Ibid., p. 291, grifos do autor). A arrogância racionalista e moderna, ávida para subestimar a religião primitiva, fracassa tanto na identificação do mecanismo da vítima expiatória quanto no seu papel para o desenvolvimento das sociedades e do pensamento.

Os homens são ainda mais tributários da vítima expiatória do que imaginamos até aqui; é ela que lhes oferece o impulso que os arrasta à conquista do real e o instrumento de todas as suas vitórias intelectuais, após ter-lhe fornecido a proteção indispensável no plano da violência. Os mitos do pensamento simbólico fazem lembrar o casulo tecido pela larva; sem este abrigo ela não poderia efetuar seu crescimento. (Ibid., p. 292-293).

Girard inverte o argumento de Lévi-Strauss sobre as sociedades quentes e frias. Para o primeiro, as sociedades primitivas se aquecem no movimento constante entre crise e sacrifício enquanto as sociedades modernas ocidentais se estabilizaram na crise, que nunca chega ao seu paroxismo. “O Ocidente está sempre em crise (...). É a crise atual que comanda todos os aspectos do saber, sua natureza polêmica, o ritmo do seu avanço.” (Ibid., p. 294). Essa condição permite o contato contínuo com a cultura em decomposição, gerando possibilidades de desenvolvimento do conhecimento e fomentando nossa vocação antropológica. Entre os primitivos, a perda das diferenças é um processo que se encerra tão rapidamente com o sacrifício que nenhum questionamento em relação à cultura é feito.

Outro contraponto teórico diz respeito à questão do incesto e da exogamia. Se para Lévi-Strauss o incesto não é mais que uma regra para induzir a troca de mulheres, para Girard ele é essencial na medida em que evita a explosão de conflitos. Não é de se estranhar que o lado positivo do incesto (que incita a formação das relações sociais) tenha se sobressaído para Lévi-Strauss. Como já foi dito, nossas sociedades tornaram-se cegas para o perigo da violência essencial. Mas este não é o único ponto cego da teoria estruturalista. Na busca pelas

diferenças e pelos pares de oposição, o sagrado, de acordo com Girard, escapa ao estruturalismo, pois é a destruição violenta das diferenças. (Ibid., p. 302).

As teorias de Freud e Lévi-Strauss, segundo Girard, propagam a eficácia sacrificial à medida que excluem a verdade sobre a violência humana ao focalizarem seus respectivos objetos. Portanto, sem deixar de reconhecer as contribuições de cada um, o autor as percebe como teorias que ainda não emergiram do religioso

Na conclusão, o antropólogo apresenta pontos pelos quais a hipótese merece o qualificativo de científica e a compara com teorias tidas como científicas sem maiores questionamentos. Alguns dos pontos mostrados a favor da teoria da vítima expiatória são as definições de termos fundamentais que ela gera, entre eles os de divindade, ritual, sagrado e religião, e a possibilidade de verificar se ela dá conta daquilo pretende: “A vítima expiatória é (...) o verdadeiro ponto capital de todo o edifício mítico, a chave que abre qualquer texto religioso para revelá-lo naquilo que tem de mais secreto, tornando-o inteligível para sempre?” (Ibid., p. 399).

Girard faz algumas aproximações com a teoria da evolução dos seres vivos (cuja cientificidade geralmente não é questionada) e aponta o caráter indispensável do método comparativo para ambas. Nesta última, nenhum fato anatômico analisado isoladamente conduz ao conceito de evolução, assim como nenhuma observação direta é possível visto que o mecanismo da evolução é realizado entre períodos de tempo que, comparados à existência individual e mesmo humana, tornam qualquer medida inconcebível. “Só é possível atingir a ideia de evolução no final de aproximações e correlações entre dados – os restos fósseis de seres vivos – que correspondem aos textos religiosos e culturais em nossa hipótese.” (Ibid., p. 390).

Para o autor, sua teoria ainda apresenta uma vantagem em relação à teoria da evolução, uma superioridade formal ligada ao conceito de desconhecimento. Para a hipótese da vítima expiatória, o caráter inacessível do acontecimento fundador tem um papel essencial! A eficácia do mecanismo é dependente do desconhecimento que o obscurece. Este conceito não deve de forma alguma ser relacionado aos conceitos da psicanálise de inconsciente ou recalque. Como já foi dito, não é um desejo inconsciente de parricídio e incesto que ordena a cultura. Desejo não é a sensação primária que constitui o verdadeiro recalque do mito, é terror, o terror da violência. (Ibid., p. 151).

Para reter sua virtude estruturante, a violência fundadora não deve aparecer. O desconhecimento é indispensável a qualquer estruturação religiosa e *pós-religiosa*. (...) Se é possível que as coisas aconteçam assim e se elas realmente assim acontecem é porque o desconhecimento religioso não pode ser concebido segundo o modo do recalçamento e do inconsciente. Embora a violência fundadora seja invisível, uma vez que as articulações dos mitos e dos rituais tenham sido identificadas, ela pode ser deduzida logicamente deles. Quanto mais se avança, mais o pensamento religioso torna-se transparente, mais se confirma que não há nada a esconder, nada a recalçar. Ele é simplesmente incapaz de identificar o mecanismo da vítima expiatória. E não se deve pensar que ele estaria fugindo de um saber que o ameaçaria. Este saber ainda não o ameaça. Somos nós mesmos, na verdade, que este saber ameaça, somos nós que fugimos, e é dele que fugimos, e não de um desejo do parricídio e do incesto que é, o contrário, em nossa época, o último obstáculo cultural, aquele que a violência esfrega em nosso nariz para esconder ainda um pouco tudo o que não tardará a ser revelado. (...) Mesmo se confrontado a todas as engrenagens do mecanismo, o pensamento religioso nunca verá na metamorfose do maléfico em benéfico, na inversão da violência em ordem cultural, um fenômeno espontâneo, que solicita uma leitura positiva. (Ibid., p. 390-391-392, grifos nossos).

A redenção pelo método científico

As definições de sagrado e religião de Girard redirecionam a discussão sobre a relação entre religião e ciência. Como já foi dito, o teórico não só desacredita que o pensamento moderno e a ciência tenham saído do sagrado, como também pensa estar a religião mais próxima da verdade sobre a violência do que aqueles. Aliás, até a expressão “emergir do sagrado” perde o sentido nesse contexto. De acordo com a definição que relaciona o sagrado ao reino da indiferenciação violenta, da violência indiferenciada, nenhuma sociedade pode “viver no sagrado”, nem primitiva nem moderna. Nesta linha de raciocínio, não há sociedade que não acredite ser a única a “emergir do sagrado”, sendo este um dos fatores limitantes para a construção de fronteiras simbólicas: os outros homens não serão nunca inteiramente homens (Ibid., p. 401), pois vivem além das fronteiras da comunidade, no sagrado. Para agravar a situação, as teorias ditas científicas foram responsáveis por intensificar a eficácia sacrificial envolvendo a verdade com véus muito mais consistentes e resistentes de desconhecimento do que os da religião. Nesse sentido, religião e ciência não se tratam de duas coisas opostas nem de uma oposição de fato.

Chega o momento em que estamos lidando com duas instituições aparentemente estrangeiras uma à outra; o próprio princípio do saber ocidental, o *status* imprescindível das diferenças, fruto de uma imitação desajeitada e artificial das ciências da natureza, proíbe que reconheçamos a

identidade. Esta interdição é tão formal que fará com que o presente esforço para revelar a origem comum de todos os ritos seja certamente considerado fantasia e “subjetivo”. (...). As ciências da religião tem os deuses e o divino como objeto; elas deveriam ser capazes de definir estes objetos com rigor. Elas não o são (...). Não há ciência do religioso; não há ciência da cultura. (Ibid., p. 381 e 397).

Ainda que a resposta pareça óbvia, devemos nos perguntar por que o autor dedica grande parte de sua discussão para desconstruir e criticar a ciência e em seguida se esforça para demonstrar a cientificidade de sua tese.

Uma parte da crítica feita pelo autor diz respeito ao estilo de respostas ao qual a ciência tem se dedicado, em particular a Etnologia. Se a pergunta feita acerca do religioso não comporta respostas verdadeiras (ou respostas que não se desvencilham da hermenêutica) é porque ela deve estar mal colocada, principalmente no que concerne o sagrado. (Ibid., p. 402). O erro fundamental da interpretação moderna é não escapar da lei comum, do desconhecimento comum, acreditando também ser a única a escapar do sagrado.

Os mitos e os rituais, ou seja, as interpretações propriamente religiosas, giram em torno da violência fundadora sem nunca realmente apreendê-la. As interpretações modernas, a pseudociência da cultura, gira em torno dos mitos e dos rituais sem nunca realmente apreendê-los. Não há pesquisa a respeito do religioso que não seja interpretação de interpretação, que não se baseie, em última análise, no mesmo fundamento que o próprio rito, na unanimidade violenta, mas a relação é mediatizada pelo rito. Pode até acontecer que nossas interpretações sejam duplamente ou triplamente mediatizadas pelas instituições provenientes do rito, depois pelas instituições provenientes dessas instituições. (...) E não escapamos do círculo. (Ibid., p. 401 e 403).

Segundo Girard, devido a isso, nas tentativas científicas de apreensão (e abjuração) do religioso, ocorre um movimento retrógrado que constitui uma forma de eficácia sacrificial: “A falta de respostas designa a questão como ritual.” (Ibid., p. 402). A teoria da vítima expiatória é a única capaz de desconstruir qualquer hermenêutica ritual e cultural sem constituir uma nova hermenêutica (Ibid., p. 398), o que é possível, no nosso entendimento, inclusive porque os conceitos de sagrado, religião e ciência são redefinidos e mesmo invertidos.

Ela [a teoria da vítima expiatória] responde a todas as exigências de uma hipótese científica, contrariamente às teses psicológicas e sociológicas, que se consideram positivistas, mas que deixam na obscuridade tudo o que as teologias e as metafísicas sempre deixaram, não sendo, no fim de contas, senão sucedâneos invertidos desta última. (Id. Ibid.).

Mas o fato de que até o momento nenhuma pesquisa científica tenha vislumbrado a violência como destruidora e ordenadora cultural, o fato de que nenhum saber etnológico

tenha percebido que a vítima expiatória é seu objeto, não significa que o *caminho* esteja incorreto. Foi apenas com o método científico que o conhecimento pôde ser acumulado e as controvérsias armazenadas e sistematizadas para que se chegasse à revelação sobre a violência.

Quando o pensamento chegar ao centro, perceberá a inutilidade desses últimos ritos sacrificiais. Verá que o pensamento mítico não difere essencialmente do pensamento que critica os mitos e que busca a origem dos mitos. Isto não significa que este pensamento seja suspeito em seu princípio, mesmo que nunca consiga se purificar completamente da impregnação mítica; isto não significa que a busca não seja real. *Não é necessário inventar uma nova linguagem. Não nos inquietemos: a “pesquisa” está destinada a se concluir*, a errância não vai durar para sempre. (Ibid., p. 300, grifos nossos).

E quando se conhece o desconhecimento?

Em nossas exposições, tentamos esclarecer a importância do conceito de desconhecimento para a teoria. Em vários momentos, Girard afirma que tanto o sacrifício quanto as instituições que o sucedem (substituem?) só são eficazes porque desconhecidos, porque envolvidos com um grau de desconhecimento que protege o mecanismo que o torna operante.

(...) para além da diversidade aparentemente extrema, há uma unidade não somente de todos os rituais, mas da cultura humana em sua totalidade, *religiosa e anti-religiosa*, e esta unidade das unidades é completamente suspensa a um único *mecanismo sempre operatório porque desconhecido*, aquele que garante espontaneamente a unanimidade da comunidade contra a vítima expiatória e a seu redor. (Ibid., p. 376, grifos nossos).

Se seguirmos à risca a definição do conceito, deparamo-nos com um paradoxo. Se a teoria construída finalmente revela a verdade sobre a violência e expõe o mecanismo da vítima expiatória, ela o torna *conhecido*. Mas os mecanismos não podem ser conhecidos, ou eles não funcionariam. Em outras palavras, se o autor estiver certo sobre o conceito, ele está errado sobre a teoria. Seria a própria teoria da vítima expiatória o mais perspicaz véu de desconhecimento elaborado, ocultando uma verdade ainda mais profunda que a violência? Como Girard lida com esta contradição durante o desenvolvimento da hipótese?

Para refletir sobre esta questão, localizamos dois pontos frisados pelo autor em momentos diferentes de sua elucubração. O primeiro está relacionado à crise que vive a modernidade, análoga à crise sacrificial sem ser a mesma. Como já foi comentado, ela regula

o conhecimento, tornando-se possivelmente no que permite com que a violência apareça no plano do saber. É isso que Girard parece querer nos indicar: “É por isto que esta crise nos convida, pela primeira vez, a violar o tabu que, no final de contas, nem Heráclito nem Eurípedes violaram, tornando plenamente manifesto o papel da violência nas sociedades humanas numa óptica perfeitamente racional.” (Ibid., p. 404). O segundo ponto relaciona-se com o questionamento que o antropólogo levanta sobre a coincidência dessa aproximação lenta do saber sobre a vítima expiatória estar acontecendo exatamente na época de tecnologia armamentícia em que vivemos. A ameaça de uma violência sem limites impede, supostamente, que a primeira sociedade que reúne quase toda a humanidade destrua a si própria. “Pela primeira vez, de forma explícita e mesmo perfeitamente científica, o homem confronta-se com a escolha entre a destruição e a renúncia total à violência.” (Ibid., p. 301).

CONCLUSÃO

O autor faz da *violência* seu ponto de partida, como força contrária à vida social, e seu ponto de chegada, paradoxalmente, vendo-a como único modo de lidar com essa força. A dinâmica da teoria constitui no movimento entre *sacrifício*, carga violenta que dá conta da violência saciando-a, e *crise sacrificial*, momento em que o sacrifício não mais controla a violência, esvaziando os sentidos culturais em sua totalidade. O sacrifício é mantido pela *eficácia sacrificial* (também chamada de *desconhecimento*), um processo que exterioriza a violência simultaneamente do humano e da sociedade, garantido pela *religião*. É uma espécie de obscurecimento da violência interna que distorce a mesma em duas – uma maléfica, *recíproca*; e outra benéfica, *unânime* –, impondo a primeira fronteira de significação, a diferença fundadora.

A religião é capaz de externalizar a violência por meio de sua reificação, processo que Girard apreende lançando mão dos conceitos de *contágio* e *impureza ritual*. O ritual religioso diferencia a violência em boa, aquela circunscrita pelo sacrifício, e em má, aquela cometida fora dele, ritualmente impura e contagiosa. Ela é reificada na medida em que passa a ser vista como um fluido que impregna os objetos a ela relacionados, nas armas utilizadas para matar e nos locais do assassinato.

A eficácia sacrificial, por sua vez, é colocada em risco constantemente porque a configuração do desejo humano, necessariamente *mimético*, suscita o desencadeamento da violência e o surgimento da crise sacrificial. O conflito aflora pois, ao desejar o que o outro deseja, a própria violência acaba se tornando instrumento, objeto e sujeito do desejo, criando pretextos para surgir mais facilmente.

O *naufrágio ritual* é o processo pelo qual aspectos do rito, por possuírem características espetaculares e impressionantes, são destacados do contexto ritual de rememoração da crise e sacrifício da vítima expiatória, intensificando o desconhecimento e propagando a eficácia sacrificial.

A crise sacrificial nunca é percebida (nem pelos que a sofrem nem pelos que a estudam) como a dissolução das diferenças. Quando o conflito se instala, a situação torna-se tão traumática que é percebida como o ápice da diferença, algo nunca experienciado. A diferença individual também é perdida, identificando todos os membros da sociedade que se

tornam duplos intercambiáveis uns dos outros. Mas estes não se enxergam como os mesmos. Para eles, a visão de seus duplos adquire um caráter monstruoso, são *os duplos monstruosos*.

No entanto, é só porque a crise alcança este nível, atinge seu paroxismo, que pode ser encerrada com um novo sacrifício. É ela que guarda o segredo da unanimidade (menos um) contra a *vítima expiatória*, a chave do mecanismo que restaura as diferenças e a ordem social. É porque todos os membros da comunidade se tornaram o mesmo que qualquer um deles pode ser considerado o causador da desordem e sacrificado. A polarização da violência em uma vítima que pode ser eliminada da comunidade, *sacralizada*, é arbitrária. Pertence ao *sagrado* tudo aquilo que extrapola os limites da comunidade, tudo aquilo que ela não compreende em fronteiras definíveis e controláveis, inclusive sua própria violência.

A questão que constitui pano de fundo para a elaboração teórica está relacionada à origem do social e ao modo como ele é perpetuado. Nesse sentido, Girard se situa no prolongamento da ideia durkheimiana de que a religião é a fonte do social. “Para concluir a intuição de Durkheim é preciso compreender que o religioso coincide com a vítima expiatória, aquela que funda a unidade do grupo ao mesmo tempo contra e em torno dela.” (Ibid., p. 385).

A pretensão da teoria é apreender o religioso primitivo, mas avança para a gênese dos mitos e dos rituais de modo a abarcar a totalidade da cultura, primitiva e moderna. O antropólogo demonstra que não apenas os rituais “religiosos” provêm da vítima expiatória, mas também as grandes instituições humanas, como o poder judiciário, o poder político, a arte da cura, o teatro e a própria antropologia, como difusora de desconhecimento. Os especialistas da cultura garantem a especificidade da instituição, cortando-a de suas origens rituais que permitem decifrá-la por inteiro. E conclui: “E é inevitável que assim seja, pois o próprio mecanismo do pensamento humano, o processo de ‘simbolização’, também se enraíza na vítima expiatória.” (Ibid., p. 384).

Para Girard, a violência é um elemento presente na natureza e na cultura, não havendo uma ruptura na passagem daquela a esta. O autor coloca essa questão antes em termos de passagem do *não-humano* ao *humano*, identificando a particularidade deste último no sacrifício da vítima expiatória. “Ele [o acontecimento fundador] deve ser considerado ao mesmo tempo como origem absoluta, passagem do não-humano ao humano, e origem relativa, origem das sociedades particulares.” (Ibid., p. 389).

Assim, percebemos que as preocupações norteadoras do constructo teórico de Girard não se distanciam das grandes questões abordadas pela sociologia e antropologia francesas, tais como a fundação do social, o que o mantém e a origem do pensamento simbólico. A sagacidade do antropólogo encontra-se no princípio essencial que rege sua argumentação: a violência.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.