UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

RONDINELE LAURINDO FELIPE

ENTRE O DESEJO E A VIOLÊNCIA: O MECANISMO VITIMÁRIO DE RENÉ GIRARD E SEUS ECOS NA LITERATURA DAS MARGENS

Juiz de Fora
2025

RONDINELE LAURINDO FELIPE

ENTRE O DESEJO E A VIOLÊNCIA: O MECANISMO VITIMÁRIO DE RENÉ GIRARD E SEUS ECOS NA LITERATURA DAS MARGENS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.
Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Felipe, Rondinele Laurindo.
ENTRE O DESEJO E A VIOLÊNCIA: O MECANISMO VITIMÁRIO DE RENÉ GIRARD E SEUS ECOS NA LITERATURA DAS MARGENS / Rondinele Laurindo Felipe. -- 2025.
303 p. : il.

Orientador: Frederico Pieper
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2025.

1. Desejo mimético. 2. Violência. 3. Mecanismo vitimário. 4. Cristianismo. 5. Literatura das margens. I. Pieper, Frederico , orient. II. Título.

Rondinele Laurindo Felipe

ENTRE O DESEJO E A VIOLÊNCIA: O MECANISMO VITIMÁRIO DE RENÉ GIRARD E SEUS ECOS NA LITERATURA DAS MARGENS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 24 de Abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.ª Dr.ª Maiara Rúbia Miguel
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. André Luís de Oliveira de Sant'Anna
Universidade Estácio de Sá

Prof.ª Dr.ª Maria Luiza Igino Evaristo
Prefeitura de Juiz de Fora

Juiz de Fora, 11/04/2025.

Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires**, **Professor(a)**, em 24/04/2025, às 17:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Arnaldo Erico Huff Junior**, **Professor(a)**, em 05/05/2025, às 23:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida**, **Professor(a)**, em 07/05/2025, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Maria Luiza Igino Evaristo**, **Usuário Externo**, em 08/05/2025, às 12:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **André Luis de Oliveira de Santanna**, **Usuário Externo**, em 04/07/2025, às 19:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2346452** e o código CRC **99449B44**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha sincera gratidão ao meu orientador, Frederico Pieper Pires, pela orientação, paciência, dedicação e amizade ao longo de todo o processo de desenvolvimento deste trabalho. Seu apoio constante e suas sugestões valiosas foram essenciais para a realização deste projeto.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pelo valioso ensinamento e por ter proporcionado a estrutura necessária para a condução desta pesquisa. Também sou grato à FAPEMIG, cuja concessão da bolsa de estudos tornou possível a realização deste trabalho.

Meu reconhecimento se estende aos amigos do Grupo de Pesquisa ETER e, em especial, a Jungley Torres e Felipe Souto, pelo auxílio na parte técnica e metodológica da pesquisa. Ao meu amigo André Yuri Abijaudi pela leitura e edição.

Não posso deixar de agradecer ao meu sobrinho, Felipe Cézar, por sua motivação e por sempre acreditar que eu poderia chegar até aqui. Minha gratidão também à minha irmã, Joana, que, com seu incentivo, sempre me impulsionou a buscar meus sonhos.

Agradeço profundamente à minha família, especialmente à minha esposa, Gisele, pelo amor, apoio incondicional, compreensão e motivação, que foram fundamentais ao longo desta jornada. Aos meus filhos, Isaías e Leonardo, que me deram força e inspiração, meu mais sincero agradecimento.

Poetas e mendigos, músicos e profetas, guerreiros e malandros, todos nós, criaturas daquela realidade desaforada, tivemos que pedir muito pouco à imaginação, porque para nós o maior desafio foi a insuficiência dos recursos convencionais para tornar nossa vida acreditável. Este é, amigos, o nó da nossa solidão.

Gabriel García Márquez.

Resumo

Esta tese tem como tema o desejo mimético e sua relação com a violência. Sob a ótica do desejo mimético, René Girard identificou na literatura universal um terreno fértil no qual foi possível expor a origem e a abrangência de sua teoria. Ao afirmar que o desejo humano é mimético, Girard argumenta que a origem da violência está enraizada no desejo competitivo. Acontece que, nas primeiras comunidades humanas, as competições evoluíam para verdadeiras crises coletivas. Paradoxalmente, essa crise violenta era resolvida por intermédio de uma vítima substituta, que servia para canalizar a violência coletiva. Dessa forma, as culturas se estruturavam em torno desse mecanismo vitimário, estabelecendo a ordem social a partir do sacrifício. É dessa noção dicotômica da violência que se desenvolve a nossa análise. A principal crítica desta pesquisa ao pensamento de Girard diz respeito ao mecanismo de vitimização e sua permanência dentro do cristianismo. Girard sustenta que o cristianismo promove a dissolução da violência e do sagrado. Segundo ele, ao revelar a dinâmica da vitimização, o cristianismo atua como uma religião essencialmente anti-vitimária, afastando gradualmente do ciclo de violência e sacrifício. Para Girard, a identificação com a vítima, notadamente com a figura de Cristo, oferece uma oportunidade para romper com os ciclos de violência, criando um espaço de reconciliação e proteção para as vítimas. Em contraposição a essa leitura anti-vitimária e hegemônica do cristianismo, esta pesquisa direciona seu foco para a literatura das margens, com especial atenção às obras de Itamar Vieira Junior, como *Torto arado* e *Salvador o fogo*. A literatura das margens, ao enfatizar as narrativas de resistência e sobrevivência dos subalternizados, oferece-nos uma visão alternativa ao mecanismo de vitimização. A partir da realidade das comunidades periféricas, essa literatura constrói uma narrativa não hegemônica, que busca amenizar as feridas deixadas pelo colonialismo. A tese analisa como essas narrativas literárias podem oferecer soluções para atenuar a vitimização histórica e social, ao criar espaços de reflexão e denúncia para aqueles e aquelas que foram silenciados ao longo do tempo.

Palavras-chave: Desejo mimético, violência, mecanismo vitimário, cristianismo, literatura das margens

Abstract

This thesis explores the theme of mimetic desire and its relationship with violence. From the perspective of mimetic desire, René Girard identified in world literature a fertile ground through which he could expose the origins and scope of his theory. By asserting that human desire is mimetic, Girard argues that the root of violence lies in competitive desire. In early human communities, such competition escalated into full-blown collective crises. Paradoxically, this violent crisis was resolved through a substitute victim, who served to channel collective violence. In this way, cultures were structured around this victim mechanism, establishing social order through sacrifice. It is from this dichotomous notion of violence that our analysis unfolds. The main critique this research presents to Girard's thought concerns the victimization mechanism and its persistence within Christianity. Girard maintains that Christianity fosters the dissolution of violence and the sacred. According to him, by revealing the dynamics of victimization, Christianity functions as an essentially anti-victimization religion, gradually breaking away from the cycle of violence and sacrifice. For Girard, identification with the victim—most notably with the figure of Christ—offers an opportunity to rupture cycles of violence, creating a space for reconciliation and protection of victims.
In contrast to this hegemonic anti-victimization reading of Christianity, this research shifts its focus to marginal literature, with special attention to the works of Itamar Vieira Junior, such as *Torto Arado* and *Salvador, o Fogo*. Marginal literature, by emphasizing narratives of resistance and survival among the marginalized, provides an alternative perspective on the victimization mechanism. Drawing from the realities of peripheral communities, this literature constructs a non-hegemonic narrative that seeks to soothe the wounds left by colonialism. This thesis examines how these literary narratives can offer solutions to mitigate historical and social victimization by creating spaces for reflection and denunciation for those who have been silenced over time.

Keywords: Mimetic desire, violence, victim mechanism, Christianity, marginal literature

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

CAPÍTULO 1. Desejo mimético, violência e mecanismo vitimário: a teoria de René Girard 18

Introdução ao capítulo 18

1.1. Mediação externa: a ambiguidade da violência 24

1.2. Mediação interna: o desejo que deflagra em disputas e violências 33

1.3. Violência, desejo e contrato social 38

1.4. O descobrimento do desejo objetal 44

1.5. A sugestão do desejo mimético: entre Hegel e Lacan 53

1.6. Desejo mimético: função agregadora, função desagregadora 58

1.7. Desejo triangular: A teoria mimética para além de Girard 62

1.8. Desejo mimético ou identificação: entre Freud e Girard 71

1.9. O Desejo mimético no complexo de Édipo 75

1.10. Mímese de violência: indiferenciação e crise sacrificial 81

1.11. A violência sacrificial e a expulsão vitimária: o Édipo mimético 85

1.12. Estereótipos persecutórios: marginalidade de dentro e marginalidade de fora 94

1.13. Mito e violência: o fenômeno inconsciente do bode expiatório 103

1.14. Violência e rito: todo rito remonta ao sacrifício original? 111

1.15. A secularização dos ritos: dissimulação da violência 116

Conclusão do primeiro capítulo 122

CAPÍTULO 2. Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a leitura antissacrificial de Girard 124

Introdução ao capítulo 124

2. As motivações de Girard a partir dos mitos bíblicos: a revelação do assassinato fundador 125

2.1. A maldição do trabalho: o sinal de Caim ou estereótipo vitimário? 132

2.2. Resquícios da cultura sacrificial na Bíblia 140

2.3. O ciclo mimético no mito bíblico: violência e expulsão vitimária 149

2.4. Desejo e violência sacrificial: A outra leitura de Saramago 154

2.5. Mudança de perspectiva: a razão está nos olhos de quem vê? 157

2.6. "Coisas ocultas desde a fundação do mundo": a leitura mimética dos evangelhos ... 166

2.7. A revelação do ciclo mimético: "para que desta geração se peçam contas do sangue dos profetas" (Lc 11, 50) 171

2.7.1. A revelação do mecanismo vitimário: o diabo na origem do mundo 176

2.8. A paixão de Cristo: as marcas vitimárias 178
2.9. A morte de Cristo: é "conveniente morrer um homem pelo povo" (Jo.18, 14)..... 183
2.10. O evangelho antissacrificial: a denúncia 187
2.10.1. O Cristo canônico de Girard 191
2.11. A paixão e o paradoxo da interpretação: uma leitura subversiva..... 197
2.12. A morte do inocente e o mecanismo inconsciente: a paixão de Sócrates e a paixão de Cristo 202
2.13. Cristianismo ou cristandade? A sobrevivência do mecanismo mimético 207
2.14. Modernidade, etnocentrismo, mecanismo vitimário 215
Conclusão do segundo capítulo 220
CAPÍTULO 3. Uma mentira romântica: por uma leitura decolonial..... 222
Introdução ao capítulo..... 222
3. A dimensão simbólica da violência: o direito de matar 223
3.1 Girard com os teólogos da libertação: uma conversa sobre vítimas e sacrifícios..... 230
3.2. A metamorfose dos sacrifícios na atualidade em contexto brasileiro 236
3.3. A literatura das margens: Coisas ocultas no "Brasil profundo"..... 243
3.4. O mecanismo vitimário no "Brasil profundo" 248
3.5. Mímese e mecanismo vitimário em Torto arado..... 253
3.6. Torto arado. Vozes silenciadas: vozes femininas 260
3.7. O ser feminino e as marcas da colonização 265
3.8. Resistência e coragem: a literatura das margens como resposta ao mecanismo vitimário 269
3.9. Santa Rita Pescadeira e a denúncia do mecanismo vitimário: o poder do fogo 275
POSLÚDIO 282
1. Quando a vida encontra a literatura 282
1.1 Cartas: a denúncia póstuma 287
CONCLUSÃO..... 292
REFERÊNCIAS 296

INTRODUÇÃO

"Quando tudo parecia estar em paz, a paz enviesada e precária dos sobreviventes, acontecia algo. Era a violência dos matadores vingando seus mortos ou eliminando os obstáculos que impediam a prosperidade de outrem" (Vieira Junior, 2023, p. 228). Com essa citação, podemos imaginar como o ciclo de violência parece interminável, mesmo quando a paz é alcançada. Para os sobreviventes, aqueles que resistiram, a paz parece um conceito distante, ainda marcado pela violência não resolvida, pelas feridas que permanecem abertas e pelas destruições que continuam a assombrar. Mesmo quando há uma tentativa de restabelecer a ordem, ela é refém do tempo; só o tempo revela e registra os custos de uma verdadeira recuperação.

É nesse cenário de resiliência e sobrevivência, em que as cicatrizes da violência nunca são inteiramente curadas, que surge o problema central que orienta esta pesquisa: como René Girard pode sustentar que o cristianismo reduz a violência, considerando que a história da cristandade colonial frequentemente sugere o contrário? A hipótese proposta é que a leitura mimética de Girard, especialmente no que se refere à Bíblia, é marcada por uma seletividade que acaba excluindo perspectivas e vozes fundamentais, dentro da pluralidade cultural e no campo da literatura das margens. Para investigar essa questão, torna-se essencial analisar os fundamentos do projeto girardiano. De maneira geral, Girard defende que o desejo humano é o principal catalisador dos conflitos, o que ele reformula como de desejo mimético.

Portanto, a relação entre a teoria mimética e o conceito de desejo é essencial para essa discussão. Além disso, é importante considerar o conceito de desejo sob a ótica de Jacques Lacan e Sigmund Freud, já que ambos oferecem uma compreensão crucial para a teoria de Girard. A questão que se coloca, então, é: por que recorrer à psicanálise nesse contexto? De que maneira Freud e Lacan corroboram a teoria mimética de Girard? A resposta está na importância capital que o tema do desejo representa para esse autor. Girard destaca a dimensão conflituosa do desejo, mas será Lacan, raramente citado por ele, quem traz elementos adicionais para uma compreensão mais profunda dessa dialética do desejo mimético como sugestão do desejo do outro.

Em relação a Freud, Girard reconhece, principalmente em obras como *Moisés e o Monoteísmo* e *Totem e Tabu*, as primeiras intuições sobre o mecanismo violento e vitimário, cujas resoluções se dão por meio do sacrifício coletivo contra o bode expiatório. Quanto a Lacan, sua visão do desejo como reciprocidade, isto é, como desejo do outro, oferece uma chave de leitura para entendermos melhor a noção de desejo mimético em Girard. Além disso, Lacan

traz uma interpretação que pode iluminar a dialética do senhor e do escravo, algo que Girard parece ignorar em sua leitura de Hegel.

É justamente essa falta de aproximação entre Girard, Hegel e Lacan que nos inquieta, pois, ao fazermos uma leitura comparada desses pensadores, percebemos que eles se mostram essenciais para aprofundar a teoria mimética. Exemplo disso é que Girard cita Lacan para discutir o desejo como necessidade de interdito, mas não segue por essa linha promissora que vincula o desejo ao conflito. Lacan, por sua vez, já identifica essa dialética no trabalho de Hegel, o que sugere uma interconexão não explorada por Girard.

A tese defendida por Girard é polêmica e abrangente. Polêmica, porque, como veremos, nosso autor faz uma leitura às avessas da mímesis e das culturas. Isso porque, diferente de Platão, Aristóteles e outros filósofos da tradição, Girard defende e investe na função desagregadora da mímese. De acordo com ele a violência que principia do desejo mimético e competitivo, é o motor originário das culturas. Isso quer dizer que a violência é punitiva, contagiosa, horrenda, mas, ao mesmo tempo, criadora, fecunda de sentidos e símbolos. É peculiar esse emprego dicotômico da violência, principalmente quando pensamos nessa dupla função como pares de opostos, entre a ordem e desordem. Portanto, tendo como fio condutor a dinâmica do desejo conflitivo é que o nosso autor consolida seu projeto. É na origem que ele busca respostas para explicação da gênesis cultural humana.

Para ilustrar essa questão, podemos recorrer ao título de duas das suas obras mais conhecidas: *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* e *A violência e o sagrado.* Esses títulos revelam, de maneira significativa, o interesse de Girard em investigar as origens das culturas. Ele argumenta que a origem da violência está no desejo mimético que opera sob a dinâmica imitação e competição. Além disso, ele relaciona a gênese das culturas e das religiões à violência sacrificial. Com isso, podemos concluir que o conceito de violência ocupa um lugar central em seu pensamento, porém de uma forma paradoxal.

A dificuldade começa a surgir quando Girard apresenta a dupla face da violência: por um lado, ela é destrutiva e ameaçadora; por outro, tem a capacidade de apaziguar e restaurar a ordem. Esse paradoxo se torna ainda mais complexo devido à própria natureza da origem da violência, que se configura como uma dualidade difícil de entender e delimitar. A discussão se intensifica quando Girard aponta a origem da violência no desejo mimético. Ele defende que tanto o sagrado quanto as culturas emergem como respostas à resolução sacrificial da violência, mas não esclarece completamente a origem do desejo em si.

É nesse ponto que a inserção do pensamento de Hegel, Freud e Lacan, particularmente em relação ao desejo conflituoso e o mecanismo vitimário, se tornam relevantes. Esses

pensadores nos ajudam a refletir sobre o nexo entre desejo e violência, ou sobre o desejo mediado e conflituoso como uma possível raiz das culturas. Esse enfoque pode contribuir para o aprofundamento da própria tese girardiana sobre o desejo mimético.

Entretanto, a dificuldade desse raciocínio surge quando consideramos que, na lógica girardiana, parece não haver disputas sem a mediação do desejo. Embora Girard sugira que a violência emerge das competições e disputas mediadas pelo desejo, não parece seguro afirmar que ela só ocorra quando há um objeto específico em jogo. Em outras palavras, a redução, por assim dizer, cartesiana desse problema pode levantar questões que Girard não esclarece adequadamente, principalmente no que se refere à origem do desejo e sua relação com a violência.

Outro ponto relevante no pensamento de Girard é a introdução de um novo elemento na proposição sobre a origem da cultura humana: o nexo entre violência e sagrado. Trata-se da violência vitimária, a dinâmica de "todos contra um", na qual o bode expiatório, inicialmente culpado pelas crises, torna-se, paradoxalmente, a solução para o caos. Girard sustenta que as primeiras formações sociais foram fundadas na violência sacrificial. A violência, nesse contexto, é criadora do sagrado, pois a vítima, anteriormente responsabilizada pelas crises, ao ser sacrificada, instaura uma nova ordem.

Esse raciocínio é tão instigante quanto revelador. No entanto, as implicações de suas ideias tornam-se mais controversas quando Girard afirma que os evangelhos e o cristianismo promovem a dissolução do sagrado originado na violência sacrificial. Girard interpreta os evangelhos como textos antivitimários, argumentando que o evento Cristo rompe com o sagrado primitivo ao evidenciar, de forma explícita, a inocência de Jesus e sua morte não sacrificial. Além disso, ele propõe que os evangelhos, sob uma perspectiva antropológica, revelam e denunciam que os mitos antigos e as religiões primevas sacrificaram vítimas inocentes.

Para Girard, Jesus é o arquétipo da vítima inocente que expõe seus algozes. Nos evangelhos, essa denúncia é central, pois eles contrapõem a leitura mitológica e amplificam a voz das vítimas, permitindo que estas expressem as opressões e perseguições vitimárias a que foram submetidas. Quem sabe, o nexo entre a violência e sagrado, consequência nada fortuita das culturas humanas, impediu que Girard enxergasse que a violência, mesmo na cultura cristã, não se absteve do sagrado para continuar a fazer suas vítimas. É como chave de leitura para os três capítulos que o termo violência aparece sob as mais controversas nuanças, principalmente quando impulsionada pelo projeto cristão, em cuja sagrada intenção colonizadora não parece ter se cumprido livre de consequências vitimárias. Nem mesmo, em muitos casos de imposição

e silenciamento de outras culturas, como a violência contra os povos originários e afrodescendentes não parece ter se cumprido na lógica da competição e disputas incitadas pelo desejo mimético. Pelo contrário, a violência contra esses povos se impôs com o uso de força, consequência do autoritarismo na aplicação da violência contra outras vidas. Não parece coerente afirmar, nesse caso, que a violência colonial contra os não cristãos é fruto do desejo mimético, em que pressupõe uma relação triangular de disputas. É que se pensarmos na violência somente em termos miméticos (comportamental), corre-se o risco de naturalizarmos as violências conduzidas em formas de preconceitos e autoritarismos, principalmente contra essas minorias.

Diante da complexa e paradoxal relação entre a violência e o sagrado, torna-se pertinente questionar: seria possível identificar uma continuidade da violência vitimária, legitimada e sustentada pelo sagrado na cristandade? Essa conexão intrínseca entre violência e o sagrado, defendida por Girard, parece, por vezes, reforçar a banalização do conceito de violência, levando-nos a tratá-lo com certa superficialidade, sobretudo em sua forma estrutural.

No entanto, não podemos deixar de ressaltar que a especificidade da violência mimética nos faz ver como a violência, em sua essência, compromete não apenas o equilíbrio individual, mas também a harmonia coletiva. Em última instância, ela desafia nossas concepções morais e culturais, revelando o quanto suas raízes estão profundamente entrelaçadas com o sagrado e com a própria experiência humana. Assim, a violência não se apresenta apenas como um fenômeno disruptivo, mas também como uma força que questiona a possibilidade de uma coexistência verdadeiramente pacífica, expondo os limites de nossa compreensão sobre a relação entre sagrado e violência.

A pista que Girard nos fornece se configura na dicotomia entre violência pura e impura. O sacrifício opera sob o nexo sagrado e profano, violência boa e violência má. Nessas poucas linhas, não é difícil perceber a proximidade entre a violência sacrificial e não sacrificial. Embora, a violência dos sacrifícios teria um efeito expiatório. Neste caso, como Girard define a violência não sacrificial? Isso porque desde os sacrifícios expiatórios praticados nas primeiras comunidades, a violência continua fazendo vítimas e atuando de muitas formas. Ora, Girard defende que, ao ser revelada pelos Evangelhos, a violência sacrificial perdeu seu poder expiatório, e que o sacrifício do bode expiatório já não é mais o fundamento do sagrado a partir dessa revelação. No entanto, seria impreciso afirmar que, no contexto cristão, houve uma redução da violência ou dos sacrifícios, mesmo quando estes não desempenham mais um papel fundador. Esse é um dos nervos centrais da leitura que pretendemos desenvolver sobre o pensamento de Girard.

É justamente nesse ponto que nossa posição entra em tensão com o pensamento de Girard. Serão essas revelações extraídas do léxico teórico girardiano que tentaremos confrontar, principalmente no terceiro capítulo, em que a literatura das margens parece revelar o contrário do que defende Girard, que vê o cristianismo como religião da revelação, ao promover uma incursão para dentro da história humana no sentido de denunciar e proteger as vítimas.

Veremos, ao mesmo tempo que as reflexões acerca do mecanismo vitimário no Brasil, fruto de um proeminente debate entre Girard e alguns teólogos da libertação, já nos mostram as dificuldades que se impõe para compreensão da dissolução da violência e a denúncia do mecanismo vitimário promovida pelos evangelhos e reproduzida no cristianismo. De todas as formas de violências, a violência vitimária, ainda operante em muitas culturas colonizadas pela cristandade são levadas a efeito pelas diferenças. São diferenças decorrentes das desigualdades sociais, ou hierárquicas, em que a hereditariedade conferida aos favorecidos, predestinados, por terem nascido em berço nobre, ou herdado nomes e terras que lhes conferirem uma posição no topo da classe social.

E por uma consequência lógica decrescente e reducionista, esse modelo colonial não impetrou sem efeitos violentos e vitimários sobre os desfavorecidos do chão brasileiro. É nesse sentido que justificamos a importância da literatura das margens. Para mostrar o quanto a literatura não somente corrobora a hipótese mimética de Girard, não obstante, a literatura das margens denúncia o mecanismo vitimário e violento, especialmente, contra aqueles e aquelas que aparecem como prioritários nos discursos da cristandade e seu projeto de colonizar para proteger.

Para alcançar esse objetivo, destacaremos as condições vitimárias e a violência contra os afro-indígenas no Brasil, especialmente os trabalhadores rurais das fazendas brasileiras. Nossa referência para essa análise será o premiado autor Itamar Vieira Junior, com ênfase nas obras *Torto arado* e *Salvador o fogo*. Veremos que a literatura das margens oferece uma leitura anti-vitimária, em contraste com a abordagem girardiana, que inspira uma interpretação bíblica sobre o mecanismo de vitimização. Assim como Girard recorreu a um certo tipo de literatura para desenvolver suas teorias, a crítica também se insere nesse mesmo campo, valendo-se da literatura para contestá-las.

Em outras palavras, é preciso colocar em discussão a tese de Girard, que apresenta o cristianismo como uma religião fundamentalmente anti-vitimária. Nesse sentido, ao revelar as consequências do mecanismo vitimário no Brasil, especialmente no contexto colonial, a literatura pode nos ajudar a compreender a complexidade desse processo. A literatura se torna um meio através do qual a vida e a história se entrelaçam. Nesse entrelaçamento entre a

literatura das margens e a realidade cotidiana, será possível abrir uma janela para a biografia de uma família no interior de Minas Gerais. Essa família, desprovida de história, carrega em suas lembranças as marcas da diferença colonial e das imposições do coronelato, em cujas práticas vitimárias institucionalizaram desigualdades sociais e raciais, deixando cicatrizes profundas que resistiram ao tempo.

Com isso, a nossa função é tentar mostrar em que medida as marcas dessas desigualdades colocadas pela diferença colonial ainda se manifesta em nossa sociedade. E nesse sentido, a literatura das margens poderá ser uma forma de problematizar essas estruturas. Isso porque a literatura das margens não somente ilumina o passado, mas lança luz sobre as sombras da diferença colonial e seus efeitos vitimários, nos convocando a reconstruir memórias coletivas. Assim, a literatura das margens não apenas testemunha o impacto do mecanismo vitimário na história brasileira, mas se revela, cada vez mais, como um possível caminho para tornar audível as vozes silenciadas.

CAPÍTULO 1

Desejo mimético, violência e mecanismo vitimário: a teoria de René Girard

> Depois de conhecer a humanidade, suas perversidades, suas ambições, eu fui envelhecendo e perdendo as ilusões. O que predomina é a maldade.
>
> Carolina Maria de Jesus

Introdução ao capítulo

"Se o sacrifício se mostra como uma violência criminosa, não há, em contrapartida, violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício [...]" (1990, p. 13). Com esta frase de Girard buscaremos refletir nesse primeiro capítulo a ambiguidade do conceito de violência e a maneira pela qual esse autor o aborda, tendo em vista sua derivação na esfera dos desejos. O primeiro assunto que nos incomoda é pensar na violência como consequência do desejo mimético (imitação). A pergunta que surge a partir dessa construção é a seguinte: toda violência deriva do desejo mimético? Se toda violência é criminosa, uma vez que todo sacrifico é criminoso, logo, a violência é sacrificial, conforme aparece definido na citação acima? Nessas poucas linhas já podemos perceber o quanto o conceito de violência nesse autor é ambíguo e confuso. Isso porque, as dificuldades aumentam quando pensamos no termo violência apenas como derivação do desejo mimético.

É nesse sentido que julgamos importante aprofundar melhor o conceito de desejo na esfera conflitual. Tarefa que iremos delimitar ao escopo teórico de Hegel e Lacan, tão-somente enquanto nos permitem compreender melhor a especificidade do desejo mimético em Girard. Ao mesmo tempo, o recorte, bem específico, no que se refere à dialética de Hegel trará mais detalhes ao conceito de desejo em sua dimensão conflituosa, numa acepção que poderá tornar mais inteligível a própria teoria mimética. Não é nossa intenção esgotar o pensamento desses autores, ou mesmo aprofundar as relações entre eles. Ao tratar de certas noções no pensamento desses intelectuais, a proposta é tornar mais claros os conceitos de desejo e violência vitimária em Girard. Portanto, o eixo que articula esse diálogo são as ideias de Girard e são elas que determinam o que se irá buscar nas reflexões em searas tão densas, como por exemplo aquelas abertas por Hegel, os contratualistas, e principalmente Freud, autor que Girard reconhece ter chegado próximo da descoberta do desejo mimético.

Para tentar expor esse assunto no primeiro capítulo, no qual a importância é a noção de desejo mimético, violência e sacrifício, refletiremos inicialmente como alguns pensadores conceberam esses termos. Dessa maneira, antes de pensar especificamente em como Girard articula o conceito de violência e quais implicações para o seu escopo teórico, jugamos necessário tentar traçar um mapa epistemológico do desejo e da violência. Para realizar essa tarefa, será necessário refletir como Girard principia sua teoria, e posteriormente estabelecer um diálogo com autores pertinentes ao tema. Isso poderá ser revelador, pois não somente confrontará de perto a teoria mimética proposta por Girard, mas mostrará a diferença de abordagem de outros autores acerca da temática, bem como os limites e abrangência desse termo no projeto geral do Girard. Esse primeiro capítulo que se inicia trazendo informações acerca do desejo mimético, pretende apresentar o pensamento de Girard de maneira mais didática, recorrendo, assim, à literatura, fonte originaria sobre a qual Girard principia sua teoria.

Em seguida, o que será igualmente revelador, apresentaremos o conceito de desejo e violência na tentativa de mostrar que Girard parece ocultar as informações inclusive sobre os filósofos contratualistas, Hegel, até mesmo Kant, que podem corroborar suas teorias quando o assunto permite conectar os temas do desejo em sua dimensão conflitiva, assim como a violência coletiva. Na sequência deste capítulo, seguiremos esse fio condutor que se sustenta no desejo mimético e a violência sacrificial. Um esclarecimento importante e que fará justiça ao pensamento de Freud é possibilidade de apresentar uma lógica de derivações que se inicia no desejo, progride para disputas e violência coletiva, ou vitimária, da horda da filhos contra o pai primevo. Assim, as ideias de Freud seguiram num caminho explicativo, para demostrar como Girard constrói seu projeto no qual a violência coletiva, a violência de todos contra um, o fortuito destino do bode expiatório, é a causa originária do sagrado. Se o sagrado emerge da violência, a religião, portanto, passa a ser, não apenas um conjunto de regras e princípios que orienta a humanidade, mas um conhecimento sobre a violências humana.

1. O desejo triangular: a descoberta

O teórico franco-americano René Girard se destaca como um pensador intrigante e abrangente. É na esfera do desejo que o mesmo fundamenta as bases de suas teorias. Seu desenvolvimento teórico se funda na espacialidade triangular do desejo, o que posteriormente ele denomina de desejo mimético (imitação). Ou seja: aprendemos a desejar por intermédio do outro. Isso significa dizer que nas outras vértices do triangulo mimético existem um modelo que desperta o nosso desejo e o objeto a ser disputado. É importante dizer que seu projeto

mimético não se delimita a reflexões puramente teóricas ou restritas a certo elitismo acadêmico. A teoria mimética se inspira em comportamentos práticos no âmbito das sociedades. Tanto assim, que Girard desenvolve com agudeza a teoria do desejo triangular ao analisar grandes obras literárias e perceber um elemento comum que reflete diretamente as nossas escolhas no meio social. Ele sustenta, em linhas gerais, que os nossos desejos são imitações de outros desejos. Isto é, desejamos a partir de um desejo modelo que nos orienta, nos ensina a desejar.

A leitura que Girard (2009a, p. 15) faz de autores como Cervantes, Proust, Shakespeare, Dostoiévski, entre outros na literatura, forneceu-lhe suporte para a formulação da teoria do desejo triangular. A percepção de um dado comum entre esses autores levou Girard a buscar uma estrutura análoga e recorrente acerca do desejo de imitação em várias obras e dramas da literatura. Se pelas análises comparativas Girard percebe o mecanismo do desejo numa acepção triangular e não mais uma leitura romanceada desses clássicos, consequentemente, ele fornece nova luz na maneira de interpretá-los. De acordo com ele, muitos romancistas deixaram de relatar a função mediada do desejo, fazendo-nos pensar que os desejos são frutos de nossa liberdade individual. Girard denuncia essa ilusão acerca da autonomia do desejo nos romancistas com o peso da alcunha de mentira romântica. Como Girard descobre esse detalhe? Ou melhor, o que ele denomina de mentira romântica?

O que Girard chama de "mentira romântica", expressão que compõe sua primeira grande obra, seria a ocultação do desejo triangular, ou seja, a dissimulação de que o desejo humano é sugerido por um terceiro. Por conseguinte, a mentira romântica, seria pensar que o nosso desejo, inclusive amoroso, é resultado de nossa escolha individual. A noção muito difundida por alguns romancistas de amor à primeira vista, ou mesmo que nossas escolhas seriam frutos de nossa decisão individual é o ponto em que Girard discorda desses autores. E para contestar essa noção romântica do desejo ele lança mão da própria literatura para sustentar sua hipótese. Essa é grande intuição de Girard que se explica em poucas palavras fazendo alusão ao título no qual esse autor revela sua descoberta acerca da triangularidade do desejo que é: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. A mentira romântica, portanto, é a ocultação, consciente ou não, de que o desejo é sugerido pelo outo. Ou seja, ao ignorar, ou ocultar, a presença do mediador quanto a dependência do desejo, os romancistas fazem o que Girard descreve como mentira romântica. Ele critica que na verdade alguns autores romanceiam a mediação do desejo, fazendo-nos crer que a prerrogativa individual do desejo é a nossa identidade comum. Isso é uma mentira para Girard, que por seu turno diz ser o inverso, ou seja: a prerrogativa comum dos indivíduos é a dependência do desejo.

Na mesma obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, o nosso autor analisa alguns clássicos da literatura interpretando-os com lentes miméticas. Ao fazer essa incursão detalhada no pensamento desses autores, Girard descobre o mecanismo do desejo que compreende o modelo, o rival e o objeto. Mas o que seria esse desejo mediado pelo desejo do outro na visão girardiana? O que posteriormente Girard denominaria de desejo de apropriação mimética foi inicialmente elaborado nos pressupostos da literatura comparada. Portanto, ele procurou analisar a imitação subjacente à dinâmica do desejo. Conforme Girard (2009a, p. 36), o desejo se estrutura em uma representação triangular: não desejamos de maneira livre e autônoma, pois o desejo precisa de mediações, ou seja, copiamos os desejos uns dos outros. Só desejamos determinado objeto por este ter sido antes desejado e reforçado pelo desejo de um terceiro.

Didaticamente, recorremos à imagem do triângulo. Aqui poder-se-á representar o desejo mimético de forma geométrica, como figura triangular, em que um objeto é sugerido por um terceiro que é o modelo, ou seja, aquele que reforça e aguça o nosso desejo pelo objeto. abaixo temos a imagem do triangulo que representa didaticamente o que Girard denomina de desejo triangular (posteriormente desejo mimético). O objeto não nos desperta diretamente, mas é sugerido por intermédio da mediação de um modelo que nos mostra o que desejar, que aguça o nosso desejo pelo objeto.

É precisamente a partir dessa imagem, como sugere a triângulo mimético, que a ideia de autonomia do desejo é questionada, dentro do que Girard denomina de triangularidade do desejo. Se o desejo de obtermos determinado objeto é a cópia do desejo de alguém que adotamos como modelo, poder-se-á objetar que nunca somos originais? Inclusive, podemos intuir que mesmo o audacioso projeto mimético de Girard não seria original? Talvez a nossa maior originalidade esteja em reconhecer que não somos originais. Se somos seres miméticos, significa que cumprimos tal tarefa de maneira natural, sempre numa relação coletiva. Semelhante interpretação, ao mesmo tempo, nos confere um valor gregário, de dependência uns dos outros. Eis a dificuldade dessa hipótese. Num mundo em que apregoam a autonomia da razão e dos sujeitos, sobretudo depois das formulações kantianas acerca da subjetividade humana. Queremos dizer, que o trágico é que habituamos a defender e acreditar no caráter autônomo dos nossos desejos.

Desse modo, contrariando o pensamento moderno, parece que a noção de autonomia e de originalidade, vistas hegemonicamente como liberdade e capacidade criativa dos sujeitos, são questionadas. Talvez, o mais terrível e impactante nessa hipótese, que, por sinal, atraiu muitas críticas ao projeto girardiano, seja o fato de o sujeito não decidir por conta própria. Se formos levar a efeito tal conjuntura parece que o ser humano é exaurido do seu centro de decisões e escolhas, uma vez que toda escolha pode ser mediada. Esse audacioso projeto girardiano parece, inclusive, contrariar a noção de subjetividade que, a partir de Kant, situa o sujeito racional como aquele que ocupa o centro do conhecimento e da decisão; inversamente em Girard, o sujeito é destituído de seu, por assim dizer, individualismo. Embora precisemos considerar que, em Girard, o desejo não é orientado pelo objeto. Ao mesmo tempo, em Kant, o objeto é destituído do centro, passando a ser orientado e definido pelo sujeito (Kant, 2015, p. 30-31-30, b17-b19). No entanto, precisamos ressaltar que, mesmo em Girard, não é o objeto que orienta o sujeito, como já vimos, mas o sujeito que é orientado pelo desejo de um modelo que indica tal objeto como desejável.

Observemos como Girard descreve esse processo, na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* ele interpreta o romance de Miguel de Cervantes, que, por sua vez, conta a história de Dom Quixote que decidiu tornar-se um cavaleiro andante por influência, mimética, de suas leituras dos romances de cavalaria. Dom Quixote desejava se tornar um cavaleiro tão perfeito quanto Amadis de Gaula. Acontece que Amadis é uma personagem de ficção. Ora, Dom Quixote não imita um objeto em particular, pois não há objeto específico nessa medição. O discípulo quer ser como o mestre (mediador). Isso mostra que é na esfera do desejo que situa a imitação. Eis a tese girardiana: Dom Quixote deseja ser como Amadis, deseja o desejo de Amadis, quer dizer, se tornar um cavaleiro. René Girard articula esse raciocínio da seguinte maneira: "Dom Quixote renunciou em favor de Amadis à prerrogativa fundamental do indivíduo: ele não escolhe mais os objetos de seu desejo, é Amadis que deve escolher por ele" (Girard, 2009, p. 26). Esse clássico de Cervantes não apenas revela a presença do triangulo mimético, contudo, segundo Girard, exibe com clareza a natureza imitativa do desejo. De modo oposto, Girard defende que na maioria das obras literárias a figura do mediador do desejo é inexistente. Se não há a presença do mediador, uma linha reta separa o sujeito do objeto. Logo, o que se nota naquelas obras em que a presença do mediador é inexistente, não é apenas um esquema linear que conduz diretamente o sujeito ao objeto, mas a tentativa de insistir que os nossos desejos são voluntários, independentes.

E, como já foi demostrado, por discordar dessa representação autônoma do desejo é que Girard falou em mentira romântica. Para denunciar essa mentira romântica ele traz em discussão

alguns clássicos, como no exemplo acima, da imitação triangular de Dom Quixote. Eis a verdade antropológica do desejo, segundo Girard. Isso porque Cervantes não dissimula esse mecanismo triangular do desejo. Pelo contrário, Cervantes faz questão de colocar na fala de Dom Quixote, na representação de sua personagem, a clara renúncia de sua existência individual, passando a viver conforme as aventuras fictícias de seu modelo que é Amadis. O romance de Cervantes, portanto, é o exemplo de uma obra romanesca, pois nos faz perceber a verdadeira dinâmica do desejo humano. A verdade revelada em suas linhas é que o mediador sempre ocupa o outro vértice do triangulo mimético. É ele, o mediador, que orienta e desperta o nosso desejo pelo objeto. Ora, mas qual seria a novidade apresentada por Girard? Podemos notar que, nesse primeiro momento, o nosso autor nos faz enxergar essa verdade romanesca, recorrendo aos romancistas que não dissimulam, nem romantizam a função mimética do desejo humano. No entanto, o novidadeiro nesse autor é apontar que a verdade romanesca nos revela a dupla função das mimeses.

Essa dupla função da mímese se diferencia quanto à mediação do desejo. Esse detalhe muda consideravelmente as consequências da mediação. Se por um lado a mímese tem uma função social de aprendizagem, no desenvolvimento da linguagem, ou na ampliação dos nossos repertórios epistêmicos, por outro, ela poderá deflagar em conflitos e violências, na medida em que um dos sujeitos se vê imitado em seu desejo e reage às investidas do outro. Girard denomina essa dupla função da mímese de mediação interna e mediação externa. A mediação externa é quando existe uma distância entre o sujeito e o mediador. Essa distância pode ser geográfica, temporal, fictícia ou mesmo hierárquica e social. Por isso denomina-se mediação externa: é quando os sujeitos se encontram distanciados por tempo e espaço, ou diferença social. Tomemos como exemplo de mediação externa um caso passível de exemplificação: se adotarmos o presidente[1] dos Estados Unidos como modelo mimético, inclusive imitando seu estilo de vida, seus gostos e forma de ver o mundo, isso não passará de mediação externa, segundo Girard. Primeiro pela distância geográfica, entre Brasil e Estados Unidos, depois pela distância social, ou hierárquica. Mas, suponhamos que tenhamos a possibilidade de viajar para

[1] É importante destacar que o exemplo acima ilustra a categoria denominada de mediação externa. A peculiaridade aqui é que há possibilidade de encontro entre sujeito e o modelo pelo fato de estarem no mesmo plano de tempo. No entanto, a diferença hierárquica ou social faz dessa mediação uma mediação externa. O estudioso das teorias de Girard Richard Golsan descreve a mediação externa da seguinte maneira: "o indivíduo que deseja ("o sujeito") e o modelo, ou mediador, desse objeto estão distanciados pelo espaço, pelo tempo, pela hierarquia social ou pelo prestígio que recebem, de modo que ambos não se tornam rivais na cobiça pelo objeto". Cf. Golsan, 2014, p. 26. Talvez, uma descrição melhor da mediação externa e seus níveis de afastamento seria dizer que: o sujeito e mediador podem estar separados pelo tempo, (não vivem no mesmo plano temporal, ou são fictícios), pelo espaço geográfico ou por hierarquias e diferença social. Nesses dois últimos eles podem estar, inclusive, no mesmo plano temporal e espaço geográfico que ainda assim caracterizaria mediação externa.

os Estados Unidos na tentativa de aproximar desse hipotético modelo mimético. Existe uma distância, que podemos chamar de social, espiritual ou hierárquica que não permite essa aproximação ao nível das rivalidades. A inacessibilidade de um sujeito comum tendo o presidente como modelo mimético fará dessa mediação uma imitação externa, como o próprio termo sugere. No entanto, o mesmo não acontece na mediação interna. Aqui a proximidade entre os sujeitos é o fator de confluência para a possibilidade de conflitos. Se adotamos o nosso vizinho como modelo mimético, então passaremos a desejar os mesmos objetos desejados por ele. Logo, essa imitação terá condições necessárias para disputas e rivalidades. Essas poucas linhas não nos permitem captar a lógica que deriva dessa dupla função da mediação, nesse caso, a seguir, analisaremos como Girard entende essa dupla função da mímese.

1.1. Mediação externa: a ambiguidade da violência

"Falaremos de mediação externa quando a distância é suficiente para que as duas esferas de possíveis, cujo centro está ocupado cada qual pelo mediador e pelo sujeito, não estejam em contato" (Girard, 2009a, p. 33). Com essa citação poder-se-á indagar, em que medida a mediação externa, cujo próprio termo sugere a inviabilidade do contato (disputas) entre os sujeitos, suscita violências? Isso porque, na mediação externa a impossibilidade de disputas entre o sujeito e mediador é o que permite, inclusive, que Girard use a nomenclatura: mediação externa, também para dizer que os nossos desejos são orientados mesmo quando não há encontro físico estabelecido por tempo, distância geográfica, intelectual ou hierárquica. Ainda que a mediação não revele a tripla presença entre sujeito, modelo e objeto, chamaremos de mediação externa. Isso significa que, para esse autor, não há outra maneira de definir o desejo humano se não pela via da imitação. Desejamos não apenas por intermédio de modelos que estão no mesmo plano geográfico ou temporal. Acontece que, na mediação externa não deixamos de revelar essa dinâmica imitativa do desejo, inclusive, Girard aponta que: "O herói da mediação externa proclama em auto em bom-tom a verdadeira natureza do seu desejo" (2009a, p. 33). Como no caso de Dom Quixote que não faz questão de esconder sua admiração e dependência pela personagem de cavalaria que é Amadis.

Esse exemplo usado por Girard é revelador, assim podemos trazê-lo em discussão para ilustrar melhor a mediação externa. Como vimos acima, Dom Quixote deseja imitar seu herói Amadis, deseja ser como ele. Como diz Girard: "A obra de Cervantes é uma longa mediação acerca da influência nefasta que podem exercer, uns sobre os outros, os espíritos mais sãos" (2009a, p. 27). Mesmo que tal influência do mediador seja claramente demostrada nessa obra,

a imitação de Dom Quixote é externa. Seu mediador, Amadis, é uma personagem da literatura cavaleiresca. Nenhum contato é possível para que ocorra rivalidades e violências. O mesmo raciocínio se aplica se tomarmos como exemplo uma personagem qualquer da literatura como modelo mimético. Imaginemos o romance, clássico da literatura brasileira, de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*[2]. Se adotarmos como modelo do nosso desejo o protagonista Riobaldo, se quisermos imitar sua ousadia e coragem e seu modo de vida, a distância e a impossibilidade de haver contato físico fará dessa mediação um exemplo de mediação externa. Ainda que essa personagem da literatura poderá influenciar as nossas escolhas e atitudes, essa mediação permanece livre de contado e de rivalidades porque sabemos que Riobaldo é uma personagem fictícia.

Poder-se-á objetar que uma personagem literária não exercerá muita influência na vida concreta das pessoas, porém, o que está em jogo é o desejo. Como já vimos, o desejo não fixa primeiramente no objeto, na coisa em si, mas, fundamentalmente, no desejo do outro. É por isso que Dom Quixote proclama aos quatro ventos que deseja ser como Amadis, imitar seu modo de vida. É que o desejo mimético, sobretudo na mediação externa, revela a contagiosa influência que um indivíduo pode ter sobre o outro, ainda que tal imitação figure no plano literário. O esforço, neste caso, é pensar na literatura como expressão dos nossos desejo e sonhos. A literatura é a porta aberta da imaginação, e permite que os nossos sonhos sejam possíveis. Queremos ser como os heróis. Ter suas vidas perfeitas, felizes e significativas. Se Dom Quixote se espelha em Amadis é porque o herói de cavalaria o apresenta um mundo (podemos chamar de objeto) perfeito. E quem não sonha com esse mundo? Um mundo em que a vida faça sentido. Um mundo em que somos reconhecidos, admirados, assim como os heróis. Por isso há uma significativa importância nessa exemplificação da mediação externa. Ela se revela de maneira ideal no processo cultural. Ora, o desejo de Dom Quixote não acarreta outras implicações a não ser a de viver seus sonhos de imitar seu herói Amadis. Semelhante questão compreende, segundo Girard (2009a), o efeito inofensivo da mediação externa que opera numa instância em que não há conflitos entres os sujeitos da relação mimética, pois os mesmos ocupam instâncias, mundos, ou tempos distintos. É o que podemos conferir nas palavras de Maiara Miguel:

> A mediação externa se dá entre um sujeito, um modelo e um objeto. O sujeito deseja o objeto porque seu modelo o deseja, ou seja, o sujeito declara em alto e bom-tom que imita seu modelo e, ao imitá-lo, deseja o que o seu modelo deseja porque entende que é bom. Pode-se dizer que a mediação externa é a

[2] ROSA, João Guimarães, 1908-1967. **Grande sertão: veredas.** 19. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

> relação ideal na qual há uma distância espacial e temporal entre o sujeito e o modelo (Miguel, 2021, p. 22).

O que notamos nessas linhas, se inscreve numa dinâmica que se desenha sob o fio mimético do desejo. Um desejo sugerido a partir de modelos que tomamos como mediadores e que, em muitos casos, não sabem que nos influenciam. E sob muitos aspectos, os desejos são sugeridos apenas na esfera literária ou virtual, em cuja distância espacial ou temporal inviabiliza a violência. É que o desejo, às vezes, dispensa palavras ou contatos físicos, como no exemplo da mediação externa. Ocorre que a imitação do desejo poderá descambar para violência física quanto existir compartilhamento de tempo e de espaço e de mundo entre os sujeitos. É o momento do contato físico, em que as mãos se apertam, os encontros acontecem, ou os amigos disputam quem é o melhor. Em poucas palavras, essa é a lógica da mediação interna. Portanto, não há mediação interna entre Dom Quixote e Amadis de Gaula, pois, como foi demostrado, Amadis é uma personagem do romance de cavalaria. Mas, o que dizer de Dom Quixote e Sancho Pança que se encontram no mesmo plano espaço-temporal? Aqui é bom lembrar que a diferença hierárquica, intelectual ou de classes sociais, poderá inviabilizar o conflito. E, portanto, se não há conflito, a mediação é externa. Um exemplo dessa mediação externa é o próprio Girard quem nos orienta, ele diz: “Dom Quixote e Sancho estão sempre fisicamente próximos um do outro, mas a distância social e intelectual que os separa sempre permanece instransponível. Nunca o criado deseja o que deseja o amo” (2009a, p. 33). Os dois exemplos acima revelam o poder contagioso do desejo mimético. No entanto, o mais revelador, nesse caso, é essa peculiar distinção na mediação externa, que é quando os sujeitos se encontram no mesmo plano, mas separados por diferenças hierárquicas e sociais. Se a mímese é tão poderosa, como não transpõe esse fio tênue que impede que as diferenças sociais ou hierárquicas sejam suficientes para inviabilizar a violência?

E nesse sentido, Girard (2009a), reconhece que o contágio mimético é intenso e tão explicito na obra de Cervantes que Dom Quixote não é o único afetado pelo desejo triangular. Mesmo que, segundo ele, “nunca o criado deseja o que deseja o amo” (2009a, p. 33), nessa esfera da imitação, o escudeiro Sancho Pança se imagina na função de governador em uma ilha e deseja ao mesmo tempo ver sua filha como duquesa. Considerando a pouca instrução e a simplicidade desse escudeiro, Girard sugere que suas ambições tenham sido indicadas e reforçadas por Dom Quixote. A triangularidade do desejo se faz representada na ilha como objeto, em Dom Quixote como modelo a ser imitado e no sujeito Sancho que deseja. Girard sustenta que ambos foram afetados pelo pecado original do desejo mimético. Então, se

necessitamos de que nos ensinem o que desejar, encontramo-nos presos por essa trama de atração mimética. Como se confere nessas linhas:

> Eis o pecado original do mimetismo: como aprendo a comportar-me a partir da reprodução de comportamentos já existentes, sou levado, consciente ou inconscientemente, a adotar modelos e a segui-los como se fossem expressões do meu desejo autônomo (Girard, 2009a, p. 18).

Se observarmos com mais atenção, podemos notar o papel da imitação em todas as relações sociais, sejam elas amorosas, afetivas, ou na aquisição de algum produto, ou aquela presumida autonomia nas escolhas que fazemos dentro do quadro social-cultural. Ora, se o desejo é mimético, e gera disputas, como, então, Girard visualiza um cenário livre de violência na mediação externa? Já foi demostrado que se o sujeito e o modelo se encontram separados, como é o caso de Dom Quixote e seus heróis de cavalaria, não há violência nessa esfera da imitação por questões óbvias de tempo e espaço. No entanto, Girard fala da passagem da mediação externa para mediação interna (Girard, 2009a, p. 147). Como se dá essa passagem? Eis a fragilidade da mediação externa: quando falamos em diferença hierárquica ou social, a linha que sustenta a mediação externa não tem mais a foça intransponível do tempo ou do espaço, como no exemplo de Dom Quixote e seu herói literário Amadis. Por outro lado, conforme vimos, na imitação do desejo de Dom Quixote por Sancho, a única coisa que, hipoteticamente, impediria a rivalidade é a diferença social ou hierárquica. Mesmo que o amo se espelha no mestre de cavalaria, existe uma diferença hegemônica que o próprio Girard destaca ao falar, por exemplo, do período monárquico (2009, p. 147-148). É preciso frisar que o modelo de governo monárquico estabelece uma separação ao nível hegemônico entre o rei e os súditos. Na monarquia o rei representava uma espécie de divindade, assim, por mais que seus súditos o tomassem como modelo do desejo, e que as distâncias físicas fossem encurtadas, a quase divindade do rei inviabilizava o conflito.

No entanto, quando essa estrutura de valores é quebrada, quando o panteão divino dos monarcas é ocupado pelos servos, não é difícil imaginar que a mediação externa rapidamente dá lugar a mediação interna. A barreira hierárquica, antes intransponível, é quebrada. Como indaga Girard: “quem afinal imitar quando não se imita mais o tirano? Passam a partir daí a imitar-se uns aos outros. A idolatria de um só é substituída pelo ódio de cem mil rivais” (Girard, 2009a, p. 147). Acontece que a mediação externa garantida pelo direito divino do rei, pela hierarquia que sua figura estabelece, é substituída pela mediação interna. No entanto, é preciso interpretar a citação acima com muito cuidado. Do contrário, pensaríamos que Girard pretendeu

defender um regime hierárquico, em que a figura de um tirano, ou autoridade, se estabeleça necessariamente para impedir que o "ódio de cem mil rivais" substitua a idolatria da mediação externa, garantida somente pela diferença hierárquica entre súditos e tirano[3]. Porém, não ficamos impedidos de imaginar que essa linha estabelecida pela diferença social ou hierárquica, que impede a passagem da mediação externa para mediação interna, pareça mais frágil em nossos tempos em que as sugestões dos desejos são mais ampliadas. O próprio Girard nos provoca nesse sentido quando destaca: "é assim que a publicidade mais hábil não procura nos convencer que um dado produto é excelente e sim que ele é desejado pelos outros" (2009a, p. 132). Naturalmente, o que se observa é a mediação do desejo apresentada de forma reveladora pela estratégia publicitária. E mais uma vez o triângulo mimético se forma com a mesma dinâmica apresentada na literatura.

Uma leitura mais atenta das formas e estratégias de marketing, nos dias atuais, poderá revelar o quanto a manipulação do desejo (desejo mediado) cumpre a função, muitas vezes indiscriminada, de vender, não os produtos em si, mas sonhos, necessidades. O que se vende nesse modelo de capitalismo é uma vida desejável por todos, a felicidade ao alcance daqueles e daquelas que podem pagar. A função do mediador nesses casos é imprescindível, é ele quem aguça o desejo pelo produto. A ideia de base é satisfazer as necessidades humanas, realizar os sonhos que o dinheiro pode comprar. Não importa tanto se o tênis é confortável ou bonito, o que importa é marketing que se faz. O que importa é se alguém famoso (modelo) aparece usando, mostrando o quanto esse produto é desejável. Se todos estão usando, somos levados a seguir a maioria. Multiplica-se a isso a expansão generalizada da internet que faz com que os desejos sejam aguçados de maneira ampla por meio das propagandas, veiculadas pelas mídias digitais e redes sociais. O artigo intitulado *As necessidades e os desejos na formação discursiva do marketing - base consistente ou retórica legitimadora?*[4], publicado no periódico Scielo (2007), se justifica nessa direção ao refletir as estratégias de marketing a serviço do desejo, das necessidades insaciáveis dos consumidores. Falar de mediação externa, mantida pela diferença hierárquica, espiritual ou social, nesses tempos em que se multiplicam os mediadores (modelos)

---

[3] Não entraremos com mais detalhes acerca desse fato histórico, por sinal muito difundido, que é a Revolução Francesa. Sabemos que antes da revolução existia uma monarquia absoluta. O rei Luiz XVI e a rainha Maria Antonieta reinavam num céu inacessível, mas quando a monarquia foi derrubada pela revolução, logo, as diferenças hierárquicas, esse fio tênue que separa a mediação externa da mediação interna foi desfeito. Não é difícil remontar as implicações dessa derrubada. A expressão que traduz esse fato histórico é Girard quem nos fornece: A idolatria de um só é substituída pelo ódio de cem mil rivais" (Girard, 2009, p. 147).

[4] ANDRADE, Vinícius Brei. et al. **As necessidades e os desejos na formação discursiva do marketing** - base consistente ou retórica legitimadora? Periódico Scielo Brasil. Disponível: https://www.scielo.br/j/cebape/a/gPrYbvZDdnjQgWPSDYzQ5Dc/# Acesso em: 03 de julho 2024.

do desejo, exibidos pela publicidade, é ao mesmo tempo reconhecer a ampliação dos espaços de atuação e propagação da mediação do desejo com maiores possibilidades de disputas. Não se pode negar que a internet, amplia as formas de marketing, e, portanto, as maneiras de aguçar os desejos dos consumidores. Assim, podemos extrair ao menos duas implicações desse raciocínio: primeiramente é a importância social da teoria mimética de Girard, a noção de que o desejo humano é mimético é extremamente convincente quando pensamos na dinâmica das publicidades e estratégias de marketing nos dias atuais. Por outro lado, parece que a ampliação das formas de manipular o desejo dos consumidores, bem como o aumento generalizado dos produtos de consumo, não faz da mediação externa, quanto opera no mesmo tempo e espaço, um porto seguro livre de violências.

A passagem da mediação externa à mediação interna é mais propícia nas relações cotidianas do sistema capitalista moderno, nos modelos que tomamos como referência, nas propagandas que nos dizem o que desejar ou como devemos viver mais felizes. Aqui podemos ver diante dos olhos esse fio tênue, que separa a mediação externa da mediação interna, e que parece cumprir com o advento da modernidade a máxima girardiana de que a idolatria de um só pode ser substituída pelo ódio de cem mil. Será que nesse caso o mudo moderno, competitivo, regido pela lógica da competência, em que o outro se impõe como concorrente, não expõe a mediação externa, em alguma medida, à violência? Se formos falar nas violências movidas pelas redes sociais, nas *fake news*, que, mesmo com a distância entre os sujeitos, não deixam de causar donos com a força e a velocidade de um contágio coletivo. Aqui, a distância poderá até impedir o contato físico, mas o ódio disseminado pela violência virtual (externa) tem impactos consideráveis na esfera social. E mais, mesmo que a distância social e hierárquica se imponha como limites ao conflito, como aponta Girard (2009a), a internet quebra essa barreira do espaço e tempo na medida em que se pode destilar notícias falsas e de ódio em tempo real. Poder-se-á dizer que não há contato físico, porém a possibilidade dessas *fake news*, ou episódios de terrorismos[5], influenciarem modelos negativos é imediata. Acontece que nesses tempos em que a internet domina trazendo importância significativa às interações virtuais, as relações a distâncias orientadas pelas redes sociais, não parece totalmente seguro dizer que as diferenças hierárquicas, sociais ou intelectuais sejam barreiras impeditivas de violência. É nesse sentido

[5] Não entraremos em detalhes acerca desse assunto, mas um exemplo de influência negativa, o que em outras palavras chamaríamos de contágio mimético coletivo, são os episódios de terrorismos nas escolas em que alunos ou ex-alunos protagonizaram cenas horrendas de violências e assassinatos que parece influenciar (mimetizar) negativamente outras pessoas pelo mundo. Para saber mais, conferir texto: FELIPE, Rondinele**.** A propagação da violência de efeito mimético e a doença do anti-heroísmo como expressão de reconhecimento. In: **CONGRESSO NACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES (CONACIR), 7., 2023.** Anais. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1pysuugfujnWngT7DG3Esnio4Kw9-Znyo/view. Acesso em: 06 mar. 2025.

que o conceito de violência em Girard pode ser ambíguo. Os exemplos usados por ele são na maioria literários e não contemplaram a realidade e sua conjuntura atual em que a internet se tornou uma espécie deusa do mundo contemporâneo. Se por um lado o advento das redes sociais expões a mediação externa ao conflito, na medida em que possibilita os discursos de ódio e notícias falsas, por outro corrobora a teoria mimética de Girard, de que desejamos a partir de modelos. É que em nossos dias os objetos do desejo coletivo e os modelos miméticos se multiplicam sobremaneira no mundo virtual.

Embora, na obra *Evolução e conversão,* publicada originalmente em 2011, Girard, inclusive, sustenta que o mundo contemporâneo consegue manter a mediação externa (diferença social, espiritual) sem instaurar em crises e desordens. Em suas palavras podemos conferir: "Acho que o nosso mundo é muito frágil e ainda muito injusto, mas ele tem elementos de estabilidade que substitui a mediação externa que já foi dada pela ordem sacra" (Girard; Antonello; Rocha, 2011a, p. 262). Com essa citação Girard nos revela que a mediação externa garante que em nossos dias o desejo de apropriação mimético não incorra em violências. Já sabemos que a barreira que impede essa violência, o fio tênue que impede que dois sujeitos que se encontram no mesmo plano espaço-temporal entrem em confronto, é a diferença social e hierárquica. Mas, eis que surge uma nova informação: nosso autor fala em "elementos de estabilidade que substitui a mediação externa que já foi dada pela ordem sacra" (Girard; Antonello; Rocha, 2011a, p. 262). Quais elementos de estabilidade, em nossos dias, substituem os interditos anteriormente impostos pelo sagrado? Podemos dizer que os sistemas de leis, ou contratos, são formas de impedir que o desejo de apropriação atue livremente se apoderando das coisas alheias, e fazendo da violência o modo mais comum de eliminar o rival. No entanto, não é possível garantir nesses dias, em que desejar e consumir é a suprema ordem da felicidade e do bem-estar, que milhares de pessoas não sejam afetadas pela violência, do autoritarismo, dos preconceitos, da falta de renda, falta de alimentos e assistências.

É nesse sentido que o exemplo trazido em discussão por Girard, para falar dessa peculiar barreira que impede que duas pessoas entrem em confronto, não parece ser o mais convincente quanto pensamos nos dias atuais. Ao utilizar o exemplo da relação entre Dom Quixote e seu escudeiro Sancho Girard consegue mostrar que as duas personagens se encontram no mesmo plano espaço-temporal, e que o amo não deseja o mesmo que o senhor (Girard, 2009a, p. 33). Isso porque existe uma hierarquia estabelecida entre Dom Quixote (o cavaleiro andante) e seu escudeiro Sancho que inviabiliza o conflito. Mesmo que Sancho viva segundo o desejo do seu senhor, ele não deseja as mesmas coisas que Dom Quixote. Ainda que os sujeitos vivam no mesmo plano, a mediação não é violenta. Por isso, Girard denomina essa relação de mediação

externa, mantida apenas por essa linha estabelecida pela distância hierárquica entre o senhor e seu escudeiro (2009a, p.33). Ora, por outro lado, não seria essa relação hierárquica uma forma autoritária, impositiva, e, portanto, violenta? Não são as diferenças hierárquicas, ou sociais, que asseguram que os ricos continuam no poder e os pobres subjugados, violentados pela condição subalterna de vida?

O mais curioso no exemplo da diferença hierárquica entre Dom Quixote e o escudeiro Sancho é que o termo escudeiro corresponde o mesmo que escravo. Isso mostra de forma reveladora a relação de submissão e subjugação entre o amo e o escravo. Como não caracterizar tal relação, por mais pacífica que seja, se não como espécie de violência, velada, naturalizada? Ainda que essa relação figure na esfera literária, não é difícil encontrar referências nas relações sociais concretas, no modelo colonial hierárquico que fixa padrões de como devemos viver, ou quem devemos imitar. É que a diferença hierárquica, ao impor valores entre quem manda e quem obedece, poderá refletir, ao mesmo tempo, o quanto naturalizamos certas condutas de vida estruturada de cima para baixo. Enfim, neste modelo, o amo, a autoridade, não se estabelece sem que as diferenças sociais fixem como uma espécie de violência impositiva sobre o escudeiro. No momento, deixaremos de lado as especulações acerca da medição externa para ocuparmos da medição interna. É esta condição produzida e conduzida pela mediação do desejo que interessa a Girard, uma vez que ao teorizar sobre a violência coletiva esse autor desenvolve seu mais audacioso projeto que repercute no desejo de apropriação mimético, na disputa acirrada e violenta que a mediação interna poderá causar. É nesse sentido que o termo violência se apresenta de maneira dúbia. Queremos dizer, ao mesmo tempo, que somente as diferenças hierárquicas e sociais não parecem suficientes para diferenciar a mediação externa da mediação interna no modelo capitalista atual, nas relações cotidianas.

Podemos, então, perceber que o enfraquecimento das diferenças hierárquicas e sociais quando incentivam o consumo por meio das propagandas que incitam a competição ao promoverem a divulgação em massa dos objetos do desejo, mesmo aqueles objetos que se quer despertaram nosso interesse de posse, porém, ao serem vinculados a modelos afeitos ao gosto coletivo, como num passe de mágica, esse objeto passa ser acrescido de importância, não restando outra opção a não ser adquiri-lo. Os efeitos dessa estratégica de marketing em que o convencimento é conduzido por um modelo são tão contagiantes que certos produtos só serão acrescidos de valor na medida em que um modelo nos aguça o desejo. Isso nos leva a supor que

o marketing no capitalismo se mobilize a partir do desejo mimético. Não seria esse o caso das pessoas que usam marcas famosas[6]?

Os críticos poderão dizer que, nesse caso, teremos outro problema: o que fazer quando a maioria da população, considerando as diferenças de renda e classe geradas pelo capitalismo, não conseguem comprar o objeto do desejo? Como não pensar numa situação de violência, uma vez que o desejo de posse é despertado pela propaganda? Aliás, seria esse o caso de muitos problemas de violências nas sociedades modernas? O tênis, ou celular, cobiçados por aqueles que não têm renda e que, a despeito disso, veem seus ídolos (modelos) usando e desfrutando a posse desses objetos, isso poderá implicar em questões práticas de violência.

Se somos levados involuntariamente a imitar outros desejos, essa ilusão repercute nas esferas sociais, culturais, e assim por diante. Aqui persiste um paradoxo. Se somos iludidos em nossas escolhas, parece que isso confirma o quanto estamos, constantemente, em busca de satisfação. Ou seja, deixamos o primeiro objeto de lado e, novamente, continuamos em busca a fim preencher nossos desejos. Isso porque aquele interesse inicial, aguçado por outro desejo, desapareceu. Ao menos até que novamente alguém desperte nosso interesse. Assim, continuamos neste ciclo vicioso do desejo.

O interessante nessas reflexões é que, mesmo que seja difícil admitir, não podemos deixar de perguntar: por que o desejo humano, na concepção de Girard, parece insaciável[7]? Ou ainda, por que o desejo precisa ser aguçado, constantemente, para lembrarmos novamente do objeto? Isso parece confirmar a hipótese girardiana do desejo sugerido, ou desejo mediado. Do contrário, se fossemos autônomos na esfera do desejo, talvez, essa liberdade nos reduziria a sentimentos menos sociáveis ou apenas em apetites ou instintos. Um exemplo prático é a imagem da criança[8] que esqueceu o brinquedo, ou decidiu guardá-lo, ou mesmo que tenha perdido a vontade (desejo) de brincar com o mesmo, até que outra criança encontra o brinquedo esquecido, o resultado não é difícil imaginar: é o conflito pela posse do mesmo. A imagem que

---

[6] Nesse ponto é interessante destacar, ao nível de exemplo, que os filósofos da Escola de Frankfurt desenvolveram uma teoria crítica da cultura a luz do marxismo, em que a ideologia de mercado comanda e aliena os consumidores que atribuem valor aos produtos na medida em que a indústria cultural os convence. Pensando em termos girardiano poder-se-á acrescentar que o desejo parecer ser a via convencimento. Se assim for, as teorias desses filósofos parecem reforçar a tese girardiana do desejo mimético. Isso porque, se o desejo é mediado, sugerido por outro, ou para usar um termo marxista: alienado, logo as propagandas parecem explorar por esse viés. Para saber mais: Marcondes, Danilo. Iniciação à história da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Chauí, Marilena. O que é ideologia? São Paulo: Brasiliense, 2008.

[7] É importante justificar que há várias possibilidades de respostas à pergunta. O filósofo Sartre, por exemplo, entende, em linhas gerais, que o desejo é insaciável justamente pelo nada constitutivo do ser humano, ou seja, ele é um ser-aí sempre em busca do seu ser. Cf. Sartre, 2011.

[8] Nesse caso, parece ser mais perceptível em crianças menores de cinco anos. Sobre esse aspecto, Anna Freud nos dá várias pistas. Cf. Freud, Anna. O tratamento psicanalítico de criança. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

salta aos olhos é aquela do desejo adormecido que precisou ser estimulado e aguçado por outro desejo para que a dialética mimética continuasse. Ora, a primeira criança que não brincava com o brinquedo e que, talvez, nem lembrava do mesmo, tem seu desejo despertado pela segunda criança que desejou brincar com o objeto esquecido. O mais revelador é que o brinquedo (objeto) que não tinha importância, perdido num canto qualquer, é atribuído de um valor surpreendente após ser desejado por outra criança. Isso mostra que a imitação não figura no objeto, ou na valoração e importância do mesmo, porém, é no desejo que o outro desejo se concentra. A intensidade com que a segunda criança deseja o brinquedo esquecido, a maneira de desejar esse brinquedo que desperta o desejo da primeira criança. Como não visualizarmos essa cena em atitudes parecidas no cotidiano das crianças? Acontece que se formos pensar nas relações entre os adultos não é difícil imaginar um cenário de disputas e violências decorrentes do desejo sugerido. É nesse sentido, pensando nas relações cotidianas, que doravante falaremos da mediação interna.

1.2. Mediação interna: o desejo que deflagra em disputas e violências

Se na mediação externa inexiste uma situação de violência física entre os concorrentes, conforme defende Girard (2009a, p. 33), o mesmo não se pode dizer da situação em que o desejo triangular ocorre em um mesmo plano espaço-temporal. Quando não há diferenças hierárquicas, intelectuais, ou sociais que distanciam e dificultam o confronto, está posto o ambiente propício à violência. Como podemos notar nas palavras de Girard: “falaremos de medição interna quando essa mesma distância está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menor profundidade uma na outra” (Girard, 2009a, p. 33). Não obstante, é preciso esclarecer que, assim como na mediação externa, a influência que o mediador exerce sobre o sujeito desejante é a mesma. Aliás, a triangularidade do desejo na mediação externa é inteiramente perceptível. Como vimos, Dom Quixote não esconde sua admiração, seu desejo de ser como Amadis. Por outro lado, na mediação interna não queremos admitir que o nosso modelo, aquele que aguça o nosso desejo, seja o amigo ou o vizinho ao lado.

Se o modelo e o sujeito compartilham o mesmo mundo e disputam o mesmo objeto, está colocada a condição para que essa relação triangular venha a se desenvolver em um conflito. Nesse caso, a rivalidade aparece como real possibilidade de disputas e violências. Dado que as distâncias são menores, os sujeitos não se encontram mais separados pelo tempo, pelo espaço, ou por hierarquias, o que possibilita o confronto. Quando essas distâncias se fazem viáveis, quando não há obstáculo que impeça esse contato, as chances de ocorrências conflitivas se

tornam reais. Sumariamente, a disputa que ocorre nessa esfera da mediação interna pode ser tão latente que vizinhos passam a se confrontar. O impulso na direção do objeto desejado/sugerido pelo modelo/obstáculo converte-se em disputas. Desse modo, o risco de rivalidade é atrativamente mais eminente.

Nessa fase da mediação, em que não há mais barreiras que possam inviabilizar a violência, é que uma dúvida nos induz à seguinte pergunta: será que na concepção de Girard o contato físico é a única possibilidade à violência? Conforme já sabemos, ele descobre a função desagregadora do desejo humano, um desejo que suscita violência, uma violência que exige reciprocidade: é quando o mediador reage à imitação do sujeito desejante e no momento seguinte à disputa desses rivais acenderá em violências. Em suas palavras temos a seguinte constatação: "uma vez despertado, o desejo de violência produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta" (Girard, 1990, p. 14). Aqui podemos perceber não apenas uma definição que aponta para o que se entende por violência física, mas para o sentido coletivo que essa violência acomete os humanos. Embora, como vimos anteriormente, com o advento da internet pode haver o que se denomina de violência virtual, tal como a destilação de ódio e *fake news*, na medida em que possibilita o encurtamento dos espaços entre medidor e sujeito desejante, o que faz com que aumente as chances de disputas e conflitos, todavia, os sujeitos dessa disputa não necessariamente partem para o contato físico. Fato é que Girard não esclarece esse conceito, tão importante para o seu léxico teórico. Se insistimos nessa questão é porque, o tema da violência é núcleo do pensamento girardiano, porém, a ambiguidade desse termo nesse autor nos faz pensar que sua antropologia, tão preocupada com as origens da humanidade, e o sentido coletivo que implica esse conceito, nos induz a pensar no conceito de violência em termos físico. Tanto assim, que veremos em uma de suas obras mais importantes com o título, um tanto quanto revelador, que é: *A violência e o sagrado*, um esforço de pensar a violência, sob o viés antropológicos, ligada a origem sagrada da humanidade. Semelhante questão revela o quanto o termo violência é ambíguo e paradoxal. Além disso, ele parece naturalizar esse termo, ou reduzi-lo de maneira muito específica quando ocorrida de morte sacrificial. Com efeito, tais problemáticas serão desenvolvidas no decorrer desta pesquisa. Resta-nos saber no momento o quanto o desejo de apropriação mimética chega ao limite na mediação interna. Nesse estágio da mediação a violência revela sua origem, ela mostra em vermelho rubro o quanto os desejos são concorrentes e competitivos.

É que na mediação interna, o modelo através do qual o sujeito desejante imita seu desejo reagir ou indicar que esse sujeito, que deseja o mesmo objeto, não seja merecedor do mesmo, o que se tem em seguida é inevitavelmente a disputa, e, possivelmente, a violência. Para ilustrar

melhor o que se denomina de mediação interna, Girard (2009a, p. 29) analisa o romance de Stendhal "O vermelho e o negro" pela dinâmica desse desejo conflitivo. O pequeno recorte dessa obra que propusemos em nossa análise relata a história de dois vizinhos rivais, o prefeito da cidade senhor Rênal e seu concorrente Valenod. Ambos se conhecem, são ricos e, portanto, encontra-se no mesmo nível social. Eles disputam os mesmos objetos, isto é: se inspiram nos desejos um do outro. O desejo de um é reforçado e orientado pelo desejo do outro. Tudo que possibilita o confronto dentro da mediação interna é encenado nesse romance, já que os rivais não estão separados nem pelo espaço e tempo, nem por hierarquia ou qualquer outra coisa que inviabilize a disputa.

O que nos interessa nessa trama é encenado através das recorrentes competições entre essas personagens. A preocupação inicial do prefeito Rênal está em contratar, antes de seu rival, um tutor de nome Julien para ensinar seus filhos. Rênal acredita que o senhor Valenod, seu vizinho rival, desejou contratá-lo primeiro. Isso aguçou seu desejo e, portanto, ele contrata o tutor para seus filhos antes do modelo/rival. Ao saber disso, o senhor Valenod o almeja também como tutor, redobrando seu desejo pela posse do professor. É importante notar que, nessa mediação, o objeto não é o interesse último e necessário. É o desejo recíproco que está em jogo, o objeto só tem valor porque foi mediado pelo desejo do outro. Um exemplo prático e corriqueiro, seria aquela situação, não difícil de imaginar, quando dois vizinhos disputam quem é o melhor, ou, para valer-se de uma metáfora que traduz muito bem a lógica mimética: seria quando fazemos uso da expressão popular de que "a grama do meu vizinho é sempre mais verde que a nossa." No caso do romance Stendhal (1981), o interesse em disputa não é o professor Julien, ou seus atributos. Como ressalta o girardiano Richard Golsan: "para esses dois homens, o valor de Julien depende do quão desejável o jovem tutor parece ser aos olhos do outro" (Golsan, 2014, p. 32). Um dado revelador é que as virtudes de Julien e suas habilidades educacionais pouco importam para os rivais. O que realmente importa é o preço que cada um está disposto a pagar pelo objeto do desejo. De acordo com Girard: "o impulso em direção ao objeto é no fundo um impulso na direção do mediador" (2009a, p. 34). Isso porque, na mediação interna, o mediador ou possui, ou disputa o mesmo objeto que o sujeito desejante, e é nesse ponto que a possibilidade de confrontos aumenta.

Ao que Girard completa: "o desejo se torna assim cada vez mais intenso conforme o mediador se aproxima do sujeito desejante" (2009a, p. 110). Na mediação interna os desejos são mais particulares, além disso os modelos se multiplicam. A reciprocidade do contágio é tão intensa devido à proximidade entre os sujeitos, como no exemplo do prefeito Rênal e seu vizinho, o senhor Valenod, que podemos imaginar perfeitamente a dialética mimética em que

o modelo se torna sujeito, e o sujeito de torna modelo, e, nesse ciclo de substituição que parece interminável, não há um objeto específico. E assim, não desejam o objeto mais do que vê-lo no poder do outro. O que preocupa o prefeito Rênal é que o senhor Valenod pode disputar em pé de igualdade a posse do professor Julien. O que incomoda ambos é ver o desejo saciado quando o objeto é alcançado por uma das partes. Nesse caso, vale a máxima "nem um, nem o outro" do que alguém vencer essa disputa. Não seria essa a lógica da inveja? Aliás, a inveja deixa transparecer toda triangularidade mimética. O invejoso não consegue esconder seu ódio pelo rival. Girard analisa a peça Júlio César, escrita por Shakespeare, curiosamente na obra denominada de *Shakespeare: o Teatro da inveja,* e considera exatamente o conluio tramado contra Júlio César como sendo resultado da inveja de Cássio. "A conspiração tem sua origem na alma invejosa de Cássio. Essa inveja é confirmada pelo próprio César, que caracteriza esse homem como um intelectual atormentado e incapaz de gozar os prazeres sensuais" (Girard, 2010a, p. 357). Como podemos imaginar, basta que César reaja ao espírito invejoso de Cássio, como um modelo que se vê imitado, para em seguida a inveja se encarregar de contaminar mimicamente outros conspiradores. Com este exemplo descobrimos que, com a mesma força que nos unimos para o bem, somos levados mimeticamente a praticar a maldade coletiva. A função desagregadora da mímese, o contágio de violência que ela dissemina é muito forte e tende a afetar rapidamente os envolvidos. Novamente, podemos usar o exemplo da peça shakespeariana que retrata a conspiração contra César, em que Cássio se torna o modelo do ódio coletivo contra o líder militar. Ele influencia mimeticamente os outros contra o soberano. O desfecho dessa trama mimética é que o mediador do desejo do ódio contra César consegue fazer que sua inveja individual seja a vontade de todos os evolvidos no assassinato do soberano.

Como foi apontado, esses exemplos foram extraídos de obras literárias, e são nelas que Girard descobre que a imitação é o motor que move o ser humano na direção de seu rival e, portanto, suscita rivalidades. Os ressentimentos e comportamentos conflituosos muito comuns nos dramas literários podem ser todos associados à mediação interna. De acordo com Girard (2010a, p. 35), os sentimentos denominados de ciúmes, inveja e ódio são sentimentos que podem definir a mediação interna e seu papel no comportamento competitivo e conflituoso do ser humano. Nesse sentido, Girard ressalta: "não desconfiamos, por exemplo, de que o ciúme e a inveja, tal como o ódio, não passam dos nomes tradicionais dados à mediação interna, nomes que escondem de nós, quase sempre, sua verdadeira natureza" (Girard, 2010a, p. 35). O ciúme e a inveja ilustram a triangularidade do desejo, uma vez que se tem um objeto, um sujeito que sente ciúmes, ou inveja, e um modelo completando a outra extremidade do triangulo e através do qual projetamos esses ressentimentos.

Assim, podemos notar que Girard não só percebe o desejo triangular nas linhas da literatura, mas também o aperfeiçoa em suas pesquisas, nomeando-o mais tarde, em sua obra "*Shakespeare: Teatro da inveja*", de desejo mimético. Girard nos diz que Shakespeare fala de "desejo sugerido, sugestão, desejo ciumento [...], mas o termo essencial é inveja" (Girard, 2010a, p. 43). O que Girard sugere é que a inveja sempre se coloca na relação aquisitiva de posse do desejo alheio, deixando transparecer a incapacidade de autodecisão e autonomia dos sujeitos, o que incomoda o invejoso. Traduzindo em outros termos, se a inveja subordina um indivíduo ao desejo do outro, da mesma maneira, o desejo mimético se coloca nesse ciclo de dependência e disputas, o que pode gerar conflitos. Basta analisar esses ressentimentos pela via antropológica para perceber a hipótese girardiana ganhado forma na realidade das pessoas. A inveja nos mostra que a natureza da mediação interna é o modo mais corriqueiro de dizer que o modelo e rival estão próximos um do outro. E que, aliás, nesse estágio, os objetos variam e, portanto, não são os mesmos, podendo ser de qualquer natureza, tal qual a disputa sobre quem possui o melhor carro, ou mesmo aquele cargo mais cobiçado na empresa. O que importa nessa mediação é o desejo que se revela no esforço do invejoso, do sujeito desejante, ao tentar impedir que seu modelo/rival alcance o objeto.

Se a literatura e a mitologia mostraram para Girard que a mediação interna é o modo mais corriqueiro de convivência, devido à proximidade dos concorrentes, poder-se-á perceber que a linha que separa a concórdia da discórdia, o amor do ódio, a paz das rivalidades é estreita e esses sentimentos circundam as pessoas de maneira contínua. A pergunta que surge neste momento é: como foi possível que a literatura de vários tempos e lugares relatassem esse mesmo comportamento comum aos humanos? Reagindo rapidamente, parece no mínimo curioso que muitas dessas fontes literárias retratam essa modalidade humana geradora de conflitos. Talvez hoje, após as preleções de Girard e sua intuição acerca do desejo mimético, seja possível olhar para história e perceber que se existe algo de recorrente e comum nos comportamentos humanos parece que a resposta reside na esfera do desejo, e, talvez, o desejo mimético seja a nossa chave de leitura para desvendar os nossos segredos mais terríveis que é a violência mimética e seu contágio coletivo

Enfim, se copiamos outros desejos, o simples fato de imitarmos alguém se revela como usurpador e poderá despertar rivalidades. Como sabemos, os desejos concorrentes, nesse primeiro momento, querem a posse do objeto. Isso mostra que desejar por intermédio de outro nos coloca numa relação dialética, conflitiva. É precisamente em decorrência desse desejo, apontado e reforçado por um modelo, que, momentos depois, o objeto é esquecido e os desejos se justapõem tenazmente, de tal modo, que o sujeito desejante quer ser o outro, assumir seu

lugar. Nesse quadro de desaparecimento do objeto e, portanto, de crise, surge a violência. Neste caso, se o desejo mimético causa a violência, ainda, no ápice da crise, a violência tende a propagar-se mimeticamente, tal como nos linchamentos coletivos quando arrastam multidões, sem um motivo específico, a não ser a cegueira do contágio mimético. Isso nos mostra o quão significativo é o tema do desejo e da violência em Girard. Como vimos, a importância de entendermos a dinâmica da mediação interna, que se revela na proximidade entre os concorrentes, é fundamental para esclarecer o conceito de desejo e violência no pensamento de Girard. É precisamente pela importância que Girard confere à dinâmica do desejo e a decorrência desse desejo como mecanismo de disputas e violências, que no próximo tópico analisaremos o tema da violência e do desejo em autores que certamente contribuíram para o audacioso projeto girardiano.

1.3. Violência, desejo e contrato social

Nesse momento, será necessário pensar acerca do termo violência em sua forma mais genérica, especialmente quando essa temática se insere no arcabouço teórico de alguns filósofos da tradição filosófica ocidental moderna. Desse modo, a questão que se coloca é a seguinte: É possível delimitar o conceito de violência em Girard? Vejamos como esse autor concebe esse conceito. Ao se referir às primeiras formações sociais o mesmo ressalta: "um olhar retrospectivo permite perceber que, desde o início, a violência revelou-se como algo eminentemente comunitário" (1990, p. 45). A importância coletiva que Girard confere à violência nos provoca no sentido de refletirmos esse termo na esteira de autores, como os filósofos contratualistas, que pensaram a dinâmica coletiva e social da violência. Isso quer dizer que, em alguma medida, esses filósofos detiveram sob o tema, mas, talvez, com menos interesse, no sentido de encontrar uma origem, ou vinculá-la ao sagrado conforme faz René Girard. Tanto assim, que a citação acima foi extraída de uma das obras mais importantes de Girard que reflete precisamente o nexo entre a violência e o sagrado, conexão de palavras aparentemente opostas que, no entanto, intitula a citada obra.

Embora, o livro: *A Violência e o Sagrado,* tenha situado Girard no discurso acerca do sagrado como derivação da violência, sabemos que foi em obras anteriores como *Mentira Romântica e Verdade Romanesca,* ou Shakespeare e o Teatro da Inveja, que Girard principiou sua reflexão acerca do desejo e da violência humana. Esse autor aponta a origem da violência no desejo mimético (imitação). Como vimos acima, é precisamente o que ele pretendeu ao intitular sua primeira grande obra com a significativa expressão: *mentira romântica e verdade*

romanesca. Ora, ao analisar as obras literária clássicas, o nosso autor faz sua descoberta mais proeminente revelando que os nossos desejos não são autônomos, mas cópias, imitações de outros desejos. E, se imitamos os outros nos seus desejos, vez por outra, queremo-nos apropriar dos objetos que os outros possuem, essa disputa pelo objeto deflagra em violências. Aqui reside o coração da hipótese girardiana. O conceito de violência, portanto, será uma noção decisiva que doravante aprofundaremos. Veremos, no momento oportuno, que o desejo mimético tem uma função social importante, no sentido de aprendizado e manutenção cultural. Importa no momento mostrar que a novidade no pensamento girardiano se configura em apontar a origem da violência no campo do desejo humano. E que a vinculação da violência com a teoria do desejo mimético e do sagrado faz da teoria girardiana um enigma a ser desvendado, em que a violência sempre será uma chave decisiva de leitura. É por isso que insistimos em tentar entender esse termo especificamente nessa dinâmica, cuja imagem de um espiral poderá ilustrar a dinamicidade da teoria mimética girardiana, seus efeitos no comportamento que impactam numa ordem crescente e contagiante no âmbito coletivo.

É precisamente em virtude das várias definições acerca do vocábulo violência que acendeu essa clareira em torno daquilo que Girard parece expressar com certa obviedade e naturalidade. Ora, se existem muitas formas de violências, qual será o entendimento mais expressivo posto por Girard? Se pensarmos nas sociedades organizadas por uma ética jurídica, em que o Estado aparece como garantidor da ordem, o simples fato de transgredirmos tais princípios pode caracterizar violência. Violações de natureza moral ou ética como o atentado ao pudor ou falso testemunho, por exemplo, seriam infrações de caráter violento. Aliás, o fato de existirem leis configura como as sociedades reagem no sentido de criar mecanismos para interditar a violência. Nesse caso, violação (violência) da ordem pode ser caracterizada quando infligimos essas estruturas sociais, criadas como modo de organizar e manter a coesão social.

A noção de sociedade, muitas vezes acolhida de forma naturalizada como se nosso modo de existir mais próprio fosse aquele, cuja sigla que nos define é a identificação de seres humanos, seres culturais. Ou seja: civilizados, racionas, não violentos, sociáveis. O que faz parecer que quanto mais fugimos do estado de natureza, menos violento nos tornamos. Aqui a noção de contrato social proposta pelos filósofos contratualistas, nos faz entender que é somente em sociedades estabelecidas pelo pacto do contrato que a violência é controlada. Quanto a isso, Girard diz, aproximadamente, que os interditos cumprem a função de controlar a violência: “a teoria mimética, nesse sentido, tem um forte componente ético, porque reconhece que todos estamos orientados para uma violência mimeticamente engendrada” (2011b, p. 192). Como podemos notar, Girard entende que a violência é intrínseca às relações coletivas tendo em vista

o desejo mimético. Mas, a ética (interditos) não apenas nos faz reconhecer nossa pertença com a violência, como ele mesmo diz residir na humanidade "a capacidade cultural (trazida pela religião) de controlar essa violência, promovendo um comportamento ético" (2011b, p.192). Em sendo assim, podemos dizer que o pensamento de Girard aproxima dos contratualistas, na medida em que se estabelece um pacto, ou acordo ético, quando se pretende a coesão e manutenção social. É preciso destacar que está em discussão aqui o quanto as incidências de violências coletivas interferem nas relações humanas e não propriamente se a humanidade tem uma natureza boa ou ruim. Porém, é no âmbito coletivo em que se impões um pacto social no sentido específico de mitigar os problemas de violências.

A questão que se coloca é seguinte: o pacto social, ou imposição de uma ética, não seria, por outro lado, uma violação da natureza ou da liberdade individual? Isso porque, as diferenças sociais, as imposições de princípios e condutas, como sendo universais, controlados por meio do Estado que em muitos casos faz uso da força, parece caracterizar a violação da natureza e da liberdade. Avaliemos como tais inserções causam confusão. Na linha dos filósofos contratualistas, por exemplo, o contrato parece ser uma forma de interferir no estado de natureza que ao menos no sentido coletivo poderá ascender em violências. Esse raciocínio só parece confirmar o paradoxo que orbita o termo violência. É por isso que o entendimento da dimensão do termo violência fará com que não apenas compreendamos a especificidade desse conceito no pensamento de Girard, mas talvez capturar em que medida a violência atua de forma simbólica, ritualizada ou legitimada por ideologias.

Diante dessas provocações podemos notar o filósofo contratualista Thomas Hobbes (Leviatã, 1999), na medida em que vê os seres humanos naturalmente em estado de conflito, numa guerra de todos contra todos, não especifica o que é violência. Aliás, este filósofo, apesar de não deixar evidente como se origina a violência, conforme faz Girard ao propor o conceito de desejo mimético, seu raciocínio aproxima, como veremos, do modo como Girard descreve a disputa mimética quando progride para uma situação de conflito. Embora, mesmo que Hobbes não aponte com todas as palavras a dinâmica do desejo sugerido, podemos perceber na citação seguinte que Hobbes aproxima do que podemos chamar de disputa pelo objeto. Com isso, a inserção desse filósofo no presente diálogo não apenas abre para questão referente ao tema da violência no sentido coletivo de disputas, porém revela que Girard parece ignorar a proximidade desse autor com suas teorias, ao menos no que se refere à disputa e o contágio da violência. Vejamos o que Hobbes tem a dizer: "Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos" (Hobbes,

1999, p. 108). Hobbes ajuíza aceca da igualdade entre os humanos, nas diversas maneiras de habitarem o mundo. No entanto, essa igualdade poderá ser desfeita quando, pelo desejo objetal, ambos buscam a mesma finalidade, ou a posse do mesmo objeto.

Um incrível detalhe desta relação de disputa é que o conflito é levado a efeito quando só há um objeto disponível. Se não há satisfação para ambos os desejos, a desigualdade se instala numa escalada de conflitos cada vez mais crescente. Poder-se-á pensar com isso que o desejo mimético, na prática, é suscetível de rivalidades apenas mediante o inestimável e único objeto, impossível de satisfazer dois sujeitos desejantes. Ora, conforme já vimos, independentemente da quantidade de objetos disponíveis, o que torna esse objeto único é o quanto ele é desejado por outro. Em outras palavras, o desejo concorrente agrega valor ao objeto.[9] Notemos, como essa noção de desejo objetal exemplificado acima por Hobbes encontra um correspondente importante e peculiar em Girard: "A rivalidade não é o fruto da convergência acidental de dois desejos para o mesmo objeto. O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja. Desejando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável" (Girard, 1990, p. 180).

Da parte de Girard podemos notar que a designação do objeto é independente de palavras. Satisfaz ao próprio desejo a designação intermediada, indicada por outro desejo. Isso parece explicar por que na maioria das vezes não percebemos que entramos no jogo mimético. Exemplo disso, é o modelo, alguém do nosso convívio, com o qual identificamos, como aquele que acorda nossos desejos adormecidos. Seu desejo pelo objeto confere importância suficiente para desejarmos o objeto designado por ele e assim querer sua posse. Se assim for, não é difícil imaginar que tais consequências poderão ser violentas. Nesse sentido, poder-se-á entender que a rivalidade não é fruto do acaso, mas, segundo Girard, da mediação de outro desejo.

Agora, na esteira de Hobbes (1999), podemos notar que mesmo que ele não aponte na direção do desejo mediado ou da rivalidade gerada pelos desejos concorrentes, este pensador parece quase que sugerir o coração originário dos conflitos como sendo desejo mediado (mimético). Entretanto, se pensarmos em termos girardianos em que a situação de disputas emerge da imitação do desejo, e não propriamente na disputa pelo objeto, veremos que Hobbes não conectou as pontas que ligam a imitação do desejo à violência. Dois raciocínios podem ser intuídos aqui: primeiro é o de que Hobbes não teria se preocupado em mostrar como surge a

[9] Iremos discutir em momento oportuno o quanto o sistema capitalista, ao mesmo tempo que disponibilizar em escala industrial o objeto do desejo (objeto de mercado), ele impede que a classe menos favorecida economicamente obtenha tal objeto. Talvez, muitos tipos de violências ocorrem porque nem todos podem possuir aquilo que desejam; desejos aguçados pelo mercado, não obstante a impossibilidade econômica dessas classes de adquiri-los.

violência, conforme demostrou Girard. Uma outra hipótese é de não ser possível precisar a violência em termos de origem. Outra coisa, estranhamente, o termo violência não aparece como questão decisiva, ao menos na obra, *Leviatã.* Embora, a "luta de todos contra todos", cujo panorama conflituoso é intenso, não deixa de ser um cenário de guerra e, portanto, violência.

Em linhas gerais, o que Hobbes (1999, p. 109) demostra, aproximadamente, é que o ser humano nasce com predisposição para garantir sua sobrevivência, o que implica na luta contra o outro. Por isso a instituição do contrato formaliza e ordena juridicamente em termos de leis, assegurada pelo Soberano, em que a autoridade e hegemonia garantirá a ordem. Até aqui podemos, no mínimo, pensar que a violência, a desordem, parecem se constituir com mais força na esfera coletiva, tendendo a agravar dependendo do lugar de onde se inscreve ou da visão de mundo de cada sujeito. Isso porque, às vezes, pensamos que determinados tipos de interferências são necessárias e naturalmente comuns. Mas, quando tentamos perceber por outra ótica, fica mais evidente esse paradoxo. Tudo isso nos faz refletir se há possibilidade de harmonia e paz sem violação ou imposição, sem um contrato ou uma ética? Vejamos como isso é curioso: os contratualistas Jean-Jacques Rousseau (*Do contrato social*, 1999) e John Locke (*Ensaio acerca do entendimento humano*, 1999.) com o intento de apresentarem soluções para resolução dos conflitos e a garantia da ordem social, defendem um contrato com leis e imposições, em virtude da vida em comunidade, da liberdade civil. Aqui é importante lembrar que o contrato, ao mesmo tempo, fixará uma sociedade hierarquizada em que haverá escalas de ordenamentos de autoridades, sejam elas de Estado, os soberanos e governantes, ou jurídicas em formas de leis. Isso porque, como veremos, em outro momento com Girard (1990), a situação de indiferenciação que os contratualistas denominam de igualdade de direitos gera conflitos.

De acordo com essa teoria, o contrato parece ser indispensável para vida em comunidade. Entretanto, quais foram suas repercussões práticas? Ou melhor, em que medida o contrato legitimou outros tipos de violência? Isso porque se pensarmos na escravatura, nas organizações monárquicas e nos direitos hierárquicos, notaremos que o contrato violentou, fixou modelos de classes e registrou nas páginas da história humana o destino de milhares de subalternos. Tudo isso sem falar nas sentenças de morte previstas em contrato e autorizadas pelo Estado. Nos países com penas de mortes fica mais evidente essa noção da violência legitimada, aliás uma violência vitimária levada a efeito pelo Estado. O que o contrato parece fazer nesses termos é transformar em lei, atestar a hegemonia desse ritual de matança e sentenciamento que não parece ter mudado com o advento da modernidade. Porém, existirá outra forma de controlar a violência humana a não ser pelo contrato (leis, ética)? Quem sabe o

conhecimento da dinâmica mimética e seu estado de competição poderá atenuar as violências? Perceber as origens da violência humana é mais que impor comportamentos éticos. Trata-se de uma mudança de postura, de um conhecimento que liberta das amarras da violência. A liberdade aqui está em não ceder ao contágio mimético. Embora, mesmo em posse dessa informação, não parecemos menos violentos quando o assunto é a vida em sociedade.

Nesse sentido, na esteira de Rousseau e Locke, parece correto considerar que o contrato se inscreve como registro, um acordo para que o convívio entre os indivíduos, corrompidos pela sociedade, seja razoável, uma vez que esses filósofos cultivam certo otimismo com relação ao humano no seu estado de natureza. Ora, se os humanos nascem isentos de maldade, deverá existir alguma ocorrência nas relações humanas que incita a violência da qual participam. (desejo mimético?). Isso nos faz pensar que esse estado de natureza do qual fala esses contratualistas é corrompido pelo convívio coletivo. E se o humano no seu estado natural é livre, tal liberdade, paradoxalmente, é utópica, pois a noção de humanidade pressupõe o coletivo. Caso possamos falar em origem da violência nesses autores, talvez ela esteja vinculada à passagem do estado natural ao convívio coletivo, ou na medida em que institui as primeiras comunidades. E nesse sentido, portanto, não parece haver outra forma de conter a violência se não pelo contrato. O interessante é que Girard na obra: *Evolução e conversão,* escrita em parceria com Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha menciona Rousseau, apenas de passagem, com as seguintes palavras: "quando Rousseau fala de uma origem, está encobrindo o assassinato fundador. Ele inventa a noção de homem natural, para escamotear a violência mimética" (2011b, p. 210). Aqui a preocupação de Girard em apontar a origem da violência humana que incide no desejo de competição mimético parece ser pertinente quando se pensa em conhecer seus motivos, ou porque os indivíduos são competitivos ou violentos. Ao mesmo tempo, se Girard fala que Rousseau inventou a noção de estado natural para encobrir a violência mimética, tal afirmação sugere que Rousseau já havia descoberto que as consequências da disputa mimética culminam no assassinato fundador, mas não revelou. Semelhante questão nos incomoda ainda mais, pois se Girard admite que Rousseau dissimulou essa informação valiosíssima para o seu escopo teórico, como não considerar as ideias desse contratualista para as discussões mais aprofundadas? É nesse sentido que pensamos ser importante trazer em debate as ideias dos contratualistas, uma vez que Girard, mesmo em suas obras mais importantes, menciona esses contratualistas de forma muito apressada.

E mais, as poucas vezes que os contratualistas foram mencionados por Girard diz respeito as lacunas deixadas por esses no que se refere à violência mimética. Nesse caso, mesmo que tais filósofos não tiveram a preocupação de buscarem uma origem comportamental para

violência humana, mesmo que Girard não reconheça, os mesmos contribuem para se pensar a violência, sua repercussão no sentido coletivo, contagioso. O fato de terem omitido ou deixado de conceituar a violência em termos miméticos não significa que esses pensadores desprezaram que o motor interno da violência reside na competição e disputa, o que em linhas gerais é o que ocorre na violência mimética. Mais uma vez, a noção de contrato social nos fornece pistas, pois se é preciso estabelecer um contrato comum (interditos) para evitar violências maiores é porque, talvez, existe no comportamento humano qualquer coisa que se transforma em disputa e competição que, não raro, progride para violências. Interessados no quanto a violência interfere nas relações humanas, os contratualistas conceberam a ideia de contrato social. Pois, se o estado de competição levado a efeito pelas disputas coletivas gera violência em escala destrutiva, o contrato, ou um acordo em termos de lei, parece ser uma solução razoável, e democrática, para o problema da violência humana. No entanto, a preocupação de Girard é mais originária e tem a ver como o comportamento. Aqui é preciso dar um passo atrás e perguntar pela origem da competição e da violência.

Tendo em vista essa preocupação, Girard faz uma redução ao infinito, buscando pela fonte originária da violência, e nesse sentido, como foi demostrado, ele apresenta a hipótese de que a violência principia pelo desejo de competição mimético. Semelhante questão poderá ser reveladora para o propósito aqui sugerido. Mesmo porque, a importância do desejo no escopo teórico girardiano é essencialmente vinculado à violência. É nesse sentido que justificamos essa breve exposição, no que se refere à violência, na esteira dos contratualista, não apenas para perceber o quanto tais filósofos são importantes para se pensar especificamente a violência. Ao mesmo tempo, é sob a ótica dos contratualistas que podemos ver de maneira mais clara que a singularidade da contribuição de Girard consiste em apontar a origem dessa violência. E, talvez seja a origem o antídoto de controle da violência. Por falar em origem, veremos adiante que a inserção das ideias de pensadores como Hegel e Lacan, somente no que tange a dinâmica do desejo competitivo, nos ajudará a pensar na origem da violência que Girard enxerga no desejo de competição. A novidade é que essa noção nos citados filósofos aparece de forma, às vezes reveladoras, detalhes que fazem toda diferença para teoria do desejo mimético e que Girard parece não dar importância.

1.4. O descobrimento do desejo objetal

Novamente, na tentativa de pensar de forma mais contundente a teoria mimética, julgamos necessário trazer em discussão um autor que apresentou fortes intuições acerca do

desejo numa dialética conflitiva que foi Hegel. A inserção de Hegel nesse momento tem a pretensão de cumprir dois proposito: primeiro é a tentativa de mostrar o silêncio de Girard em deixar de reconhecer, como poderia ter feito, a importância da filosofia de Hegel e sua similitude com sua tese central que é a teoria mimética. Nesse caso, veremos adiante que a alegoria apresentada na *dialética do senhor e do escravo* completa de maneira singular a noção de desejo mimético em Girard. Tanto assim, que um dos interlocutores de Girard que é Michael Kirwan[10] não deixa de mencionar o seguinte: "*A fenomenologia do Espírito* de Hegel lida com dois temas importantes para o projeto de Girard: o desejo de reconhecimento e a *dialética do senhor e do escravo.*" Ao que Kirwan completa: "assim como Girard, Hegel atribui importante papel ao desejo no âmbito da formação do eu" (Kirwan, 2015, p. 76). Mesmo que Kirwan chame atenção para a semelhança entre o projeto mimético de Girard e o desejo de reconhecimento em Hegel, o mesmo não alerta para o fato de Girard ignorar as semelhanças entre o pensamento de Hegel e a teoria do desejo mimético. Kirwan, inclusive, observa que: "Girard leu as palestras de Kojève" sobre Hegel enquanto escrevia seu livro, e é possível observar vários paralelos estruturais com sua própria teoria mimética" (Kirwan, 2015, p. 79). A questão que nos incomoda é exatamente o fato de Kirwan reconhecer a proximidade entre Girard e Hegel, mas não ter explorado o quanto essa aproximação poderá ser frutífera para a hipótese do desejo mimético. Aliás, Kirwan não deu atenção para uma importante informação, deixando de criticar, que no processo de escrita da primeira grande obra de Girard, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca,* o teórico franco-americano menciona de forma muito apressada o pensamento de Hegel, mesmo sabendo da extraordinária semelhança com seu projeto mimético.

Na tentativa de cumprir esse propósito, nesse primeiro momento, mostraremos que o pensamento de Hegel contribui de forma significativa para teoria mimética, sobretudo no senário de tensão na famosa alegoria na *dialética do senhor e do escravo.* Fato que Girard parece ignorar, pois, mesmo quando menciona Hegel não leva em conta que a noção de desejo sugerido na dialética das consciências, da relação com o outro, tende a contribui para teoria mimética. Tentaremos mostrar, portanto, que é na relação de reciprocidade e conflito das consciências que instaura a violência. Na célebre passagem da *dialética do senhor e do escravo* (Hegel, 2002), assistimos à intrigada disputa da luta de vida e morte, como metáfora da

[10] O interessante é que Kirwan ressalta que Girard leu os textos da palestra proferida na França entre os anos de 1933 e 1939, de Alexandre Kojève, quando estava redigindo Mentira Romântica e Verdade Romanesca. Isso nos intriga da seguinte maneira: por que Girard não deixa a mostra que o pensamento de Hegel é muito próximo de sua teoria? Pelo contrário, as poucas menções a Hegel na citada obra são críticas que não aproximam daquilo que Hegel descreve quando propõe a dinâmica das consciências numa dialética de reciprocidade e conflito na formação do eu.

consciência, entre quem será o senhor e quem será o escravo. Na prática, esse enfrentamento das consciências (senhor-escravo) é o que funda a liberdade; liberdade esta que se dá numa relação de reciprocidade das autoconsciências. E nessa dinâmica, dever-se-á considerar que tal relação se constrói numa dialética conflituosa entre os sujeitos. Em poucas palavras, esse tornar-se sujeito é um reconhecimento que se origina a partir do outro, das outras consciências. Como aponta Denis L. Rosenfield: "as autoconsciências, em si mesmas, não são nada, adquirindo ser pela relação que estabelecem" (Rosenfield, 2005, P. 50). No entanto, tal relação entre senhor e escravo não visa estabelecer nenhum fundamento social de níveis hierárquicos, de posições ou diferenças de classes.[11] Aliás, o objetivo dessa alegoria é bem delimitado no elemento que fornecerá pistas para um entendimento didático, dessa dialética conflituosa, na qual se constitui a consciência, que é na reciprocidade, de relação com outras consciências. Esse jogo dialético se revela didaticamente na medida em que Hegel mostra, nessa alegoria de disputas recíprocas, a dialética do reconhecimento pelo trabalho do escravo e a dependência do senhor sob essa ação servil[12]. Embora, o reconhecimento do senhor em relação ao escravo parece insuficiente, para seu ego (consciência) exclusivista, porque o senhor espera ser reconhecido por outra consciência, uma consciência de paridade com a sua. Aqui reside uma tensão que se configura na imagem do desejo sempre insatisfeito e incompleto, porém dependente (mediado). Parece ser nessa dialética de constante conflito que o próprio Girard[13] distingue, na mediação do desejo humano, uma fagulha capaz de suscitar violências. Percebemos como isso que essa noção de mediação, reconhecimento, e tensão das consciências é análoga à noção de desejo mediado e conflituoso em Girard.

A dialética é a terminologia adequada para ilustrar essa noção de consciência que se dá na relação com outra consciência. Hegel expressa da seguinte madeira: "o senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência

---

[11] De acordo como Rosenfield: "o reconhecimento é ele mesmo tributário de uma experiência limite, a da morte, que revela certas facetas do absoluto" (2005, p. 51). Aqui a questão da religião é fecunda de significados, pois a experiência das autoconsciências que, no limite, figura no temor também revela a noção de finito e infinito. No entanto, justificamos aqui que não será abordado essa noção da dialética finito e infinito como fundamento do absoluto ou crença religiosa em Hegel. Desse autor nos interessa, no momento, apenas a noção dialética de consciência e desejo. Para saber mais: Rosenfield, Denis L. Hegel: filosofia passo-a-passo. Rio de Janeiro, Jorge Zohar Ed., 2005. Ao mesmo tempo, poder-se-á verificar, como inspiração para os interessados na aproximação do pensamento de Hegel com a religião, destacamos o texto de tese de Frederico Pieper Pires: *A vocação niilista da hermenêutica*. Gianni Vattimo e religião. (2007, p. 47-48-49).

[12] Não compete aqui adentrar de maneira mais extensiva nesta questão, mas é importante destacar que Hegel tenta superar a dicotomia kantiana entre sujeito e objeto. Hegel responde a essa questão pensando de maneira relacional o racional e o real. Os objetos, portanto, são resultados da atividade da própria consciência. Em Kant a separação entre sujeito e objeto parece postular um sujeito autônomo. O Sujeito é independente do objeto. Em Hegel a consciência já é o objeto.

[13] Cf. Girard, 2011h.

para qual a coisicidade é essencial" (Hegel, 1992, p. 130). Podemos observar que nesse ponto o filósofo esclarece a noção de "consciência-de-si" como autoconsciência, que se funda na relação com "um Outro" (Hegel, 1992 p. 130). Isso significa dizer que, ao mesmo tempo que nos relacionamos com o objeto do desejo, esse objeto já é a consciência-de-si (autoconsciência) em relação à outra consciência. Conquanto, na *dialética do senhor e do escravo,* o escravo não é reconhecido pelo senhor como outra consciência, mas como objeto, ao mesmo tempo o escravo, visto como objeto, não se reconhece como sujeito a não ser pelo trabalho[14]. Não vemos aqui outra forma de expressar essa dialética, se não no modo de reconhecimento de si; da autoconsciência (desejo) fundada no conflito e na tensão. Conforme aponta Lima Vaz:

> o desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. [...] Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca de satisfação (Vaz, 1981, p. 16).

Lima Vaz parece sustentar a ideia de desejo como aquilo que inaugura a consciência, mas uma consciência-de-si que se dá numa dialética de negação. Poderíamos dizer do conflito? Ora, diante disso, é correto pensar que a origem do desejo se funda numa relação conflituosa e recíproca de reconhecimento? Relacionado a isso, é curioso que Girard diga que a violência nasce do desejo mediado[15]. Mas, de todo modo, aqui parece que Hegel pensa uma relação de conflito anterior ao desejo. Todavia, é preciso advertir como apontou Lima Vaz (1981, p. 19) que a intenção de Hegel não é a de apresentar uma tese sobre a origem da cultura, mas a decorrência da consciência-de-si que se situa em face às outras consciências, resultando na consciência do objeto. Porém, Lima Vaz esclarece que tal experiência se funda numa relação dialética da autoconsciência como expressão das outras consciências. "O resultado dialético é, portanto, o fundamento da consciência do objeto" (Vaz, 1981, p. 19). Esse seria, em poucas palavras, o conhecimento de mundo ou de história.[16] Resumidamente, embora não sem sentido,

---

[14] Apenas como nota, é importante ressaltar que a tese de Marx acerca da luta de classe e da alienação através do trabalho se inspira no pensamento de Hegel, sobretudo na dialética do senhor e do escravo. Expresso na ideia de que, apesar da subjugação feita pelo senhor o trabalho transforma o servo e transforma o mundo onde vive. Para saber mais: Kojève, 2002.

[15] Nesse sentido, talvez, para sustentar a singularidade e originalidade de sua tese Girard dirá que: "O desejo do desejo do outro pouco tem a ver com o desejo mimético, que é um desejo daquilo que o outro possui [...]" Girard, 2011h, p. 76. Aqui pensamos nas muitas inserções de Girard quando o mesmo insiste em assinalar que o desejo mimético não é um desejo de objeto, mais um desejo mediado a parir de um outro desejo. Isso explica, aliás, a triangularidade do desejo em Girard, pois, para se chegar ao objeto, antes é preciso que um terceiro (modelo; outro desejo) nos ensine a desejar. Semelhante questão parece ser análoga ao reconhecimento de "consciência-de-si" em Hegel.

[16] Como aponta Denis L. Rosenfield: A história aparecerá, então, para Hegel, com lugar do desenvolvimento da unidade entre o pensamento e o ser. Logo, devemos entender a história como o lugar de realização da ideia de

podemos pensar, hipoteticamente, numa relação dialética e/ou triangular entre as autoconsciências e o objeto. Não obstante, importa, no momento, que a noção de desejo em Hegel pode fornecer pistas para traçarmos uma espécie de mapa da violência defendida por Girard como consequência do desejo mimético.

Da parte de Girard, podemos notar que ele expressa forte interesse pela origem das coisas, não obstante ele não se preocupa ou não deixa claro em seus escritos se há uma raiz originária do desejo. Aliás, na teoria girardiana a violência origina-se na relação de reprodução ou imitação do desejo. Entretanto, como nasce o desejo? Sugerimos, hipoteticamente, após essa análise, que próprio desejo parece se fundar numa tensão de consciências de negação e autorreconhecimento no e para o outro. Em linhas gerais, a dialética do senhor e do escravo parece revelar o *a priori* do desejo humano. Esse *a priori*, paradoxalmente, se revela numa situação de reciprocidade e tensão da dicotômica noção de limite entre a vida e a morte do senhor que enfrenta a morte, e do escravo que teme a morte, aceitando a subjugação. Este raciocínio é rico de interpretações, mas nos interessa aqui pensar nesse paradoxo desejo-objeto. No mais, poder-se-á pensar se há alguma aproximação mais detida com relação ao desejo entre Girard e Hegel. Já vimos que Hegel confere um valor decisivo para o desejo na formação da consciência e na relação com o outro. Girard parece aplicar de maneira semelhante as premissas hegelianas acerca do desejo.

Aliás, há importantes paralelos entre a dialética do senhor e do escravo com a noção de desejo mimético em Girard. Tanto assim, que podemos notar que as diferenças são sutis para ignorarmos essa aproximação entre Girard e Hegel. Mesmo que Michael Kirwan tente ressaltar tais diferenças, como podemos conferir adiante, o mesmo deixa de esclarecer que, tanto em Girard, quanto em Hegel, a mediação do desejo ou das consciências tende a ser conflituosa. E mais, nos perguntamos por Kirwan explora mais as diferenças nesses autores do que as semelhanças que por sinal são mais próximas e reveladoras? Notemos como Kirwan esforça em destacar as diferenças:

> É necessário salientar algumas importantes diferenças entre Hegel e Girard. Eles discordam, sobretudo, no entendimento de desejo: Hegel fala de "desejar o desejo do outro" (em outras palavras, eu desejo que o outro deva desejar = reconheça-me), enquanto a teoria mimética de Girard defende que eu desejo de acordo com o outro (meu desejo é determinado pelo que o outro deseja – eu desejo o mesmo objeto que ele, independente do que seja) (Kirwan, 2015, p. 79).

---

liberdade, do vir-a-ser do conceito. Isto é, a história não pode ser considerada como mera sucessão de fatos. Cf. Rosenfiel, 2005.

Ao mesmo tempo, é necessário salientar que Hegel propõe, hipoteticamente, a dialética do *senhor e do escravo* como metáfora da condição humana de dependência e relação. Nesse sentido, não parece haver muita discrepância com relação ao *desejo* nos dois autores. A metáfora do desejo em Hegel, por exemplo, poderá ser interpretada da seguinte maneira: desejar de acordo com o outro é desejar a mesma coisa. Ora, o senhor não deseja o mesmo que o escravo quando busca reconhecimento? Afinal, ambos desejam reconhecimento. O escravo encontra reconhecimento no trabalho. Essa satisfação e realização do escravo não despertaria o desejo do senhor? Desejo de ser reconhecido por uma consciência de paridade, desejo de realização objetal igualmente como o escravo? Não seria por isso que Hegel fala em dialética do reconhecimento das autoconsciências? Nesse sentido, vale conferir o que diz Alexandre Kojève: "A certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo" (Kojève, 2002, p. 21). Insistimos que essa dinâmica do desejo nesses autores parece mais aproximar que divergir. Talvez o melhor seria dizer que Hegel completa Girard, na medida em que percebe uma condição de consciência (consciência-de-si) anterior ao desejo, ao mesmo tempo por perceber no desejo uma relação dialética, conflitual. E mais, o vocábulo: "desejar o desejo do outro" é paralelamente reconhecer uma instância anterior ao desejo. Poderíamos sugerir, hipoteticamente, que esse momento anterior é a consciência-de-si que se expressa na reciprocidade desejo-objeto. Enfim, parece que Kirwan (2015) analisa a dinâmica do desejo em Girard sem aprofundar essa reciprocidade da consciência-de-si posta por Hegel. Ou melhor, Kirwan, assim como Girard, parece ignorar esse detalhe da consciência-de-si. Caso se assim considerassem poderiam suprir o projeto mimético girardiano com alguns elementos que lhe faltam. Embora, Girard reconheça, algum tempo depois e com certos limites, que a "consciência infeliz" de Hegel é um modo de constatar o fato de que os homens são idênticos em seus desejos e em seus ódios" (2011, d, p. 75). Em *Rematar Clausewitz: além da guerra,* Girard assume, tardiamente, o quando Hegel pode completar suas teorias.

Isso porque, quando nosso autor principia sua teoria mimética, primeiramente denominada de triangularidade do desejo, o mesmo não reconhece que a teoria da "consciência infeliz" de Hegel completa de forma brilhante sua hipótese, no que se refere à dinâmica do desejo conflituoso. Isso se deve ao fato de que Girard assume certa hostilidade com relação à acepção filosófica de Hegel. Vejamos como Girard expressa essa questão na obra *Mentira romântica e verdade romanesca,* em que o curioso título parece atestar, já na primeira sentença, sua provocação (Shakespeare diria inveja) à filosofia de Hegel. Diz Girard: "É precisamente essa síntese original, impossível em Hegel, que a dialética romanesca nos permite entrever"

(Girard, 2009a, p. 139). Com essa citação Girard se referiu às duas temáticas desenvolvidas na *Fenomenologia do espírito* que são: *"consciência infeliz"* e a *"dialética do senhor e do escravo"*. Como o mesmo expressou: "O herói da mediação interna é uma consciência infeliz que revive a luta primordial independente de qualquer ameaça física e arrisca sua liberdade em cada mínimo desejo" (Girard, 2009a, p. 139). Ora, esse herói, posto por Girard, que revive a luta, figura no campo fictício, ao passo que na dialética do senhor e do escravo existe uma proposta filosófica, epistemológica de querer entender essa dinâmica de tensão existencial e histórica do humano.

Mas, talvez, esse detalhe do herói da mediação interna e da consciência infeliz não revele essa postura hostil de Girard com a dialética de Hegel. Não podemos deixar de relatar que Girard em sua obra tardia: *Rematar Clausewitz: além da guerra* descreve que a dialética hegeliana, em última instância, seria reconciliatória, pois, segundo Girard, Hegel "acreditava na reconciliação quase automática de todos os homens" (2011h, d, p. 94). Veremos no próximo capítulo que Girard parece conceber o mesmo fenômeno de reconciliação quando aponta a singularidade e a vocação altruísta do cristianismo. Além do mais, vimos acima que Hegel parece levar em última instância essa relação que não é apenas dialética, mas conflituosa. É precisamente quando Girard particulariza que a reconciliação humana é conduzida pelo cristianismo que o mesmo diverge de Hegel, uma vez que Hegel parece enxergar alguma reconciliação que adivinha da própria humanidade, e não de uma religião. Essa é a nossa suspeita do motivo pelo qual Girard não apenas ignora as teses de Hegel, mas tenta combatê-la. Podemos notar que Kirwan confirma a nossa suspeita ao dizer o seguinte:

> Hegel coloca a violência no centro do seu sistema, e de fato sacraliza-a, sendo incapaz de oferecer uma solução para a problemática da violência. Como veremos nos próximos capítulos, Girard confere à revelação cristã, vista maneira positiva, uma posição cada vez mais proeminente em seu pensamento (Kirwan, 2015, p. 79-80).

Não se pretenderá aqui aprofundar os motivos pelos quais Girard particulariza a vertente cristã como a solução para um problema humano e universal que é a violência. Semelhante questão será apresentada com mais clareza no próximo capítulo. Importa saber no momento que, se Hegel, como diz Girard, "acreditava na reconciliação quase automática de todos os homens" (2011d, p. 94), talvez seja porque, na história da humanidade, as culturas resistiram, encontrando formas de reconciliação, mesmo antes da cultura cristã.

O que ocorre na dialética hegeliana, em linhas gerais, é que o escravo interrompe o ciclo da violência ao temer a morte pelo senhor, e por isso o termo dialética. A subjugação do escravo

chega ao limite como percebe Kojève: “no final, todo trabalho realiza não a vontade do senhor, mas - a inconsciente, no início - do escravo, que - afinal - consegue vencer naquilo que o senhor - necessariamente – fracassa” (Kojève, 2002, p. 31). Dessa maneira, o que Girard percebe como anulação do escravo é virado às avessas quanto se considera a *dialética do senhor e do escravo* na sua inteireza. E mais, o escravo, assim como o herói da mediação interna, faz o papel dessa consciência infeliz que decide pela vida, resistindo, mesmo que o objeto seja seu trabalho, no sentido de transformar o mundo por ele. Talvez aqui resida a resistência de Girard, pois, com seu trabalho, o escravo parece alcançar relativa autonomia. Ou seja, mesmo dependente do senhor que usa de autoridade (violência) para subjugá-lo o escravo independe do senhor para se realizar no seu trabalho. O senhor não se apresenta como modelo para o escravo. Embora, o escravo seja dependente de outras consciências, no sentido de paridade, de reconhecimento. Neste caso, como já foi explanado, essa noção de autonomia do desejo é contestada por Girard. Não fosse assim, seu projeto mimético seria invalidado, pois conforme Girard (2009a), o desejo humano é cópia de outro desejo: o desejo humano é mimético. Embora, por se tratar de um processo dialético, não parece que a dialética hegeliana seja conciliatória como afirma Girard (2011d, p.77). Isso porque mesmo que o escravo se desprenda do senhor pela incompatibilidade das consciências, haverá sempre uma consciência de paridade, de reconhecimento, de espelhamento, e, portanto, conflituosa. Diferentemente de uma interrupção reconciliatória permanente, a dialética do senhor e do escravo parece similar à noção de desejo mimético em Girard, pois ambos os autores enfatizam a dependência, seja das consciências em Hegel, ou do desejo mediado em Girard. Isso quer dizer que a noção de autonomia do desejo nesses autores não se realiza.

Para entendermos melhor esse assunto, faremos novamente uma incursão no pensamento de Emmanuel Kant, tão somente na medida em que traz uma provocação importante para esclarecer o quanto Girard está próximo de Hegel, isso porque Kant fala de autonomia dos sujeitos contrapondo, assim, a noção de dialética de reconhecimento e mediação do desejo. Como pensar em desejo mimético, ou dialética das consciências frente a tese da autonomia dos sujeitos em Kant? Para pensar essa questão, percebemos que Hegel, como crítico de Kant, pontua historicamente um panorama de conflito na relação entre sujeito e o mundo (sujeito e objeto), numa dialética de dependência, sendo o autorreconhecimento de si, não apenas conforme exemplificou Kant (Kant, 2015, p. 30-31-30, b17-b19). Isso significa que Kant, ao tratar do sujeito em relação ao objeto, numa dualidade entre sensibilidade e entendimento, pressupõe que a existência do objeto seja designada pelo sujeito que reconhece a si mesmo como indivíduo. Hegel dá um passo atrás, talvez para mostrar que esse

autorreconhecimento de si pela consciência-de-si mesmo, quando confrontada dialeticamente com outra consciência, como objeto de desejo, é resultado da consciência mesma. Como aponta Danilo Marcondes: "a outra consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto" (2008, p. 228). Vemos, pois, que nessa dialética persiste uma relação recíproca entre duas consciências, figurando na dinâmica sujeito e objeto que é anterior à relação entre dois sujeitos. Para dar mais força ao argumento, nessa relação entre sujeito e objeto é que faremos esse recorte naquilo que podemos denominar, aproximadamente, de dialética kantiana entre o sujeito e o objeto.

Podemos entender conforme fez Kant na *crítica da razão pura*: "Eu denomino transcendental todo conhecimento que se ocupe não com objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis a priori" (Kant, 2015, p. 60, b26). Ora, notar-se-á desse modo que, com Hegel, a própria consciência torna-se objeto. Assim, a noção de desejo em Hegel aparece como elemento decisivo dessa consciência objetal. Agora, como apontamos acima, se a fenomenologia de Hegel consistiu em superar o dualismo kantiano entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo Hegel critica o conceito de sujeito transcendental como naturalmente formalizado, como uma estrutura *a priori* e que, portanto, não se pergunta pela origem ou pela formação da consciência do sujeito (subjetividade). Conforme Kant a condição de fenômeno figura no objeto. Por isso, a pretensão de Kant era a de mostrar, por alusão à célebre fórmula, baseada metaforicamente na revolução copernicana[17], que não era o sujeito que se orientava pelo objeto, porém, o objeto que era designado, determinado pelo sujeito. Com isso, Kant inaugurou um juízo subjetivo, autônomo, do "ser", embora, dualista, em que razão era uma coisa, independente, e objeto outra. Em outras palavras, só existe objeto para o sujeito, ao passo que só há sujeito na relação com o objeto. Como vimos acima, as dificuldades não se impõem apenas nessa dualidade, todavia naquilo que talvez seja mais precioso para Hegel, que é pensar na origem das consciências e na relação com outras consciências (subjetividade-dialética).

Hegel[18] também confere subjetividade ao sujeito, no entanto, independente do objeto externo. O conhecimento, a razão subjetiva é a própria consciência, uma consciência objetal; autoconsciência, uma (consciência) razão fundadora de mundo, de história. Com efeito, trata-

---

[17] No prefácio da segunda edição da *crítica da razão pura* Kant faz a distinção entre sujeito e objeto recorrendo ao raciocínio desenvolvido por Copérnico de que a terra que gira em torno do sol, não o contrário como dizia a igreja. Cf. Kant, 2015.

[18] Não entraremos com mais detalhes nessas questões ontológicas no pensamento de Hegel, mas parece que essa pretensão de pensar o ser, a existência individual em sua contingência é criticada por Kierkegaard, pelo simples fato de que, para o filósofo dinamarquês, o ser é livre pare fazer suas escolhas. Por isso a angústia, assim não há um sistema ou uma forma científica, um saber absoluto, que abarque a existência dos indivíduos. Para saber mais a respeito de Kierkegaard: Roos, 2006.

se da consciência de alteridade, de reconhecimento e relação. Finalmente, se a razão em Kant exclui a mediação, em Hegel a mediação do desejo é imprescindível para sua fenomenologia. Percebe-se assim que a proposta hegeliana parece contribuir de maneira decisiva para teoria do desejo mimético em Girard. No que se refere a Kant, se não há mediação do desejo, se o conhecimento é autocentrado no sujeito, logo a tese mimética girardiana se opõe com mais força ao seu projeto, já que a noção de autônima do desejo é contestada por Girard ao apontar a noção de desejo mimético, desejo mediado. Se precisamos que alguém nos mostre o que desejar, logo a noção de autonomia do sujeito parece inviável. Se em Kant visualizamos um sujeito autocentrado e autônomo, como centro do pensamento, em Girard, temos um sujeito dependente e condicionado, ao menos na esfera do desejo; desejo mediado.

Talvez, pareça pouco coerente expandir esse diálogo entre Hegel (dialética do senhor e do escravo) e Girard (desejo mimético) ao escopo teórico de Kant nos moldes que foi apresentado. No entanto, como vimos acima, seja para Girard ou Hegel, o sujeito não é autônomo como acontece em Kant. Aliás, falar em autonomia dos sujeitos é o mesmo que negar a dialética hegeliana e a noção de desejo mimético em Girard. Por isso, entendemos que, no limite, a inserção de Kant nessa discussão mostrou o quanto o projeto mimético de Girard é devedor de Hegel, mesmo que esse último não queira admitir.

1.5. A sugestão do desejo mimético: entre Hegel e Lacan

Da mesma forma que inserimos a ideia do sujeito transcendental de Kant nesse diálogo, a fim de perceber o quanto Girard se aproxima de Hegel, exporemos nas linhas que seguem a leitura que Jacques Lacan faz de Hegel, explorando a noção de mediação do desejo, numa relação conflitiva. Todavia, é importante ressaltar que a leitura que Lacan faz de Hegel é feita sob a ótica de Alexandre Kojève e sua proeminente interpretação da dialética do senhor e do escravo. E, como citamos acima, ao sabor da leitura de Kojève, Girard também pode refletir acerca da dialética hegeliana, embora não tenha percebido as fortes intuições dessa leitura para dinâmica do desejo, como o fez Lacan. Veremos que Lacan corrobora a nossa suspeita de que o desejo mimético poderá ser um mecanismo que tem suas primeiras intuições em Hegel. Não queremos com isso enfraquecer a teoria do desejo mimético apresentada por Girard, porém a proposta aqui sugerida pretenderá dar mais ênfase ao projeto mimético, trazendo à baila autores, como Hegel e Lacan, que, inclusive, poderão deixar a hipótese girardiana mais robusta. Isso porque o projeto mimético de Girard se assenta sob uma disputa. Embora essa disputa emergiria de uma situação anterior que advém do desejo orientado e mediado por outro desejo. Dessa

forma, julgamos impotente tentar mostrar como a concepção mimética girardiana se estrutura de tal forma que a noção de desejo se mostra preponderante para o entendimento geral de seu pensamento, em razão de ser o núcleo originário da violência, ao menos em termos girardianos. É importante fazer essas ponderações e, assim, tentar mostrar que o recorte feito por Girard, quando suprime as ideias de autores decisivos para se pensar nessa dinâmica da mediação do desejo, deixa uma névoa de dúvidas que impede uma compressão mais abrangente acerca do desejo mimético.

Contudo, para sermos, ironicamente, mais girardianos do que Girard, tentaremos confrontá-lo usando do seu próprio método. Como o martelo de Nietzsche na famosa filosofia a marteladas, em busca de uma apresentação mais crítica acerca desse nexo entre violência e desejo. Isso porque, como vimos acima, Girard não parece indicar com devido reconhecimento seus pares nessa empreitada acerca do desejo e da rivalidade mimética. Já vimos que Girard de longe reconhece que Hegel abriu o caminho para se pensar o desejo numa configuração relacional de disputa. E que, além disso, os contratualistas propuseram refletir uma situação de violência conflitiva, cujo processo de indiferenciação é decisivo para o conflito, assim como em Girard. E para repetir a ironia, já que propusemos confrontar a teoria mimética e tentar perceber seus ganhos e limites, talvez, a analogia com a dialética hegeliana de tese, antítese e síntese, justifique o fato de expormos as teorias de Girard ao crivo dessa lógica e ver os resultados, sua síntese.

Dito isto, desse momento em diante, poderá ser fecundo mostrar como o desejo de mediação ou a dialética das consciências em Hegel tiveram uma recepção consideravelmente promissora em Lacan sob a ótica de Kojève. Além do mais, importa não apenas a leitura que Lacan faz de Hegel apontando para uma noção de desejo mediado e conflitivo. Porém, o mais curioso é pensar que Girard menciona Lacan, de passagem, sem fazer as devidas aproximações no que se refere à dinâmica do desejo, tese amplamente desenvolvida pelo psicanalista. Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* Girard faz uma crítica a Lacan da seguinte maneira: "Em Lacan, o desejo é instaurado pela lei. Mesmo os mais audaciosos dos tempos atuais deixam de reconhecer o essencial, que é a função protetora do interdito diante dos conflitos que o desejo inevitavelmente provoca" *(*2009b, p. 337). O interessante é que Girard o critica por ele não ter percebido que o desejo reage inevitavelmente ao interdito (lei, proibição), mas, simultaneamente Girard não reconhece a importância de Lacan na esfera do desejo como mediação, apesar de considerá-lo como um dos mais audaciosos pensadores do seu tempo. Raciocínio que Lacan desenvolve recorrendo em boa parte à filosofia de Hegel. Será esse o motivo de Girard ignorar Lacan, pela proximidade com Hegel? É precisamente sob os entraves

desse incômodo que desenvolveremos os argumentos seguintes. De Jacques Lacan, veremos que a continuidade com pensamento hegeliano será decisiva para iluminar a nossa hipótese. (2005)[19]. Aproveitamos para esclarecer que do pensamento de Lacan nos interessa apenas o recorte, pequeno, mas fecundo de implicações, quando o propósito consiste, ao mesmo tempo, em revelar as lacunas deixadas por Girard

Longe de minimizar a tese girardiana acerca do mecanismo mimético, a questão do desejo em Lacan completa o pensamento de Girard. O psicanalista argumenta da seguinte maneira: "o desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil, porque, se ele me reconhece, uma vez que nunca me reconhecerá o bastante, só tenho que usar de violência" (2005, p. 169). A pergunta que surge é a seguinte: por que Lacan, mesmo discordando de Hegel, afirma que o filósofo acredita que o reconhecimento se dá pelo desejo? Poderemos dizer, mediação do desejo? Concomitantemente, Lacan fala da violência que emerge desse desejo que não se reconhece o bastante. Aqui é possível sugerir que esse não reconhecer o bastante seria o mesmo que se referir ao estágio competitivo do modelo-obstáculo proposto por Girard. Ou seja: quando o modelo se vê imitado ele reage combatendo o sujeito que imita seu desejo.

Com relação ao raciocínio proposto por Lacan, já vimos que a dialética é um movimento de tensão e de reconhecimento. Isso não quer dizer que a violência será sempre a única opção à disputa. Lacan não deixa para menos. Ele oferece uma resposta bem plausível ao ponto não desenvolvido por Hegel. Por isso, ao interpretar a dialética do senhor e do escravo pela via psicanalítica, para mostrar que o desejo não está apenas no modo do conflito, Lacan assinala: "Sua função não está apenas no plano da luta, mas ali onde Hegel, por boas razões, não quis ir procurá-la - no plano do amor" (2005, p. 170). Se Lacan aponta o amor como forma de superar a situação conflituosa, ele insere um elemento, vinculado ao sentimento, como uma solução mais comum, e, talvez, menos restritiva ao apelativa ao problema da violência. Ao passo que em Girard, como veremos no próximo capítulo, a solução para a questão da violência se restringe a ética cristã e seu poder revelador.

E Lacan não para por aí, ao interpretar a dinâmica do desejo em Hegel, o mesmo assinala: "Já não há outra mediação senão a da violência. Esse é o destino do desejo em Hegel" (2005, p. 33). Com a essa afirmação, não parece absurdo concluir que a dialética hegeliana circunda nessa tensão interminável de conflitos, talvez, por isso Lacan falou que a única mediação é a violência. E se o destino do desejo é a violência, Hegel não se enganou ao propor

[19] O Passo decisivo para adentramos nessa temática do desejo em Lacan corresponde ao livro fruto do seminário X intitulado: *A angústia.* Ao mesmo tempo, desse autor nos interessa apenas o citado livro. Cf. Lacan, 2005.

a alegoria da luta de vida e morte entre senhor e escravo em termos dialéticos como importância decisiva das autoconsciências. Nesse contexto, se Lacan sugere uma superação do conflito pelo amor, isso só mostra, ao mesmo tempo, o psicanalista percebeu essa peculiaridade do desejo competitivo e conflitivo em Hegel (desejo mimético?). Agora, por que Girard não explorou essa questão? Parece que é em Lacan que podemos aperfeiçoar com mais detalhes a hipótese do desejo mimético: desejo mediado, competitivo. Isso porque Girard deixa de reconhecer essas significativas aproximações, e, o quanto a "consciência-de-si" em Hegel poderia completar seu projeto mimético. Todavia, aquilo que ficou esquecido por Girard é apresentado com muita clareza por Lacan. É em Lacan que encontramos uma promissora aproximação da qual Girard poderia ter buscado em Hegel, inclusive para dar mais sustentação teórica a tese do desejo mimético.

Ainda que Girard tenha fechado os olhos para essa questão em Hegel, já vimos que é na literatura comparada que o mesmo explora com mais agudeza essa noção do desejo mediado e competitivo. E se podemos articular a teoria girardiana nesses moldes aqui apresentados, é porque Girard percorreu um longo e revelador caminho, estudando a dinâmica do desejo, sobretudo no campo da literatura. Isso quer dizer que sem as descobertas de Girard e sua apresentação didaticamente reveladora da teoria mimética não seria possível a aproximação com os autores que trouxemos em diálogo até o momento. Por exemplo, se dissemos que Hegel nos ajuda a entender a teoria mimética de Girard, o mesmo pode ser dito com relação a dialética de Hegel vista sob a ótica mimética. Vejamos, já foi demostrado, inclusive por interlocutores de Hegel, como Alexandre Kojève, que a dialética do senhor e do escravo é uma metáfora da condição das consciências de reconhecimento que se dá numa relação de tensão.

Ora, se pensarmos a dialética do senhor e do escravo numa alusão às relações sociais, é possível imaginar esse cenário desigual, pois há uma diferença hierárquica. Nessa diferença, o senhor, por sua posição em escala superior ao do escravo, não deseja o mesmo que o escravo, ao passo que o escravo, devido à distância hierárquica em que se encontra em relação ao senhor, mesmo que, por algum motivo, desejar o mesmo objeto que o senhor, tal pretensão é menos provável de gerar rivalidade. É aqui que a noção de mediação externa e mediação interna propostas por Girard nos ajuda a entender didaticamente a dialética de Hegel, das consciências de reconhecimento e conflito. Porque na mediação externa a violência não é levada a efeito. Aliás, há mediação, porém, de acordo com Girard, não propícia a suscitar violências entre os sujeitos da mediação externa. Isso revela que, seja em Girard ou Hegel, a mediação do desejo, a mediação externa, continua na prática mediando as desigualdades sociais. Mesmo que o escravo da dialética hegeliana encontre satisfação no seu trabalho, ele continua sendo escravo,

ele continua sendo alienado. Assim como a mediação externa proposta por Girard, o escravo, o sujeito que deseja, mas não pode comprar deve se contentar com o seu lugar na hierarquia de mercado. Ou seja, podemos desejar por intermédio do desejo do outro, mas somente aquilo que a posição social de cada um permite.

Conforme foi explanado, uma analogia assertiva em nossos dias é o exemplo das propagandas veiculadas nas grandes mídias. O modelo, ator, atriz, ou artistas em geral, que apresentam determinado produto são quase intocáveis ou impenetráveis aos contatos desejosos dos consumidores que tem seus desejos aguçados por esses modelos. No entanto, a diferença hierárquica ou de classes sociais torna mais difícil a contato físico, fator imprescindível à agressão. Ora, a questão que surge é: quais seriam as consequências dessa mediação? Num mundo em que o objeto de desejo é produzido em escala planetária, não obstante, parece figurar a lógica capitalista análoga à moral cristã de proibição daquilo que devemos ou não desejar. Aliás, podemos desejar, mas não podemos tocar. Na lógica capitalista seria: desejar e não poder comprar. Conquanto, nem Hegel, nem Girard oferecem soluções plausíveis para os problemas políticos que o desejo de rivalidade mimética, acenado na dialética do senhor e do escravo, parece causar concretamente. Como pensar uma solução em que violência não seja o limite de divisão social? Parece que Lacan nos dá uma pista plausível e, talvez, menos restritiva que a de Girard. Neste recorte do livro 10 (*a angústia*) poder-se-á notar como o psicanalista descreve:

> Já lhes apontei várias vezes a perversão que resulta e que vai muito longe, inclusive no campo político, de todo esse ponto de partida da Fenomenologia do espírito que se centra com demasiada estreiteza no imaginário. É muito bonito dizer que a servidão do escravo é prenhe de todo o futuro e leva ao saber absoluto, mas, politicamente, isso significa que, até o fim dos tempos, o escravo permanecerá escravo. De vez em quando, é preciso botar a boca no trombone (2005, p. 34).

Talvez, esteja aqui o ponto filosófico da discussão até o momento: “botar a boca no trombone” expressa a quão legitimada e simbolizada pode estar a violência. Gritar, protestar, agir, pode fazer aparecer as injustiças, os traços vitimários da violência estrutural dissimulada, às vezes por instâncias políticas e religiosas. Todavia, notaremos que Girard não pretende oferecer respostas aos problemas de cunho político. Embora, a teoria mimética não se desenvolve de forma despolitizada e desconexa da realidade. Aliás, veremos adiante, à luz dessa teoria, que as implicações do comportamento mimético repercutem nas relações sociais e coletivas.

Nesse sentido, retomemos a pergunta inicial do presente tópico: em que medida Girard concebe o desejo numa lógica análoga à dialética do senho e do escravo? O desejo mediado nos faz escravos de outros desejos. Se não somos livres no ato de desejar, talvez a dialética de hegeliana traga a importância do próprio significado, de que há reciprocidade dos desejos numa relação conflituosa. Na prática, parece que estamos presos nessa dialética que classifica, seleciona, e define as relações sociais em termos de hierárquicas. E se considerarmos essa hipótese, de que os desejos são cópias dos desejos dos outros, a noção de libertação e igualdade parece ilusória. Obviamente que essas considerações acerca do desejo mostram o quanto essa noção é peculiar e essencialmente humana.

Tanto assim que hipótese girardiana mais reveladora se funda no desejo mimético. Isso porque não é apenas uma teoria, ou um conceito, mas de acordo com Girard é conhecimento antropológico, um comportamento social que podemos identificar empiricamente, por isso a literatura universal, os mitos,[20] de lugares e tempos diferentes, descrevem o mesmo comportamento. Essa foi a base para descoberta dessa teoria. O termo descoberta é o mais apropriado para demostrar a singularidade de seu pensamento. E com esse propósito, como um detetive, Girard investigou através do método comparado muitos documentos que convergiram para o mesmo resultado, o de que o desejo humano imita outro desejo. Além disso, a interpretação antropológica dos comportamentos humanos parece atestar aquilo que a literatura insistiu em relatar. Por isso, a discussão com autores que se aproximam de Girard só reforça a necessidade de mostrar que a teoria do desejo mimético carece de aprofundamento e que precisa ser exemplificada.

1.6. Desejo mimético: função agregadora, função desagregadora

Foi demonstrando anteriormente que o entendimento de como Girard principia seu projeto mimético é fundamental para percebermos a lógica que rege suas teorias. Se ele parte da noção de desejo, o fio condutor é a violência mimética. Aliás, a noção de desejo nesse autor aponta para um crescente espiral a partir da dinâmica básica do desejo mediado ou, como inicialmente ele denominou de "desejo triangular". Já vimos que foi a partir da leitura de clássicos da literatura, Girard percebeu um dado comum e recorrente em muitas obras literárias

[20] Girard insere um novo elemento na interpretação mitológica, além de destacar o nascimento do sagrado constituído na vítima expiatória, para ele, os mitos relatam um assassinato real, não tão somente uma morte, mas um sacrifício vitimário que deu origem à cultura e que, além disso, revela um dado antropológico inerente ao comportamento humano, que é o mecanismo mimético.

de autores que se quer conviveram ou tiveram acesso aos materiais uns dos outros. Desse modo, o que teria de extraordinário no pensamento humano, que a literatura registrou como um princípio comum e ordinário do comportamento coletivo?

Girard entende que muitos autores clássicos perceberam que o desejo humano é mimético. Tal hipótese se faz mais contundente pelo fator tempo e espaço em que alguns desses autores se situavam. Sem qualquer comunicação entre eles, ou influência de pensamentos e ideias, muitos desses autores propuseram em suas obras o mesmo mecanismo básico de maneira independente. Num universo em que as culturas humanas parecem estruturadas pelas diferenças de costumes e práticas sociais, Girard identifica um ponto de semelhança que ligou os humanos para além dos aspectos físicos e da racionalidade que é a imitação e seus efeitos nas vidas coletivas. Podemos relacionar, somente para ilustrar esse raciocínio, com o mito bíblico, da metáfora da confusão das línguas na Torre de Babel (Gênesis, 11.1-9), em que a independência pareceu ser o destino de cada cultura quando, segundo o texto, por maldição divina, desenvolveram diferentes línguas e, portanto, costumes. Não obstante, a humanidade não se fizera, inteiramente independente, em sentido universal. Nós humanos podemos divergir com relação aos costumes, culturas e línguas, mas aquilo que nos torna iguais, o que representa a nossa humanidade (o que é comum aos humanos) é o desejo mimético. E se levarmos essa teoria em conta, podemos dizer os humanos se reconhecem convergindo para um ponto comum que podemos denominar de identidade mimética. Esse comportamento, segundo Girard, pode ser percebido mesmo em alguns animais. Poderíamos indagar: aquilo que nos confere humanidade, no sentido do que nos é comum, seria o comportamento mimético? A resposta de Girard parece reforçar a tese de que:

> Não há nada, ou quase nada, nos comportamentos humanos, que não seja aprendido, e qualquer aprendizagem se remete à imitação. Se os homens, de repente, parassem de imitar, todas as formas culturais se dissipariam (Girard 2009b, p. 27).

Aqui não é difícil perceber a importância que esse autor atribui ao desejo mimético. Não apenas isso, ironicamente, essa revelação parece convencer de que não somos simplesmente humanos racionais ou sociais, mais, antes de tudo, miméticos. Por isso a insistência em deixar suficientemente delimitado esse conceito e mostrar que a teoria do desejo mimético é coração da tese girardiana. Agora, com relação à mímese e seu efeito agregador no processo cultural, Aristóteles já havia destacado quando disse que:

> A imitação é natural aos humanos desde a infância, sendo que uma de suas vantagens sobre os outros animais é que são a criatura mais imitativa do mundo e aprende primeiro imitando. Naturalmente, todos os humanos sentem prazer em imitar. (Aristóteles, Poética, 1954, p. 226-227, 1448b)[21].

Ao menos duas consequências podem decorrer dessa citação: primeiro a de que Girard apenas confirma o que a filosofia clássica já dizia a respeito da mímesis. Segundo, e mais reveladora, é que Girard percebeu a partir de um estudo comparado da literatura que há na mímese (imitação) uma dupla função: ao mesmo tempo que ela agrega, no sentido de aprendizado e transmissão cultural, ela opera como disputa e competições. A grande intuição de Girard foi, precisamente, aprofundar a compreensão dessa função desagregadora da mímesis. Nas palavras do autor: "os grandes filósofos, em particular Platão e Aristóteles, reconheceram a importância primordial da imitação nos comportamentos humanos, mas desconheceram a rivalidade mimética." (2009b, p. 35)[22].

Por outro lado, Platão escreve no Livro X *"A república"* que a imitação é cópia do mundo ideal, da forma ideal e primeira. Ora, aqui Platão parece assinalar para algo de peculiar na imitação, pois se a imitação é cópia, é o espelho da realidade ideal, logo, tal insuficiência parece em si conflituosa, desarmônica. Como esperar a plena realização, ou conformidade na vida social se apenas espelhamos e copiamos a realidade de um mundo ideal? A preocupação de Platão com relação à imitação não parece isenta de implicações conflituosas, ou no mínimo ambígua como nessa afirmação do livro X: "o imitador não conhece nada que valha a pena a respeito do que imita, mas, ao contrário, a imitação é uma brincadeira e não uma coisa séria [...]" (Platão, *A república*, 2006, p. 391, 602b). Isso quer dizer que, ou a imitação faz parte de uma fase de imaturidade humana, ou o filósofo está descrevendo a cegueira do comportamento mimético e suas implicações negativas para o comportamento coletivo. Girard descreve essa reação de Platão no livro X (*A república*) da seguinte maneira:

> A hostilidade de Platão com relação à mímesis é um aspecto essencial de sua obra, que não deve ser ligado, como muitas vezes se faz, à sua crítica da atividade artística. Se Platão teme a atividade artística é porque ela é uma forma de mímesis e não o inverso. Ele compartilha com os povos primitivos um terror da mímesis que ainda não encontrou sua verdadeira explicação (Girard, 2009b, p. 36).

---

[21] Tradução nossa do inglês: ARISTÓTELES. **The Rhetoric and The Poetics of.** Edited by Friedrich Solmsen. New York. Modern Library, 1954.

[22] É interessante notar que o teórico Stéfano Vinolo, no livro: *René Girard: do mimetismo à hominização* (Vinolo, 2012, p. 61), aponta para o fato de o tema da mímesis ocupar um lugar basilar no pensamento de Platão. Embora, Vinolo especifica que Girard desenvolve uma análise que o faz perceber a função desagregadora da mímesis e da violência mimética divergindo, portanto, de Platão e Aristóteles.

O que Girard percebe com isso é que Platão nos deu pistas de que a mímesis deve ser temida, embora o filósofo ateniense não tenha associado a mímesis ao desejo de apropriação entre rivais. Se Platão descobriu o lado obscuro da mímesis, o mesmo não seguiu adiante no sentido de associar tal comportamento ao triângulo de disputas e conflitos do desejo. A sugestão apontada por Girard (2009b, p. 36) é que é preciso ler Platão à luz do religioso primitivo para se ter diante dos olhos o triângulo mimético conflitivo que a imitação poderá gerar. Ler Platão a luz do religioso primitivo é perceber o caráter irracional da imitação, da cegueira gerada pelo conflito mimético e que a maioria, mimeticamente, acredita decorrer da culta da vítima expiatória. O interessante nessa leitura da mímese conflituosa é que, se explorarmos o método girardiano, lançaremos ao texto de Platão fecundas interpretações. Como nessa passagem descrita na *República:* "Ora, então, mesmo assim imitará, embora não saiba em que cada coisa é boa ou má. Pelo que se vê, imitará o que parece belo à maioria e para os que nada sabem" (Platão, 2006, p.391, 602a). A decorrência da imitação é precisamente a cegueira que permeia os imitadores, a mentira passa a operar como verdade. A convergência de todos para o mesmo objeto pressupões a fase inconsciente da mímese. Nessa curiosa descrição feita por Platão, podemos inserir nesse debate as problematizações de Michael Kirwan (2011, p. 53). Como um bom intérprete de Girard, Kirwan apontou que mesmo que Platão tenha deixado pistas com relação ao efeito conflitivo da mímesis, ele não aprofundou satisfatoriamente a problemática. Faltou a Platão somente atar os pontos que ligam o desejo mimético à disputa. Embora não faltou a Girard, situado 24 séculos depois, elementos, levantados inclusive por Platão, para ligar os pontos que o fizeram encontrar nos mitos e na literatura a face conflitiva da mímese.

É precisamente em decorrência dessa reveladora descoberta com relação à mímesis conflitiva que se faz necessário investigar esse tema importante e estruturante no pensamento de Girard. Teoria que o mesmo aperfeiçoa, conectando os vários pontos levantados e registrados pela tradição filosófica, as obras literárias, pelas tragédias e os mitos.[23] A agudeza desse autor não se faz apenas apontando os pontos convergentes do mimetismo, tal como a nossa capacidade natural em imitar os outros. Interessou também os comportamentos que divergem

[23] Nesse ponto é importante destacar que Girard faz uma leitura bem específica dos mitos fundacionais, pois mesmo que tais mitos usam de linguagens alegóricas ainda assim descrevem um assassinato real e fundador. Queremos dizer, com isso, que esses detalhes nos indicam que, para desenvolver uma teoria da religião, há uma maneira peculiar em Girard com relação à leitura dos mitos. De acordo com Golsan (2014, p. 97), seja na antropologia comparada de James Frazer, seja no estruturalismo de Lévi-Strauss, ou na antropologia moderna, os mitos ou contam uma história falaciosa, ou falam de algum mistério religioso. Para Girard, porém, os mitos ganham uma conotação diversa. Girard não confia na precisão histórica dos mitos, na medida em que revelam nossa pertença com o religioso. Cf. Golsan, 2014.

daquilo que é propriamente mimético, a fim de discernir o desejo mimético do instinto, por exemplo.

Com relação ao desejo mimético é preciso salientar que, fundamentalmente, o desejo mimético difere do apetite, como necessidade biológica de sobrevivência como a fome ou sede, ou mesmo de instinto. Isso quer dizer que os objetos do desejo não gravitam sob o signo de um impulso natural e independente. Como aponta Kirwan: "os objetos do desejo são muito mais difíceis de especificar, sendo potencialmente ilimitados e infinitamente variados" (2011, p. 47). Ora, se existem infinitos objetos, os seres humanos gravitam num mundo de opções de difícil escolha, não fosse nossa capacidade imitativa (mimética). É desse modo que Girard polemiza a noção romântica de autonomia do desejo. E como já mencionamos, é na obra: *Mentira romântica e verdade romanesca*, cujo título revelará a primeira intuição acerca do desejo, que nosso autor questiona a noção de autonomia do desejo como "mentira romântica".

1.7. Desejo triangular: A teoria mimética para além de Girard

Conforme já observamos, um exemplo claro e explorado por Girard está nas obras literárias. Em princípio, o autor reconheceu que existe uma relação triangular no desejo humano e, por isso, o desejo humano é mimético. Pelo que aqui se diz, não há autonomia ou escolha livre de interferência de um modelo, se o desejo é mimético haverá sempre o outro, alguém a nos conduzir em nossas escolhas. Para termos uma imagem ilustrativa dessa hipótese mimética, poderíamos substituir o que ele caracteriza como desejo mediado e competitivo, por sentimentos como inveja, ciúme, cobiça etc. Conforme foi esclarecido, o próprio Girard (2009a) em *Mentira romântica e verdade romanesca* nos fornece pistas acerca da obviedade com a qual lidamos com esses sentimentos que escondem suas verdadeiras naturezas. Ora, se o nosso desejo imita outro desejo, a consequência é completarmos a terceira ponta do triângulo com um objeto. Desta tríade relacional emerge o ciúme, a inveja; a competição. Vejamos como Girard entende essa dinâmica: "O ciúme e a inveja deixam supor uma tripla presença: presença do objeto, presença daquele de que se sente ciúme ou daquele se quem se tem inveja" (Girard, 1999, p. 36).

De nossa parte, podemos completar essa ilustração com exemplos da literatura a partir de outros autores clássicos. A intenção, aqui, é expor o método de Girard e tentar perceber o quanto a teoria mimética é fecunda de sentidos. Sua plausibilidade se confere quando aplicamos esse método em obras literárias que, inclusive, não foram analisadas do ponto de vista mimético por Girard. Poderá parecer desnecessário trazer à baila exemplos da literatura que Girard não

analisou. Porém, esse propósito será importante em dois sentidos: primeiramente mostrará a quanto interessante e reveladora é a teoria mimética. Isso revela que se trata de uma teoria exposta a partir da descoberta de Girard como realidade que descreve os comportamentos miméticos. Não é, portanto, somente um método teórico, mais que isso, é a respeito do comportamento mimético humano que a literatura da testemunha e comprova.

O outro propósito consiste em usar distintos exemplos literários a fim de mostrar que a teoria mimética pode ser atestada e comprovada. Isso porque sabemos que a teoria mimética não é uma hipótese inventada por Girard, porém, uma descoberta, fato, inclusive, admitido por ele. Se é um comportamento comum aos seres sociais, veremos como a leitura mimética de obras não consideradas por Girard podem corroborar suas descobertas. É nesse sentido que ousaremos empregar a teoria mimética como forma de desvendar as "mentiras românticas". Mais do que mostrar as mentiras românticas é poder trazer em discussão a noção muito difundida de amor à primeira vista, em que o desejo é inocente ou essencialmente autônomo. Com isso, apresentaremos, talvez, novas formas de examinar sua teoria, percebendo seus limites e alcances dentro do universo literário. Para tal, é preciso reforçar que a imagem do triângulo é a melhor forma ilustrará essa dinâmica do desejo que converge para disputas e às vezes desfechos violentos e vitimários.

Como é o caso do romance de Eça de Queirós: *O crime do padre Amaro (2019).* O terrível desfecho dessa trama que termina com a morte de Amélia, figura, em termos girardianos, numa relação triangular. A trama se passa em Portugal, na cidade de Leiria, e como sugestivo no citado romance o lugarejo exalava o ar da tradição católica. Acontece que Amélia, muito devotada à moral religiosa do lugar, exibia seu compromisso com o jovem inteligente e promissor chamado João Eduardo. João Eduardo e Amelia se conheciam desde a infância. Os dois estavam com planos de se casarem, no entanto, com a chegada do padre Amaro as coisas começaram a mudar. O padre Amaro completara a ponta que faltava do triangulo mimético quando precisou se hospedar por um tempo na casa de dona Joaneira, mãe de Amélia. Ao ver o carinho e a dedicação de João Eduardo pela bela jovem, o desejo do padre Amaro é despertado. Poderíamos dizer que João Eduardo é o modelo mimético que ascende o desejo do padre. Mesmo assim, o jovem padre relutava, seus votos religiosos o impediam de seguir nessa querela. Sua impossibilidade em prosseguir na disputa por Amélia, nessa tríade mimética, só fazia aumentar seu ódio por João Eduardo. "Os piores momentos para Amaro eram as segundas e quartas-feiras, quando João Eduardo vinha passar as noites em família. [...], o padre Amaro detestava-o pela sua pouca devoção, pelo seu bonito bigode preto" (Eça de Queirós, 2019, p. 117-118). Desse triângulo mimético quase que improvável, devido o voto de castidade do

religioso, é possível ver diante dos olhos a força do desejo mediado e a vivacidade da inveja e do ciúme que opera na mediação do desejo. De imediato é possível perceber que a hostilidade de Amaro por João Eduardo demostra a presença preponderante e forte do mediador que incomoda o padre (sujeito desejante).

Além disso, o que antes o padre enxergava em Amélia apenas uma bela moça, se transforma com a presença do mediador, despertando seu desejo carnal ao vê-la sendo cortejada (desejada) pelo noivo (o modelo). O que nos leva a seguinte pergunta: será que suprimindo essa terceira pessoa, que é João Eduardo, (mediador), como aquele que desperta o desejo adormecido do padre, haveria alguma aproximação carnal entre Amélia e Amaro? Parece que a terceira parte do triângulo (triângulo amoroso) era o elemento necessário que faltava para o desfecho conflituoso. No entanto, a disputa se instala no momento em que João Eduardo percebe o interesse do padre por Amélia, o que parecia ser aos seus olhos um sentimento recíproco. Acontece que João Eduardo, roído de cólera, não esconde seus ciúmes, e, sem pensar muito, decide escrever um artigo para o jornal local, bem apimentado, falando das regalias e mazelas dos padres daquela cidadezinha (Eça de Queirós, 2019, p. 193). Daquele momento em diante João Eduardo desperta a ira do padre Amaro. Daquele momento em diante o modelo se torna um obstáculo a ser eliminado. A reação contra obstáculo (João Eduardo) teria agora um motivo: Amaro leva ao conhecimento de Amélia quem seria autor daquele artigo. O desenlace não seria outro, se não a investida ofensiva de Amélia contra João Eduardo dando fim ao noivado. A conclusão é que, com o obstáculo fora do caminho, o padre Amaro se veria livre para viver sua paixão proibida. Paixão que terminaria com a morte de Amélia. A moral religiosa falara mais alto. Amaro não assumiria o filho que Amélia esperava, ele não renunciaria ao sacerdócio. Amaro, então, a convence de fazer o aborto, decisão horrenda que culminaria em sua morte. E, em decorrência do desejo mimético, (ciúmes, inveja), desse triangulo de disputas, a violência se impôs como último golpe, o derradeiro destino de Amélia e do filho que carregava no ventre foi a morte.

O infeliz destino de Amaro foi, talvez, conviver com a culpa desse fim trágico. Ou, quem sabe, por defender até as últimas consequências uma moral religiosa, que com morte de Amélia aparece plenamente revelada. A revelação de que somos movidos por desejos e vontades alheias e que, talvez, essa moral reguladora esconda o nosso grande segredo, o de que desejo mimético é passível de violência. E nesse sentido, não é difícil perceber nessa trama que Eça de Queirós faz duras críticas à moral cristã católica da época. Vemos com isso que, mesmo que Girard tivesse conhecimento da citada obra, parece que sua pertença à igreja católica, talvez, o impediria de analisar esse romance tão revelador do ponto de vista mimético.

Até aqui parece que a sugestão de uma hermenêutica mimética não se isenta de implicações provocativas e interessantes. Ao mesmo tempo, não parece difícil enxergar em muitas obras, como a que vimos acima, de dramatização amorosa a figura do triângulo de disputas e desejos conflitantes e competitivos. O que Girard faz de singular é denominar semelhante questão de triângulo mimético. Nas mesmas páginas que ocorrem contendas e competições, Girard[24] percebe um elemento de convergência e disputas que é o desejo humano. Desse modo, o mais novidadeiro nesse autor é que o desejo não converge de forma imediata e independente para o objeto. Há sempre outro desejo neste jogo mimético. Há sempre alguém que nos mostra como desejar e/ou o que desejar, porque, afinal, como diz Girard, o desejo é mimético. Não obstante, como podemos afirmar que toda relação amorosa descrita na literatura seria fruto da sugestão de outro desejo, desejo mediado, sugerido? Não parece certeiro pensarmos que toda cena relatada pela literatura clássica ou nas tragédias refletem uma relação de triangularidade do desejo. Todavia, salta aos olhos o fato de muitos relatos literários, não apenas aqueles analisados por Girard, convergirem com tantos detalhes para o mesmo fim. É no mínimo curioso o quanto a literatura explora o mesmo tema romanesco com tantas cenas em comum que parecem conferir veracidade e vivacidade ao mecanismo mimético.

Outro exemplo de obra clássica reveladora do ponto de vista mimético é trazido à baila por um dos maiores interlocutores de Girard no Brasil que é João Cezar de Castro Rocha. O professor João Cezar de Castro Rocha[25] enriquece a leitura da teoria de Girard ao aplicá-la a obras da literatura brasileira, em particular, *Dom Casmurro*. Nossa intenção é ampliar suas reflexões, trazendo novas perspectivas ao título indicado. No romance de Machado de Assis, *Dom Casmurro,* há um capítulo que ilustra a relação triangular do desejo, ou desejo sugerido. Quase como se Machado de Assis tivesse intuído que os nossos desejos são orientados por outro desejo é que a trama se desenvolve. Logo nas primeiras páginas da citada obra há o sugestivo capítulo denominado de: *A denúncia.* A dupla denúncia: a denúncia feita por José Dias à mãe de Bentinho e a denúncia de que o nosso desejo pode ser sugerido por um terceiro. De José Dias temos as premissas do desejo triangular, sendo reveladas em bom-tom, quando são

[24] No prefácio da obra *Mentira romântica e verdade romanesca* o professor João Cezar de Castro Rocha cita outro clássico de Eça de Queirós. *O primo Basílio*, que também relata as aventuras amorosas de Luiza com seu primo Basílio. Como Luísa era casada o romance em questão parecia inviável, não fosse a sugestão de Leopoldina de que uma maldadezinha de vez enquanto só fazia bem. Por isso, ao e ver diante do espelho, após se render aos encantos do primo, Luísa se admira lembrado do que fora dito por Leopoldina. De acordo com João Cesar de castro Rocha, há aqui um exemplo do desejo sugerido.

[25] No prefácio da obra *Mentira romântica e verdade romanesca* o professor João Cesar de castro Rocha situa o leitor brasileiro nessa dinâmica, contextualizando a teoria mimética, aplicando-a em obras literárias não estudadas por Girard. Isso mostra que a hipótese mimética, principiada por Girard na literatura encontra respaldo em outros clássicos literários. Cf. Girard, 2009a.

proferidas as palavras de sua boca, até então estranhas aos interesses de Bentinho, da seguinte maneira: “não me parece bonito que o nosso Bentinho ande metido nos cantos com a filha do tartaruga, e esta é a dificuldade, porque se eles pegam de namoro, a senhora terá muito que lutar para separá-los” (Assis, 2008, p. 10). Machado de Assis parece fazer questão de colocar Bentinho na posição daquele que escuta as escondidas, nos corredores - lugar das revelações.

O interessante é que Bentinho só percebe que aquilo que ele e Capitu estavam vivendo era um romance após as denúncias de José Dias. Somente depois de José Dias comentar aquilo que ninguém havia notado, nem mesmo a mãe de Bentinho, é que foi cogitada a hipótese de um possível namoro entre os adolescentes. Isso é tão revelador que Bentinho pronuncia as palavras que compreendem a mediação do desejo, desejo sugerido: “Tudo isto me era agora apresentado pela Boca de José Dias, que me denunciará a mim mesmo [...]” (Assis, 2008, p. 32). O que antes Bentinho pensava ser apenas amizade se transforma em amor após escutar José Dias. José Dias desperta seu desejo ao fazê-lo descobrir que o que ele sentia por Capitu não era somente sentimento de amizade, mas de intimidade e amor.

Quando analisamos o romance de Machado de Assis a luz da teoria mimética, notamos com mais clareza que a tese de Girard começa a ganhar corpo quando aplicada ao crivo de autores e obras de tempos e lugares diferentes. Eis que temos um elemento comum que orbita muitos romances da literatura clássica que é o desejo mimético, ou desejo sugerido. Podemos notar em Dom Casmurro, além do que foi apresentado, que os temas, inveja, ciúmes, (rivalidade mimética) são explorados do decorrer da trama. Como é conhecido por muitos leitores, a obra Dom Casmurro é narrada em primeira pessoa. Dom Casmurro, como foi apelidado na velhice, se chamava Bento Santiago (Bentinho). Ele teria que seguir a vida sacerdotal, como fora a promessa de sua mãe dona Gloria. Tudo caminha segundo os planos de dona Gloria, até a denúncia (revelação) de José Dias. E quantos casos relacionados nos faz admitir com certo interesse a convergência para realidade dessa hipótese? Não são poucos os relacionamentos que só começam, ou são admitidos, quanto sugeridos, revelados, por um terceiro.

A presença do mediador é tão forte que o agregado José Dias não apenas revela que a amizade entre Bentinho e Capitu poderia dar em namoro. José Dias ajuda a convencer a mãe de Bentinho a tirá-lo do seminário. E se formos pensar a respeito, veremos que são as sugestões de José Dias que interferem na vida daquela família. Podemos notar que quando Bentinho descobriu o que sentia por Capitu, ao ouvir as escondidas, as palavras de José Dias são lembradas e começam a fazer sentido para o jovem que diz: “Vozes confusas repetiam o discurso do José Dias: “sempre juntos”, “em segredinhos”, se eles pegam em namoro” (Assis, 2008, p. 31). E para confirmar a hipótese de que os desejos, inclusive amorosos, podem ser

mediados, sugeridos por um terceiro, olhemos com atenção como Bentinho relembra a fala de sua "prima Justina" tecendo elogios a Capitu: "Entretanto, como a prima Justina se metesse a elogiar-lhe os modos, a gravidade, os costumes, o trabalhar para os seus, o amor que tinha a minha mãe, tudo isso me acendeu a ponto de elogiá-la também" (Assis, 2008, p. 57). O poder da mediação foi muito forte para que Bentinho ignorasse seus sentimentos. Dali em diante Bentinho se descobriu enamorado, "acendeu" naquele jovem um desejo maior por Capitu. Ele não conseguiu tirar do pensamento aquela que no futuro seria sua esposa.

Eis o poder da mediação do desejo. Acontece que no decorrer da trama, Bentinho consegue se desligar do seminário e posteriormente se casa com Capitu. No entanto, nessa trama, movida pelo desejo, não faltam alusões ao triângulo mimético nas linhas da obra machadiana: sentimentos como ciúmes, ou inveja aparecem de forma muito decisiva na relação de Bentinho e Capitu. A presença de um certo Ezequiel, conhecido pelo sobrenome de Escobar, completa a tríade mimética. Mesmo Escobar sendo amigo de Bentinho, o ciúme parece falar mais alto. É que nessa relação triangular do desejo, até as amizades mais sólidas, os amores mais envolventes, são desfeitos pela força do ciúme, ou da inveja, (desejo mediado). Aquele amor jurado desde a infância entre Bentinho e Capitu não conseguiu resistir a presença de um terceiro, ou de uma quarta pessoa, nesse caso a esposa de Escobar (Assis, 2008, p. 278-279). As trocas de olhares, os elogios entre os casais[26], que, em termos girardianos só faz aguçar o desejo do outro. Mas é a morte precoce de Escobar que acendeu a desconfiança de Bentinho. Ainda que fossem coisas da imaginação, o mesmo era consumido pelo ciúme, passando a desconfiar que o próprio filho seria, na verdade, de Escobar porque se parecera fisicamente com o já falecido amigo. Os ciúmes e as discussões do casal se intensificaram, como é comum ao contágio mimético, movido pelo ciúme. E, então, o laço forte daquele amor puro e bonito de dois adolescentes se desfez. A tragédia não se restringe à separação, e, como não pudesse ser pior, a morte de Capitu e posteriormente a morte de seu filho Ezequiel, completaria o golpe fatal da morte sobre a vida. Nesse sentido, não há como deixar de pensar na crise instaurada pelos ciúmes revelando o poder do desejo mimético que, não raro os casos, a violência sobrepõe

[26] Não será o caso dessa investigação em particular detalhar o quando a obra machadiana é rica em inserções acerca do desejo mimético. Se formos pensar na trama que envolve Bentinho, Capitu, Escobar e Sancha é de saltar aos olhos as sugestões miméticas. Eles eram tão amigos que A filha de Sancha tinha o mesmo nome de Capitu, assim como o filho de Bentinho e Capitu levava o nome de Escobar. Eles sempre estavam juntos, os elogios e olhares entre os casais poderão fazer alusão ao que Girard percebeu nos romancistas acerca da sugestão do desejo, ou seja: desejar por ouvir falar, ou pelo olhar do outro. E mais, o filho de Bentinho e Capitu também tinha mania de imitar as pessoas. Foi assim que Bentinho começou a perceber a semelhança do filho com Escobar ao vê-lo imitando o amigo. Ou seja, parece que o papel da imitação, nesse caso, não deve ser desprezado. Se Bentinho se incomodava com o amigo morto, o simples fato do enxergar no filho os traços de Escobar já desperta o sentimento de querer eliminá-lo. Como podemos notar no episódio em que Bentinho tenta envenenar o filho. Cf. Assis, 2008.

como o resultado mais terrível. Essa incursão na obra *Dom Casmurro* nos permite perceber a dimensão da teoria mimética e a centralidade do desejo humano nas discussões mais diversas da literatura. Novamente, não podemos desprezar que a teoria mimética proposta por Girard pode ser analisada e percebida sob novas perspectivas, a partir de outras obras.

Com esses dois exemplos da literatura queremos mostrar que os argumentos de Girard vão para além da leitura dos textos clássicos da literatura europeia. Embora, segundo ele, foi a leitura comparada de autores como Shakespeare, Dostoievski, Cervantes etc. que o permitiu identificar um mecanismo básico que salta para além do texto. Na interpretação de Girard (2009a), é do comportamento mimético que verdadeiramente tais autores querem falar. É sobre a função desagregadora e competitiva do desejo, que gera inveja e ciúmes, que os romancistas insistem em trazer em discussão. Nesse sentido, a teoria mimética de Girard é didaticamente demonstrável, inclusive do ponto de vista social. Todavia, não podemos simplificar sua teoria, mesmo porque, como vimos nos diálogos com alguns teóricos, destacados nas páginas anteriores, a complexidade que envolve a teoria mimética exigiu que entrássemos nos diversos conceitos e autores acerca do desejo e da violência.

A essa altura, poder-se-á intuir que Girard parece reduzir as relações sociais em termos de comportamento mimético, e nesse sentido encontramo-nos presos aos outros pares sociais. Mas o que leva alguém a renunciar a própria liberdade e autonomia em virtude do outro? Ora, como sabemos, o comportamento mimético não é uma ação de escolha direta e consciente, mas do desejo que espelha outro desejo. Se somos levados a imitar um modelo, isso nos coloca numa trama cujo protagonista, em alguma medida, será o outro. E mais, a noção muito difundida no mundo contemporâneo de liberdade individual não parece ser algo possível. Isso nos coloca num ciclo dialético no qual sempre escolhemos a partir das escolhas dos outros. Na obra *Mentira romântica e verdade romanesca,* Girard (2009a) descreve esse processo da seguinte forma:

> O preconceito objetivo se junta ao preconceito subjetivo e esse duplo preconceito está enraizado na imagem que todos temos de nossos próprios desejos. Subjetivismos e objetivismos, romantismos e realismos, individualismos e cientificismos, idealismos e positivismos se opõem em aparência, mas estão secretamente interligados para ocultar a presença do medidor. Todos esses dogmas são a tradução estética ou filosófica de visão de mundo próprias à mediação interna. São todos derivados, mais ou menos diretamente, desta mentira que é o desejo espontâneo. São todos defensores de uma mesma ilusão de autonomia a que o homem moderno está apaixonadamente apegado (Girard, 2009a, p. 39-40).

A principal crítica feita por Girard neste recorte é que a cultura e as ciências modernas, na medida em que apregoam a noção de autonomia do desejo, estão sob a mesma ilusão romântica e dogmática de que a subjetividade e a liberdade individual são a nossa maior característica. Se a presença do mediador é constante nas escolhas sociais, a subjetividade não é uma oposição severa à objetividade. Aliás, subjetividade é uma derivação mimética, uma exigência de negar que somos influenciáveis, de que o comportamento gregário comum nos animais pouco nos influencia. Isso quer dizer, segundo Girard, que não podemos defender seriamente a noção de liberdade e subjetividade se estamos ligados mimeticamente ao outro.

Isso nos leva a compreensão de que em Girard, o ser mimético parece intrinsicamente ligado ao coletivo quanto à esfera do desejo. Então, se o desejo é sugerido por outro desejo, nossos erros também seriam justificados no outro, seja em alguma entidade (deus, demônio) ou qualquer outra pessoa que possa carregar a culpa? É que desejar por intermédio de alguém não figura somente nas escolhas ou na disputa por objetos. Mais que isso, nessa dinâmica mimética as escolhas existenciais, o modo como iremos viver e projetar nossos sonhos (desejos) pode ser diretamente influenciado pelo outro, pela cultura onde vivemos e compartilhamos nosso mundo. Isso é imaginável mesmo nas decisões mais comuns como a adesão religiosa ou na escolha de uma profissão, por exemplo.

Ocorre que muito daquilo que estrutura as nossas relações sociais podem ser de natureza aprendida, ou melhor, sugerido por outro. Se o comportamento mimético interfere em nossas escolhas no meio social, podemos trazer um bom exemplo de que ainda as nossas escolhas diárias podem ser sugeridas. Se Girard nos mostra que os mitos e a literatura documentam que as nossas escolhas são frutos do desejo mimético, e, conforme propusemos nessas linhas, será notável o quanto a teoria mimética pode se expandir para além de Girard, em outros clássicos da literatura. É por isso que proporemos refletir, brevemente, sob a leitura mimética da clássica obra literária *O pequeno príncipe,* de Antoine de Saint-Exupéry. Como é de amplo conhecimento, o enredo desse tão impactante romance conta a história de um aviador que sofreu uma pane com seu avião, sendo obrigado a fazer um pouso forçado em pleno o deserto do Saara. Enquanto ele consertava o avião, eis que aparece o Pequeno príncipe. Desse momento em diante, os dois nos convidam a entrar num diálogo de profundos questionamentos e aprendizados acerca das descobertas da vida, da amizade e da reciprocidade dessa relação na esfera humana. Outros temas como tristeza e angústia também são retratados nesta obra. Porém, nas primeiras páginas desse livro, veremos que aquele aviador tinha outras pretensões em sua vida. Nesta obra, notar-se-á, logo de início, que o aviador expressa sua vontade de seguir a carreira de pintor. No entanto, por motivos econômicos e culturais da época os adultos o

desencorajam, interferindo em sua escolha. Episódio em que a personagem descreve com as seguintes palavras: “As pessoas grandes aconselharam-me a deixar de lado os desenhos [...]” e dedicar-me de preferência à geografia, à matemática, à gramática” (Saint-Exupéry, 2009, p. 8). Eis a interferência do desejo do outro. O pequeno garoto renuncia o seu sonho individual em favor da escolha dos adultos. Mesmo que aquele garoto não tenha escolhido as profissões de status de sua época e se tornado um aviador, sua vontade inicial de ser um desenhista é deixada de lado. O que é mais intrigante, quando continuamos a leitura, se mostra nesta fala: “As pessoas grandes não compreendem nada sozinhas [...]” (Saint-Exupéry, 2009, p. 8). Quando analisamos em termos girardianos a frase: “não compreendem “sozinhas”, por analogia, temos a clara compreensão dessa dinâmica da mediação do desejo, e da interferência do outro nas escolhas que precisamos fazer. Ora, se não compreendemos sozinhos necessitamos que alguém nos ensine, que nos aponte a direção por onde os nossos desejos seguirão. Não obstante, na citada obra, mesmo que seja possível interpretá-la com lentes miméticas, não há um desfecho de disputas e violências. Por outro lado, no que se refere ao desejo parece quase intuitivo olhar com espanto o quanto as nossas decisões podem ser sugeridas por outra pessoa, pelo desejo alheio, pela cultura em que vivemos, pelos livros que lemos. Se não compreendemos de maneira autônoma que existe um outro nessa relação que define o que iremos ser e como iremos viver.

Parece espantoso assumir essa premissa. No entanto, vimos que não é apenas em Girard que o desejo assume essa prerrogativa dialética e recíproca. Semelhante questão também aponta para importância do desejo nas relações humanas e como a teorização acerca do desejo nos permite compreender as culturas, bem como suas origens. Isso mostra que as inserções teóricas acerca do desejo mimético, são derivações do comportamento social, da realidade humana. Desse comportamento social, concreto, a leitura mimética dos textos literários testemunha em favor da tese girardiana de que o desejo é uma fonte inesgotável de revelações. Sendo a maior das revelações a função mimética conflitiva do desejo. Como foi desenvolvido até aqui, o tema do desejo é imprescindível para entendermos a importância que Girard confere às suas teorias como derivação do desejo mimético. E, no que tange ao desejo, Freud foi exemplar em tirar boas conclusões desse dinamismo humano. Ao mesmo tempo, a leitura mimética que Girard faz de Freud revela com todas as letras a natureza não objetal desse desejo.

A nossa pretensão, doravante, refletirá o desejo e seu desfecho violento na esfera coletiva, o que faz da violência a origem mais terrível dos primeiros grupos sociais. É neste ponto que a incursão no pensamento de Freud nos permitirá não apenas mostrar a relevância das teorias girardianas, mas expor com mais detalhes aquilo que o próprio Girard faz questão de reconhecer que: “a concepção mimética nunca está ausente em Freud, mas também pouco

consegue triunfar [...] (1990, p. 207)". Se a concepção mimética em Freud não se revela com clareza, Girard pretende mostrar esse mecanismo mimético sendo esboçado em algumas obras freudianas, em cujo desfecho é a violência coletiva, a violência de todos contra uma vítima.

Justificamos, ao mesmo tempo que a inserção no pensamento de Freud neste momento é oportuna. Isso porque a ideia de um assassinato coletivo-fundador já aparece esboçado nesse autor. Com efeito, não é surpresa que Girard tenha descoberto e desenvolvido uma específica teoria do religioso, e que posteriormente assume a alcunha de: *A violência e o sagrado,* título de um de seus mais consagrados livros. Queremos dizer que é de Freud, especificamente nas obras *Totem e Tabu (2013), Moisés e o monoteísmo (2018), e Psicologia das massas e análise do eu (2011)* que Girard (1990, p. 236) diz ter percebido que o desejo de disputa culmina na violência coletiva, apontado para a origem sanguinária da humanidade, ou, em outras palavras: para o assassinato fundador.

1.8. Desejo mimético ou identificação: entre Freud e Girard

É no mínimo pretensioso, talvez, pensar que Girard trouxe respostas à problemática do desejo, conceito chave e exaustivamente estudado por Freud. Na verdade, Girard apenas reconhece que Freud chegou muito perto de descobrir o desejo mimético, conquanto não tenha seguido adiante. Girard (1990, p. 207) ressalta que, por mais que Freud tenha se ocupado do mecanismo humano do desejo, ele não percebeu na mediação do desejo uma propensão ao conflito. Ou seja, de acordo com Girard, Freud não descobriu o desejo mimético, apesar de ter esboçado sua dinâmica tendo como culminância o conflito. Sendo assim, é possível arquitetar a ideia do desejo mimético em Freud? Por que Freud não desenvolveu essa questão? As perguntas são relevantes porque o projeto freudiano não se completa sem a dinâmica do desejo. Aliás, a natureza do desejo constitui o ponto alto do pensamento psicanalítico de Freud[27]. Ainda que Girard reconheça que Freud tenha aberto o caminho para o descobrimento do desejo mimético, o mesmo não foi até as últimas consequências, pois, de acordo com Girard (1990, p. 208), em Freud a natureza do desejo pressupõe uma eficácia objetal e instintiva, como é o caso do desejo sexual ou da fome. Aqui parece haver a diferença essencial entre os dois pensadores, pois, conforme observamos, na perspectiva girardiana, desejamos o desejo do outro, e, consequentemente, o desejo mediado nos leva ao objeto (1990, p. 208). Ora, mas se a mediação

[27] No Próximo capítulo veremos que a noção de assassinato fundador, conceito determinante para Girard desenvolver sua teoria do religioso é inspirada em Freud na Obra: *Moises e o Monoteísmo* em que Freud destaca o assassinato fundado como a origem das culturas.

e a identificação com o modelo é a ponte em direção ao objeto não parece que Freud tenha distanciado dessa noção de desejo mediado, como podemos perceber nas palavras do mesmo:

> O menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo "por apoio". Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo (Freud, 2011, p. 47).

Aqui, precisamos ressaltar que esse recuo ao pensamento de Freud nos ajuda a completar as teorias de Girard ao fazer paralelos com a noção de desejo mimético. Dizemos que se Girard defende o caráter mimético do desejo, nesse recorte da obra: *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud parece quase que sugerir o pressuposto da natureza mediada do desejo, quando diz que "o menino começou a empreender" como aquisição objetal tomando o pai por modelo. Ainda em Freud, essa identificação, sujeito e modelo, em que o modelo (o pai) se torna obstáculo sofre uma significativa alteração de hostilidade e conflito, muito sugestivo ao projeto girardiano. Nesse sentido, não podemos deixar de visualizar a imagem espacial do desejo representado pela figura do triangulo mimético, em que o pai (modelo/obstáculo) desperta o desejo do menino pela mãe, como apresentado por Freud na citação seguinte:

> Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e desta confluência surge o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. (Freud, 2011, p. 47).

Ainda que Freud não denomine esse esquema edipiano de desejo mimético, o mesmo chega muito perto quando pensa o desejo dentro de uma estrutura lógica que é assustadoramente equivalente à triangularidade do desejo em Girard, assim como as consequências decorrentes da disputa violenta. Ora, se o desejo mediado leva ao conflito, e posteriormente à crise, e ainda, progressivamente ao assassinato coletivo, como é o caso da horda violeta contra o pai primevo, uma leitura mimética do complexo de Édipo[28] freudiano esclarece e confere um valor decisivo

[28] Diferentemente de Freud, Girard interpreta o mito de Édipo sob o viés mimético. Nessa narrativa mítica, a cidade de Tebas é assolada por uma enorme peste que coloca toda comunidade em risco. Tudo que a comunidade quer acreditar nesse momento é na culpabilidade de Édipo e no terror de seu crime que contamina a todos, trazendo toda sorte de maldição para os tebanos e, por isso, eles têm todo o direito de expulsá-lo. Isso nos parecerá legitimo, pois a peste que sobreveio a Tebas é interpretada como castigo pelos crimes de Édipo. Quando a violência de todos se volta contra Édipo, temos a canalização dessa crise em um único indivíduo, o que parece sustentar a tese de Girard de que os mitos narram uma perseguição coletiva seguida da violência mimética. Sumariamente, segundo o autor, por trás desse mito se esconde a realidade dos conflitos humanos e das perseguições coletivas.

à teoria mimética girardiana. Nesse vestígio, diz Freud que: “o violento pai primordial era certamente o modelo invejado e temido de cada membro do grupo de irmãos” (Freud, 2013, p. 207). Esse modelo invejado é a tipologia do desejo mimético, uma vez que a inveja deixa transparecer a tripla presença da triangularidade do desejo do pai, modelo, que desperta, ou reforça, o desejo dos filhos pela mãe. Esse modelo/obstáculo é temido, porém, acaba assassinado e devorado pelos filhos, típico ritual totêmico de canibalismo. Isso revela que os filhos primevos, exerceram um dicotômico sentimento pelo pai, de repulsa (fato que culmina no assassinato) e admiração (ritual de canibalismo). Com essa descrição Freud sugere que:

> A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a comemoração desse ato memorável e criminoso com o qual tantas coisas tiveram seu início, tais como organizações sociais, as restrições morais e a religião (Freud, 2013, p. 208).

A provocação básica nesse momento figura numa leitura às avessas: se trocarmos o termo inveja por mímesis não será difícil perceber que a inveja (desejo mimético) dos filhos que veem o pai como obstáculo desperta o sentimento hostil de querer eliminar esse obstáculo. A metáfora é verdadeira: os filhos primevos assassinaram o pai (modelo-rival). Devido esse assassinato, (sacrifício em termos girardianos) emergiria a cultura, fato destacado na citação acima. Além disso, Girard parece confirmar essa questão quando aponta: “há uma semelhança manifesta entre a identificação com o pai e o desejo mimético” (Girard, 1990, p. 208). Lembrando que a identificação com o modelo não é necessariamente o pai, mas qualquer outro que despertaria o desejo do filho. Isso porque a escolha do sujeito que deseja não se fixa no modelo, nem mesmo do objeto, mas no desejo. O desejo, portanto, é o motor que move o sujeito desejante em direção ao objeto.

Dessa discussão, interessa-nos entender como a noção de desejo mimético, ou desejo competitivo e concorrente, envolvendo o sujeito desejante e modelo, é propício ao conflito. Tal hostilidade poderá ter como desfecho o assassinato coletivo. Com relação ao assassinato fundador, veremos no momento oportuno que Girard (1990, p. 211) faz quentão de reconhecer que a primeira intuição acerca do assassinato fundador é um projeto freudiano que não foi levado às últimas consequências. Embora, no que se refere ao desejo sugerido, parece que a intuição freudiana acerca da mediação do desejo entre o pai primitivo e os filhos forneceu o esboço que Girard precisou para desenvolver sua teoria que principia na noção de desejo mimético, sua progressão para crise coletiva, culminando na resolução sacrificial. Quanto a isso Girard ressalta:

> Nossa leitura explica muitos aspectos e reúne vários fios esparsos do texto freudiano, por se situar para além dele, por ter concluído o que ele não pode terminar, por ter percorrido até o fim o caminho que ele não explorou inteiramente, detido pela imagem do incesto e parricídio. Freud ficou ofuscado por aquilo que lhe parece ser sua descoberta fundamental (Girard, 1990, p. 223).

Girard diz ter ligado os pontos que Freud deixou solto e que seu projeto mimético visa completar o caminho iniciado por Freud. Obviamente, foi numa incursão mais detida no universo mitológico, nos acervos históricos e literários que Girard estruturou sua teoria. Também, por situar num tempo posterior a Freud, Girard privilegia-se com o castelo intelectual construído pelo pai da psicanálise. Neste caso, vale lembrar: o que moveu Freud foi a psicanálise, o complexo de Édipo só o serviu quanto ao interesse genealógico do incesto e parricídio. Diferentemente, Girard pretendeu entender o desejo mimético procurando mostrar a nossa filiação coletiva na esfera do desejo competitivo e violento. Isso não nos deixa impedidos de perceber os paralelos entre o desejo freudiano e o desejo mimético pensado por Girard. Para ilustrar essa proximidade entre Freud e Girard, a metáfora ideal para entendermos o mecanismo do desejo é sua análise do complexo de Édipo, na relação entre o pai primevo e os filhos, conforme a referência a seguir:

> A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo. O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal (Freud, 2011, p. 46).

Há em Freud uma forte intuição na direção do desejo mimético. O interessante é que Girard cita o mesmo trecho da obra: *Psicologia das massas e análise do eu,* expressando da seguinte maneira: “Há uma semelhança manifesta entre a identificação com o pai e o desejo mimético” (Girard, 1990, p. 208). Isso quer dizer que existe na análise freudiana do complexo do Édipo, de acordo com Girard, uma convergência muito aproximada à leitura mimética do desejo. Basta ler complexo de Édipo sob a ótica mimética para termos o seguinte raciocínio: o desejo mediado e sugerido pelo pai aguça o desejo do filho que, ao mesmo tempo, deseja o desejo de ser igual ao pai. Momentos depois o filho deseja possuir as coisas do pai. Essa é em linhas gerais a tese defendida por Girard de que o desejo, sobretudo conflitual, não se concentra no objeto, mas no desejo. Isso quer dizer que o filho só poderia desejar as coisas do pai porque o pai, ou qualquer outro modelo, reforçou e aguçou seu desejo pelo objeto. Um outro detalhe é

a menção de Freud no que se refere à "identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa" (Freud, 2011, p. 46). Uma analogia apropriada para o termo "identificação" é: desejo mimético, que ganha forma na relação entre o sujeito desejante e sua identificação com o modelo como manifestação do desejo triangular (sugerido), tal como na descrição freudiana do complexo de Édipo.

É sob a mesma dinâmica, primeiramente de identificação do sujeito com o modelo, que Girard descobre o desejo mimético, e que acende em disputas quando o modelo se torna um obstáculo. No mesmo sentido, de acordo com citação de Freud acima, o sujeito (a criança) que desperta um interesse pela figura do pai, e que deseja ser como ele, nos incomoda quase que involuntariamente a pensar que esse interesse foi mimeticamente despertado a partir da relação, do direito do pai sobre a mãe, assim como a posição de superioridade e destaque que o pai edipiano exerce sobre o filho. Não seria esse o caso do complexo de Édipo que momentos depois o filho enxerga o pai não mais como modelo a ser imitado, mas como um obstáculo a ser eliminado? De acordo com esse raciocínio, uma leitura mimética do complexo de Édipo aproxima Girard de Freud numa convergência interessante e reveladora, quando pensamos no ciclo mimético não somente na espacialidade do triangulo de imitação e disputas, mas num momento posterior que culmina na violência coletiva.

1.9. O Desejo mimético no complexo de Édipo

Ainda não foi suficientemente investigado o quanto Girard tentou submeter o mecanismo mimético ao esquema do desejo freudiano[29]. Conforme proferiu Girard: "o desejo mimético não se enraíza nem no sujeito, nem no objeto, mas em um terceiro, que também deseja, e cujo desejo é imitado pelo sujeito" (1990, p. 208). Isso não parece isento de implicações. Já foi demostrado que em Girard o desejo se enraíza num desejo modelo. Por outro lado, como Freud concebe essa noção? Conforme foi tratado na obra, *Psicologia das massas e análise do eu,* no capítulo intitulado: *A identificação*, Freud concebe a dialética do desejo-objeto numa relação de identificação e sugestão a partir do modelo. No referido capítulo, como já

[29] É importante ressaltar que Girard faz uma leitura bem precisa e delimitada de Freud; por isso, o projeto freudiano no que se refere à psicanálise não foi considerado na sua inteireza e complexidade. O que interessa para Girard é o perspicaz e intuitivo pensamento de Freud desenvolvido nas obras "Totem e tabu" e "Moisés e o monoteísmo", nas quais Freud descreve uma cena de assassinato fundador. No mais, mesmo que a noção de desejo seja determinante para ambos os autores, é importante distinguir que a direção que Girard desenvolve o tema de desejo é divergente e independente de Freud. Nessa obra, Freud buscou entender como o homem produziu cultura, ressaltando que, a partir do primeiro assassinato, justifica-se o sentimento de culpa mais desenvolvido na psicanálise freudiana. Nesse sentido, poder-se-á também apontar o nascimento da religião como derivação desse sentimento de culpa (Freud, 2014).

descrito acima, diz Freud: “o menino desenvolve um especial interesse por seu pai” (2011, p. 46). O menino quer ser igual ao pai. À primeira vista podemos pensar que se trata de uma relação afetiva, comum entre pai e filho, porém, esse interesse “especial” pelo pai nos causa a impressão de que o pai exerce uma influência mimética de modelo para com o filho. É preciso conectar a terceira ponta do triangulo para intuir que a mãe, desejada pelo pai, é a figura que faltava nessa tríade mimética. Temos com isso, uma possível leitura do complexo de Édipo do desejo que se enraíza em outro desejo, assim como na lógica triangular de Girard. Não sabemos se essa é uma preocupação decisiva para Freud.

Como podemos notar por ele mesmo: “Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo por apoio” (Freud, 2017, p. 47). Nesse caso da identificação com a mãe, Freud parece destacar uma relação que principia no primeiro estágio do desejo, talvez ligado à fase oral, etapa em que os bebês introjetam na mãe um desejo por sobrevivência. Entretanto, Freud ressalta que, ao mesmo tempo que a criança se identifica com o pai, “o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe” (Freud, 2017, p. 47). Isso nos leva a pensar se em algum momento a criança, mesmo ligada a mãe na fase oral, não teria seu desejo reforçado pelo pai que compartilha com a criança, por assim dizer, o “objeto” que é a mãe? A interpretação que Girard faz do complexo de Édipo freudiano aponta para esse esquema triangular mimético:

> Como constatamos, não é possível descrever com precisão o pensamento de Freud sobre a identificação, sem fazê-lo chegar a um esquema mimético, que faz o pai o modelo do desejo; é o pai que designa ao filho o desejável, ao desejá-lo ele próprio (1990, p. 210).

Podemos notar que Girard conduz o complexo de Édipo proposto por Freud sob a lógica mimética. Nesse sentido, inclusive, ele descreve exatamente esse mecanismo no texto de Freud ao proferir essas palavras: “o pai o modelo do desejo; é o pai que designa ao filho o desejável” (Girard, 1990, p. 210). Se formos comparar com o pequeno fragmento do texto freudiano, citado anteriormente, veremos, então, que Freud completa esse esquema mimético de forma surpreendente ao ressaltar que: “O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil” (Freud, 2011, p. 47). Se o pai, como modelo do desejo do filho designa ao filho o que desejar, quando o menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe, a criança não mais enxergará o progenitor como um modelo de identificação, mas como um obstáculo a ser eliminado. Temos aqui o que Freud descreve como hostilidade, ou, em termos girardianos: disputas e violências. Em virtude dessas

semelhanças, Girard (1990, p. 207) defende que Freud passou muito perto de descobrir o desejo mimético. No entanto, pensamos que o mais coerente, talvez, seja dizer que Freud só não denominou de desejo mimético sua perfeita descrição da triangularidade do desejo no complexo de Édipo. O mais incrível na análise freudiana é essa passagem da identificação (modelo/obstáculo) ao cenário de disputas e violências, quando o obstáculo precisa ser eliminado. E Girard argumenta nesse sentido ao interpretar o pai da psicanálise: "Freud diz que identificar-se ao pai é em primeiro lugar querer substituir o pai" (Girard, 1990, p. 212). O discípulo quer superar o mestre, o filho quer se apoderar de tudo que o pai, modelo, lhe indica como desejável. Quando analisamos a frase de Freud citada por Girard: "O filho quer substituir o pai em todos os sentidos" (Girard, 1990, p. 212), não é difícil perceber que não há outra convergência para essa querela se não a eliminação do obstáculo.

Neste ponto, não apenas a mãe edipiana completa o triângulo mimético de Girard. Porém, se "o filho quer substituir o pai em todos os sentidos" (Girard, 1990, p. 212), mais uma vez, descobrimos que não é o objeto que está em jogo. "Em todos os sentidos" é o mesmo que dizer: não há objeto específico. O filho, orientado pelo desejo paterno, quer tomar o lugar do pai. Tal raciocínio nos leva a concluir mais uma vez que o desejo em Girard não é objetal, precisamente por se concentrar no outro desejo. Essa reflexão se torna mais evidente quando analisamos o texto de Freud a luz da teoria mimética. A interpretação feita por Girard do complexo de Édipo aparece perfeitamente na seguinte frase: "resumindo, se o filho se dirige para os objetos do pai, é por se guiar em todas as coisas pelo modelo, e este modelo dirige-se necessariamente para seus objetos, aqueles que já são dele e aqueles dos quais deseja se apossar" (1990, p. 212). Dirão, portanto, que Girard insiste nessa leitura mimética do complexo freudiano, porém o texto fala por si só. Acontece que todo o mecanismo mimético se conecta de forma surpreendente no complexo de Édipo. Ao se dirigir para todos os objetos do pai, o filho nos revela que todos os objetos são, na verdade, nenhum em específico. O desejo quer se concentrar no desejo modelo, orientado por este, para impedir que seu rival se satisfaça em seu desejo por objetos.

Outro detalhe importante da noção de desejo em Freud, é Girard (1990, p. 207) quem expressa ao dizer que o desejo em Freud é objetal. Há aqui uma indagação a fazer: se o desejo em Freud é desejo de objeto, como é possível uma leitura mimética (não objetal) do complexo freudiano? O próprio Girard nos conduz de maneira interrogativa ao proferir: "constatamos a cada momento que o parricídio e o incesto no sentido freudiano constituem um obstáculo decisivo no caminho do desejo radicalmente mimético" (Girard, 1990, p. 223). É difícil compreender a verdadeira posição de Girard quanto ao desejo em Freud quando se tem diante

dos olhos o que parece ser a lógica mimética sendo desenhada no complexo de Édipo. Isso porque, na análise freudiana, o filho não se dirige de maneira autônoma para os objetos do pai, por isso o filho quer assumir o lugar do pai. Não seria este o sentido que Freud impõe ao expressar que o filho deseja substituir o pai? (Freud, 2011, p. 47). Ora, substituir não é mesmo que desejar os objetos do pai. A noção de identificação em Freud não parece apontar para uma radical significação do desejo objetal. Por esse mesmo motivo vimos que Girard pôde conduzir o complexo freudiano no caminho do desejo mimético. É porque a identificação, em princípio, não é objetal. Os argumentos de Girard apontam que, no caso do parricídio e do incesto, a presença do modelo é enfraquecida no complexo de freudiano.

Ao mesmo tempo, poderão pensar que não somente em Freud, mas também em Girard, precedentes são abertos, no que refere ao complexo de Édipo, que apontam para uma leitura objetal da mãe edipiana. Precisamente, ao colocarem a figura da genitora e, portanto, da mulher, como objeto de disputa, reduzindo a figura feminina frente a figura masculina. Dirão, inclusive, que Freud[30], na obra *Psicologia das massas e análise do eu,* parece assumir com seu complexo de Édipo uma leitura objetal da figura materna. Entretanto, se olharmos com cuidado a citação já destacada acima veremos que em Freud: "O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal" (Freud, 2011, p. 46). Ora, tomar o lugar do pai como modelo em todas as situações revela que não somente a mãe é, por assim dizer, objeto de disputas, mas tudo que o pai, exerce, ou possui é desejado pelo filho, ou seja, o filho deseja o desejo do pai. Outra coisa, já foi destacado que a identificação do filho com a mãe é anterior à identificação com o pai (Freud, 2017, p. 47). Isso parece revelar que há em Freud um pressuposto na ideia de identificação. Não é com o pai que o filho primeiramente se identifica e sim com a mãe. Poderíamos dizer que essa identificação com a mãe, no sentido girardiano, é mimética. Desse modo, apesar de dizer que Freud tenha insistido em favor de um desejo objetal, é Girard (1990, p. 207) quem parece insistir na ideia puramente mimética do complexo de Édipo freudiano, deixando de esclarecer que o complexo freudiano tem a intenção primeira de mostrar o desenvolvimento psicossocial da criança. Todavia, devemos lembrar que, nos termos da lógica mimética, o desejo não é objetal, não que a mãe seja um objeto de disputas, pois o que está em jogo é desejo, por isso o desejo em Girard não é desejo de objeto.

[30] É possível perceber nessa obra que Freud desenvolve teorias que apontam para noção do comportamento mimético em Girard. Aliás, Girard assinala, na obra "A violência e o sagrado" (Girard, 1990, p. 243), o fato de Freud não desenvolver a noção de desejo mimético. Não obstante, o autor de "Totem e tabu" teorizou a respeito do assassinato coletivo, pressupondo um desfecho sacrificial.

Por outro lado, Girard está sugerindo, nada mais nada menos, que o primeiro obstáculo mimético, ou o primeiro modelo/rival da criança é o pai. É na esteira de Freud que nosso autor pensa semelhante questão. Girard transforma o complexo de Édipo freudiano num triângulo mimético em que, primeiramente, o objeto de disputa é a mãe, cujo modelo, o pai, teria despertado o desejo da criança pela progenitora. O que Girard tenta fazer é mostrar que Freud revela o conflito entre pai e filho na disputa pela mãe, assim como o tabu que o filho viola ao ignorar o interdito que amedronta e o diminui perante o pai. Por isso o filho comete o assassinato, ele quer ocupar o lugar do progenitor. O que Freud não percebe, segundo Girard (1990, p. 218), é que a força que move o filho na direção do pai é o desejo de apropriação mimética e não a mãe propriamente dita. Ao mesmo tempo, mesmo que Freud não expresse claramente que o filho deseja o desejo do pai, é possível intuir que a figura paterna é o modelo, aquele que desperta o desejo da criança, por isso o filho deseja substituir o pai em tudo.

O mais novidadeiro nessa leitura, que fica explícito no complexo de Édipo, é relação de disputa e rivalidade entre pai e filho em virtude das coisas do pai e da posição que esse pai ocupa. Embora seja na fase do Superego que o pai se torna modelo para o filho, é precisamente nesse ponto que a consequência dessa imitação, desse desejo mediado, que, em termos girardianos, surge a rivalidade. Girard insiste na ideia de que "a natureza mimética do desejo é um polo do pensamento freudiano [...], conquanto as intuições referentes ao mimetismo raramente se desenvolvem [...]". Diz Girard ainda que a "insistência freudiana em favor de um desejo rigidamente objetal; em outros termos, da tendência libidinal para mãe que constitui o polo do pensamento freudiano sobre o desejo" (1990, p. 207). Girard diz aproximadamente que é na análise do complexo de Édipo que Freud parece designar a origem do desejo no objeto materno. Aliás, é precisamente aqui que Girard discorda de Freud.

Ainda que Girard procure distinguir sua interpretação do complexo de Édipo com a de Freud, nos termos que vimos aqui, ao mesmo tempo, ele tenta aproximar Freud do seu pensamento, talvez com certo interesse em agregar valor e importância à teoria mimética, o que posteriormente será imprescindível para noção de violência e do sagrado nesse autor. E assim veremos que a convergência entre violência e religião é intrínseca ao projeto girardiano. Isso é tão extraordinário em Girard que sua hipótese acerca da violência e do sagrado, põe uma interrogação na teoria psicanalítica de Freud. Visto que a religião para Girard é o principal conhecimento donde deriva todas as ciências e que, portanto, a religião não deverá ser mais desprezada ou infantilizada como neurose ou doença psíquica.

Não é fácil admitir que aquilo que podemos identificar como uma hipótese psicanalítica no desejo de identificação edipiano, na verdade, é o motor das rivalidades e conflitos que em

Girard denominamos de desejo mimético. Ora, diante dessas revelações o projeto girardiano não parece apresentar nenhuma novidade que Freud e outros autores não tenham, ao menos nas entrelinhas, descoberto. Porém, já foi amplamente expresso que Girard não se comporta como aquele que, como Édipo, desvendou o mistério da Esfinge. Nosso autor apenas ligou os pontos que faltavam para distinguirmos com mais nitidez o lado oculto da mímesis que é o desejo mimético e conflitivo. Diante das argumentações de Girard não podemos nos silenciar ao ponto de não fazer outras indagações. É muito sugestivo pensar que, no complexo de Édipo, a imitação e admiração pelo pai modelo/obstáculo, gera violência. Isso se pensarmos na esteira da mímesis conflitiva que faz modificar o cenário da interpretação mitológica do complexo de Édipo. Quando redesenhamos esse cenário a partir da mímesis, fica mais evidente que onde havia a imitação e edificação com o pai, assume, desse momento em diante, o lugar da disputa, do ódio e da violência sacrificial. Quando insistimos em tais elementos no pensamento de Girard, isso nos revela a importância de Freud para teoria mimética e o quanto suas inserções na direção do desejo contribuíram para que Girard pudesse continuar o projeto que Freud não pode terminar.

Mais uma vez, Girard (1990, p. 208) expressa, com todas as letras, que o verdadeiro inconsciente, exaustivamente definido por Freud é a mímesis conflitiva, derivada da relação sujeito, modelo e objeto. Compreendemos, assim, que na análise edipiana, segundo Girard[31], é o mecanismo do desejo que gera rivalidades e disputas, que faz do pai o modelo do filho, que faz o filho desejar o que o pai deseja, ou melhor, que faz o filho/discípulo desejar por intermédio do desejo do modelo/pai. Conforme o próprio Freud já nos deu pistas: "o violento pai primordial era certamente o modelo invejado e temido de cada membro do grupo" (2014, p. 207). Como já vimos, o desfecho dessa mediação não terminou sem a resolução sacrificial. O pai é assassinado num ato de reverência e repulsa. A cultura (o sagrado) emergiria, em termos girardianos, desse assassinato coletivo.

E, por falar em coletividade, ou efeito de massas, por analogia ao título do livro *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos,* não deixa de ser surpreendente o quanto Freud também contribui, não somente para teoria do desejo mimético, mas para noção de contágio mimético e violência sacrificial. Conceito decisivo na esteira girardiana, e que o faz elaborar a ideia do mecanismo de bode expiatório, ou, em outras palavras, na lógica de todos

[31] Aproveitamos para mencionar a pesquisa bem delineada por Bianca Vicêncio Leis (2022), no que se refere ao mecanismo do bode expiatório, conceito chave para o escopo teórico girardiano. Embora essa autora parece priorizar uma análise psicológica ao aproximar Freud e Girard. Acreditamos que uma aproximação mais completa é a que aponta para os alicerces dos quais Girard funda suas teorias, principiadas no desejo mimético e, consequentemente, suas implicações para origem, segundo Girard, das culturas e do religioso que se traduz no nexo entre o sagrado e o assassinato fundador. Cf. Leis, 2022.

contra um. Vejamos, especificamente, como Freud influencia Girard nesse ponto, mesmo que Girard pouco admita. Segundo Freud, “numa massa todo sentimento, todo ato são contagiosos, e isso a ponto de o indivíduo sacrificar facilmente o seu interesse pessoal ao interesse coletivo”. Ele continua: “eis uma aptidão contrária à sua natureza, de que o homem só se torna capaz enquanto parte da massa.” (Freud, 2011, p. 20). Percebemos com isso que Freud chama atenção para o fato contagioso do efeito manada, ou, em termos girardianos, do contágio mimético. Vale inteirar que na coletividade a massa é arrebatadora, assim veremos mais adiante que Girard não interpreta de outra maneira esse fenômeno, de todos contra um, se não via contágio coletivo. Isso significa que o efeito mimético é tão poderoso que sempre arrebata alguém pelo caminho, como um fogo numa floresta que incendeia na medida que encontra o combustível necessário à propagação das chamas. Aqui a metáfora do fogo faz referência ao contágio mimético da violência que tende, com mesma força, a contagiar o maior número pessoas possíveis. Por essa via, podemos interpretar que Freud, na citação acima, ao sugerir que o indivíduo tende a se sacrificar ao contágio das massas, acaba sendo influenciado, mesmo em favor do ódio coletivo que culmina na violência de todos contra um.

1.10. Mímese de violência: indiferenciação e crise sacrificial

A questão que doravante se coloca, aponta para a noção de violência sacrificial. Ao mesmo tempo, para formas simbólicas e ritualizadas de violências enquanto rememoram o primeiro ato sacrificial, como motor fundacional das culturas. Foi apontado, entre outras coisas, que o desejo mimético gera violências de tal ordem que é quase impossível, no momento mais crítico da crise coletiva, que a violência não alcance a ordem de todos contra um. Esse processo revela nossa pertença com a violência, mostrando, ao mesmo tempo, como o humano sobreviveu a tudo isso fazendo da própria violência o antídoto necessário. O sacrifício se apresenta como violência menor para evitar a violência oriunda de uma luta de todos contra todos. Do contrário, sucumbiríamos aos efeitos catastróficos da crise mimética, sob o efeito de um caos sem precedentes nas primeiras comunidades humanas. A essa altura, a exemplificação de como Girard entende a crise mimética nos fará perceber a força com a qual a violência se impõe sobre a coletividade. Aqui, a noção de indiferenciação revelará o quão perturbador é o estágio da crise coletiva. Em suas palavras podemos conferir:

> Como é de se esperar, o desaparecimento das diferenças é muitas vezes associado à violência e ao conflito. Os inferiores insultam seus superiores; os diversos grupos da sociedade denunciam reciprocamente seus ridículos e sua

> maldade. As desordens e a contestações grassam por toda parte. (1990, p. 149).

Um bom exemplo dessa crise de indiferenciação ressaltada nesta citação encontramos ilustrado nas linhas da conhecida tragédia grega escrita pelo dramaturgo Eurípides (485-406 a.C.). Essa tragedia se inspira na história mitológica do rei Penteu e sua mãe Agave, ambos punidos pelo deus Dionísio por recusarem adorá-lo, e, por difamarem sua mãe, a deusa Sêmele. A vingança de Dionísio configura na transmutação das mulheres que serviam ao rei de Tebas, transformando-as em Bacantes, adoradoras do deus Baco, ou seja, adoradoras de Dionísio. O arrebatamento dessas mulheres ao bacanal dionisíaco e a retirada das mesmas para a natureza configura a naturalidade, a indiferença com a qual a tragédia é apresentada. O enredo dessa indiferenciação (crise violenta) não apenas revela o ritual orgíaco das Bacantes. Mais que isso, quando Penteu recusa a adorar Dionísio e condena o ritual das bacantes, o deus o faz enxergar que seu maio desejo, na verdade, é espioná-las nesse ritual que foge à naturalidade, e, por assim dizer, os princípios morais do rei. O desfecho dessa trama é que Penteu é apanhado pelas bacantes e dilacerado por sua própria mãe transmutada de bacante. É aqui que Girard sintetiza sua hipótese acerca da violência no estágio de indiferenciação. Isso é tão revelador que se abordamos essa tragédia de Eurípedes, *As Bacante*s, fazendo uso da leitura proposta por Girard, veremos que a violência aparece sob outras formas. Ela aparece travestida em imagens de demônios e deuses, ou animais, como no caso das bacantes quando despedaçam com as próprias mãos uma manada de vacas pensando ser os pastores que as espionavam, tudo para que a violência não seja particularizada, admitida e associada ao humano.

Quanto a isso, Girard ressalta: "nas Bacantes também ocorre uma perda da diferença entre o homem e o animal, sempre ligada a violência" (1990, p. 159). Não apenas isso, para ele não há diferença nesse momento que caracteriza a cegueira mimética. O mais interessante é que Girard defende que: "por detrás do mito como o das *Bacantes* e para além de qualquer conteúdo histórico determinado é possível adivinhar, e é necessário postular, a explosão súbita da violência e a ameaça terrível que ela constitui para a sobrevivência da comunidade" (1990, p. 167). Dionísio[32], portanto, é a chave de leitura dessa tragédia, precisamente por representar a violência em sua forma transcendente, divina. Isso revela o quanto os mitos mostram, com todas as letras, o terror que a violência causou nas primeiras comunidades humanas e assim deveríamos temê-la, tal como a força dos deuses. É aqui que a humanidade mostra sua

[32] É importante destacar que Girard ressalta que a interpretação feita por Friedrich Nietzsche da tragédia grega, coloca Dionísio como o deus da violência e, portanto, aponta para uma chave de leitura do mito em termos de uma antropologia da violência.

dependência com a religião. Na mediada em que tememos o nosso maior inimigo, a violência. Por isso é preciso divinizá-la, transformá-la em ameaça vinda dos deuses a fim de esquecer que somos humanamente violentos.

Divinizamos ou demonizamos a violência pelo temor de não querer assumir o sabor amargo desse terrível mal que nos assombra e contagia. Girard (1990) destaca que a tragédia das *Bacante*s ilustra o estágio mais terrível da crise mimética. Primeiro, porque, diz Girard: "inicialmente, a tragédia das *Bacante*s é à primeira vista a festa que acaba mal" (1990, p.159). Esse ritual orgíaco é representado na celebração das bacantes quando as mesmas são retiradas para natureza, vivendo os desejos carnais, na mais profunda naturalidade, remontando o culto a Dionísio, deus da guerra, do vinho, da festa. Outra informação, ainda mais reveladora, é que: "Todos são chamados ao culto de Dionísio; nos coros, os velhos misturam-se aos jovens, as mulheres encontram-se em igualdade com os homens" (Girard, 1990, p. 158). Com efeito, nosso autor descreve nessas poucas linhas o processo de indiferenciação, em cujo estágio mais agudo da crise mimética se revela na crise sacrificial. É que a violência nos cega a tal ponto que não há quem não se contamine por ela. A mudança drástica, de celebração à tragédia, acontece quando Penteu é despedaçado pela própria mãe, representando o apagamento das diferenças, quando a violência não mais se satisfaz nas ritualizações. Na crise sacrificial, a violência protagoniza a cena com tanta expressividade que tudo é mergulhado no caos tenebroso da indiferenciação. Onde não há mais parâmetro que diferencie o certo do errado, o que pode ou não fazer, essa desordem indiferente a tudo e todos, faz eclodir a violência que precisa ser saciada com outra violência. A peça de Eurípedes só termina quando a violência encontra seu escape, é quando o rei é sacrificado no altar de Dionísio: o deus da guerra (da violência), assim, novamente poderá ser venerado.

Ainda na exemplificação, trazida à baila por Girard, e que reflete o processo de indiferenciação e crise sacrificial, assistimos outra tragédia escrita por Eurípedes, agora nas páginas do mito de Hércules como mais uma trama que termina mal. Resumidamente, a denominada, *loucura de Hércules*, título que fará jus ao momento mais intenso da fábula, coloca em cena o sanguinário e o usurpador Lico na eminência de assassinar a mulher e os filhos de Hércules, quando é impedido pelo herói que o surpreende tirando-lhe a vida. É interessante notar que o tema do sacrifício também aparece com muita força nesse relato trágico. Isso porque logo após matar Lico, Hércules precisa se purificar para expiar qualquer maldição em decorrência de seu ato. Mas, enfeitiçado pela deusa Hera, surpreendentemente, o herói é acometido por uma confusão (loucura), quando procede violentamente assassinando seus filhos e mulher. Por toda parte dessa tragédia a violência protagoniza, seja no contágio mimético,

quando, por assim dizer, Hércules imita o desejo violento de Lico, e, numa loucura trágica, comete o ato inesperado, massacrando sua família, potencializado o desejo mimético ao dar continuidade aquilo que Lico desejou fazer. Ou mesmo no ato mais inverossímil dessa tragédia, cuja perfeita descrição do processo de indiferenciação, encenado sob a mais intensa crise mimética, faz desaparecer as diferenças, os sentimentos que individualizavam Hércules e sua família, a diferença que fazia transparecer a afetividade, fora aplacada, indiferenciada pela crise violenta. Isso quer dizer que no ápice da crise tudo se confunde num caos terrível, em todas as cenas a indiferenciação reflete o ponto máximo da crise, em que cada ato encenado converge para que o golpe derradeiro da violência seja o sacrifício vitimário.

Assim, podemos notar que interpretação mimética desse mito alimenta a ideia de que nesse trágico enredo o desejo de Lico é ser um herói reconhecido, assim como Hércules, e que para isso, teria que eliminar seu rival, tocar nos seus, a fim de atingi-lo. Dessa maneira, parece crível pensar que a violência perpetrada por Lico é mimetizada por Hércules em sua inteireza. Se o desejo de Lico consistia no propósito de assassinar a família de Hércules, é razoável pensar que a chave de leitura dessa tragédia reside no campo do desejo e da violência. A violência que circunda por todos os lados instalada no momento mais crítico da crise tende a influenciar a maioria. Mais uma vez é exemplar a descrição feita por Freud (2011) em *Psicologia das massas e análise do eu,* quando ressalta que no ato contagioso das massas, ou da multidão, (como diria Girard), facilmente o indivíduo é levado a renunciar seu eu, sua individualidade, em decorrência da maioria mimetizada pela violência. Foi o que fez Hércules ao ser atingido por uma loucura contagiosa e termina assassinando a própria família. Ele renuncia sua individualidade de pai e marido e comete, ainda que inconsciente, a mais terrível atrocidade. O mote que novamente sintetiza esse contágio é expresso nas palavras: onde a violência predomina, somos muitas vezes levados, influenciados, pela mesma cegueira da multidão.

É revelador o quanto o mito de Hércules completa o ciclo mimético. Ainda que o nosso autor descreva a trágica loucura de Hércules pelo viés vitimário e sacrificial, o que salta aos olhos na citada tragédia é o processo de indiferenciação causado pela crise mimética. O sacrifício é um momento secundário à crise. Como foi demostrado, na culminância da loucura, o herói, que antes defendia sua estirpe do terrível Lico, é enfeitiçado pelo contágio mimético. No ápice da crise, o contágio da violência é sobremaneira terrível que ofusca o juízo de Hércules. O herói faz a vez da violência ao assassinar a própria família. No calor desse momento, a crise mimética mostrará que não existe mais separação, não há mais diferenças entre marido e mulher, pai e filhos. O reconhecimento de que ali havia uma família, daquele momento em diante não mais faria sentido. Tudo é indiferente e esse apagamento das diferenças

geram mais violência. Como defende Girard, se os mitos são documentos que remontam verdades acerca da violência humana, uma analogia apropriada seria pensar nas primeiras comunidades humanas onde a violência teria florescido ao ponto das crises violentas de indiferenciação. É a partir desse momento que uma solução deverá emergir, do contrário não haveria quem contasse a história. Nesse sentido, não é exagero dizer que não haveria mitos, nem ritos, nem mesmo teria emergido o sagrado, ou qualquer cultura que seja, pois se a crise solapa ao nível da extinção completa, significa que a solução pacificadora do sacrifício expiatório inexistiu.

Com efeito, os exemplos acima convergem para as crises de indiferenciação que refletem verdadeiras crises persecutórias. O que Girard denomina de crise persecutória se traduz no sentido de que há sempre na crise coletiva uma tendência de efeito contagioso que arrasta a multidão em torno da vítima, isto é, do bode expiatório. A ilustração mais usada por Girard para exemplificar este ciclo mimético é o mito de Édipo. De acordo com Girard, o mito em questão contém tudo que podemos chamar de crise mimética, desde a imitação do desejo, sua progressão para rivalidades e o desfecho sacrificial que termina na autoflagelação de Édipo e na sua expulsão como forma de expiar o mal que assolava sobre Tebas.

1.11. A violência sacrificial e a expulsão vitimária: o Édipo mimético

Girard insiste na veracidade dos mitos como fontes documentais das perseguições, das violências coletivas e vitimárias. Os mitos não apenas descrevem a realidade das culturas humanas, mas ao retratar tais realidades os mitos usam de linguagem fantasiosas e alegóricas com a intenção de disfarçar o verdadeiro perigo daquela ameaça muito temida pelos antepassados primevos, que é a violência. Além disso, Girard procura esclarecer o porquê desse temor, ao ponto de divinizarmos a violência como ocorre no caso do deus Dionísio, conforme vimos acima. A aposta teórica de Girard é de que, ao buscar explicações transcendentes para o problema da violência, ou associá-la aos efeitos mais terríveis e catastróficas da natureza, a humanidade procurou dissimular seus verdadeiros efeitos. A violência é tão poderosa e aniquiladora que se compara os efeitos catastróficos da natureza. Somente o sagrado teria esse poder, um poder ambíguo que domina e causa medo, ao mesmo tempo que oferece proteção. A citação seguinte acompanha nas palavras de Girard essa relação da violência como o sagrado:

> O sagrado é tudo 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 (Girard, 1990, p. 46-47).

Nessas linhas cuidadosamente destacadas por Girard é teorizado, entre outras coisas, o estreito vínculo da violência com o sagrado. Pensar nessa estranha pertença entre a violência e o sagrado é conceber que o sagrado também exerce um domínio sobre o humano, assim como a violência. Da mesma maneira que o humano não consegue dominar as catástrofes naturais, a analogia é verdadeira, ele não consegue conter a violência. Dizer que algum incêndio consumiu florestas inteiras, ou que terremotos e enchentes devastaram cidades e dizimaram populações é o mesmo que dizer que não temos controle sobre o mal e os efeitos nocivos que a violência humana pode causar. A essa altura, uma pergunta faz-se necessária para continuarmos o raciocínio: o que Girard entende por violência? Esse termo é tão ambíguo no pensamento geral desse autor que não é possível respondê-lo ou conceituá-lo de forma apressada. O que nos causa confusão é que, na obra em que Girard desenvolve de maneira mais detalhada o tema da violência, ela repercute com as seguintes implicações: "se o sacrifício se mostra como uma violência criminosa, não há, em contrapartida, violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício, como, por exemplo, na tragédia grega" (1990, p. 13). Falar em sacrifício é falar da vítima.

Diante dessas provocações, podemos considerar que toda violência é vitimária? Isso porque em Girard a violência é um fenômeno que gravita em torno da vítima. Essa vítima, mesmo inocente dos crimes que a sentenciou, é perseguida e acusada. As acusações são as mais absurdas possíveis, os crimes pelos quais as vítimas das sociedades complexas teriam sidas acusadas são, muitas vezes, impraticáveis. Como acusar um indivíduo, ou uma minoria, por catástrofes e fenômenos naturais? Somente uma significação transcendental, de impactos trágicos poderá traduzir o quão cruenta é a violência humana. Tão somente uma acusação verdadeiramente terrível poderá ser comparada aos efeitos catastróficos de vulcões, dos terremotos e enchentes, pestes, epidemias etc. Da mesma forma que as atrocidades causadas por Hércules, ou Édipo, somente são comparáveis aos efeitos destruidores da violência em termos coletivos, igualmente as catástrofes e epidemias quando exterminam grupos inteiros.

Vejamos o caso de Édipo que teria sido culpabilizado pela epidemia que pairou sobre Tebas. Édipo foi acusado de crimes terríveis como incesto e parricídio, de tão terríveis, que qualquer catástrofe que acometeria à cidade de Tebas seria atribuída ao seu abominável ato. Como sabemos, o mito de édipo escrito por Sófocles (Sófocles, 2015, p. 57-73) relata a trágica

aventura de Édipo que mata o rei de Tebas, assumindo seu lugar no trono ao lado da rainha. Porém, o que este herói não sabia é que matara seu próprio pai, possuindo a mãe como esposa. As atrocidades caídas sobre os ombros de Édipo mostram um cenário protagonizado pela violência. As acusações, muitas vezes absurdas e carregadas de alegorias, não apenas revelam o quão devastador é a violência, mas nos fornece a chave de leitura da inocência dessa vítima. Édipo não sabia que cometera incesto e parricídio. Ele não tinha consciência de seus crimes. Ele é a vítima perfeita. É o medo que os tebanos tinham da violência que faz o mito culpabilizar Édipo. É sempre da violência que esse mito fala. Como diz Girard: "a epidemia que interrompe todas as funções vitais da cidade não poderia ser estranha à violência e à perda das diferenças" (1990, p. 100). Quando analisamos a tragédia escrita por Sófocles percebemos que os crimes de incesto e parricídio pesam sobre Édipo. Seus crimes foram tão horrendos ao ponto de interferir na harmonia social da cidade quando assolada pela epidemia como uma espécie de castigo por abrigar aquele que teria violado os piores interditos. Mas é Girard quem lança um facho de luz sobre o mito. Nosso autor percebe que Édipo foi a vítima escolhida para purgar a violência coletiva que ameaçou a cidade de Tebas. Édipo é na verdade o bode expiatório da multidão mimetizada pela violência. Aqui vale destacar que é preciso haver unanimidade na culpabilização da vítima. Os tebanos de fato acreditavam que o mal que pesou sobre a cidade era um castigo pelos crimes de Édipo.

É nesse sentido que Girard interpreta os mitos, à luz da violência mimética deflagrada contra uma vítima, ou contra uma minoria. E por falar em minoria, não é desconhecido, a infeliz realidade dos judeus no século XIV, acusados de envenenarem os rios, conforme assinala Girard (2004, p. 6). Neste período, segundo o autor, eles foram realmente implicados nesses crimes. Mais um exemplo dos absurdos que geralmente são atribuídos às vítimas e, nesse caso, poderíamos falar de violência criminosa. Naturalmente, os judeus do século XIV, ou os crimes atribuídos a Édipo são, segundo Girard, uma forma de encontrar um responsável, são vítimas perfeitas, bodes expiatórios que deveriam assumir a culpa pela violência. Agora, e quando as vítimas são numerosamente perseguidas e assassinadas, (como no nazismo ou na escravatura)? Ou mesmo quando não há como culpabilizá-los por aqueles crimes horrendos ou catastróficos, podemos denominar de violência vitimária? Que eles são vítimas de violências terríveis não há qualquer dúvida, mas o processo de culpabilização, a unanimidade na acusação de que realmente fossem culpados por algum crime não se sustenta no caso citado acima. Tomemos como exemplo o contexto brasileiro: a violência voltada contra os escravos no Brasil caracteriza-se como violência vitimária? Vimos acima nas palavras de Girard que: "não há, em contrapartida, violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício" (Girard, 1990, p.

13). Neste caso, é preciso distinguir o que é sacrifício da violência consciente e gratuita. Isso porque, nos termos da lógica sacrificial, os sacrifícios resultam da perseguição unanime com desfecho expiatório. Ou seja, a violência de todos contra um bode expiatório que carregaria a culpa em nome da coletividade.

Os sacrifícios, portanto, seriam a imolação sacrificial. Como, então, pensar que toda violência passa ser sacrificial? Parece que se toda violência for pensada em termos sacrificiais, os genocídios, as guerras e a escravatura não teriam o peso que toda violência carrega. Pensar na violência somente em termos de sacrifício e perseguição unanime, parece ser mais uma forma de dissimular outras perseguições vitimárias e criminosas, mas não sacrificiais, ao menos no sentido que Girard aplica ao termo. E mais, mesmo que Girard queira expressar o caso dos judeus do século XIV sob a mesma lógica mimética dos fenômenos de perseguição vitimária, e, certamente violentos, não parece haver desfecho sacrificial. Assim, não temos uma resolução que possamos dizer sacrificial ou expiatória nos termos defendido por Girard. Se existe, conjuntamente, todo ciclo mimético, da violência à perseguição coletiva, do julgamento à sentença, não obstante, não fica claro se há uma imolação, ao menos no sentido que Girard atribuiu, que resulta na culpa e imolação das vítimas. Ele diz:

> O desejo de violência é dirigido aos próximos; mas como ele não poderia ser saciado às suas custas sem causar inúmeros conflitos, é necessário desviá-lo para a vítima sacrificial, a única que pode ser abatida sem perigo, pois ninguém irá desposar sua causa (Girard, 1990, p. 27).

Notar-se-á, nesta citação, que a mímese de violência induz a todos no mesmo contágio, com uma força tão destruidora que uma solução precisa emergir, uma vítima deve carregar a culpa em nome de todos. Nesse mesmo raciocínio, podemos notar a diferença entre a crise violenta da indiferenciação (todos contra todos), e a violência sacrificial que resulta na confluência dessa violência coletiva contra a vítima. Ou seja, a unanimidade na culpabilização e a imolação da vítima garante o êxito sacrificial. Por isso, não se pode comparar os desfechos sacrificais das sociedades primevas, com a violência consciente e genocida contra os judeus, ou no cenário horrendo causado pela escravatura Brasil. É nesse sentido que o projeto de Girard parece ser afetado. O processo inconsciente e unanime das resoluções sacrificiais primevas resultaram nos mitos de perseguições vitimárias. São os mitos, com suas alegorias e fantasias que testemunham a real perseguição e a verdadeira culpabilização da vítima. Porém, o processo consciente dos crimes de perseguição contra os judeus no nazismo, e na escravatura, revelam que tais práticas não operaram em termos de sacrifícios e sim de assassinatos e genocídios. É

que a história desses episódios não escondeu ou tentou dissimular por meios alegóricos e fantasiosos essa violência. Como diz Girard: “É preciso reconhecer, na violência coletiva, uma máquina de fabricar mitos” (2004, p. 69). Mas, não são todos os exemplos de violência coletivas que geram mitos. Aqui existe uma lacuna que Girard parece não querer admitir. Ora, não parece que a violência das guerras e da escravatura tenham gerado mitos que tenham dissimulado a violência. Por não ser um fenômeno inconsciente e sim racional que faz das guerras e genocídios verdadeiros massacres em massa.

Vimos até aqui que Girard concebe o ato de violência como um processo inconsciente. Como Hércules que mata a esposa e filhos sem saber quem os são. Também, na tragédia das Bacantes, cuja mãe mata o próprio filho sem consciência desse ato horrendo, ou em Édipo que comete incesto e parricídio sem ter a mínima noção de que cometerá tais crimes. É por isso que Girard fala da violência vitimária como resultante desse processo de indiferenciação, isso quer dizer que não há, nesse momento, consciência daquilo que se faz, tudo é indiferente, só existe a violência. Os crimes que lhes são atribuídos escondem algo maior. Por esse motivo os mitos são gerados, para dissimilar a violência coletiva. É ao dar ênfase no processo inconsciente da violência que Girard nos faz pensar que a violência vitimária foi uma ação mimética necessária para manutenção das culturas primevas. Vimos com isso que Girard não conceitua a violência, porém a concebe enquanto originaria do desejo mimético e que propaga mimeticamente, até encontrar um escape. Ou seja, uma violência menor que culmina no sacrifício expiatório.

No momento, cabe perguntar: o bode expiatório precisa ser uma vítima imolada? Ora, se é da violência vitimária que o mesmo fala, uma violência sacrificial em que o sangue da vítima garante o ritual de união da violência de todos contra um, ao mesmo tempo, há exemplos de resolução vitimária em que o sangue não é derramado, portanto, não há imolação sacrificial, mas a expulsão da vítima. Desse modo, podemos caracterizar a expulsão da vítima como violência? Isso parece reforçar nossa suspeita de que Girard não deixa suficientemente claro o que seja violência. Embora, mesmo que ele não defina claramente o que é violência, ela está sempre ligada ao desejo de apropriação mimético. É por isso que o mesmo não conceitua a violência, pois ela é resultante de uma disputa entre os desejos. Portanto, é na coletividade que esse autor enxerga a deflagração da violência. Talvez haja uma razão interna ao seu projeto em não querer definir esse conceito tão genérico. Sua preocupação em associar a violência ao sacrifício vitimário não permite que ele conceitue ou mesmo que aborde esse termo em situações específicas, como no caso das torturas ou da diferença colonial.

E por isso, se formos responder à questão acima, veremos que o sacrifício expiatório nem sempre ocorreu com o derramando do sangue da vítima. Isso quer dizer que esse autor, ao falar

da violência sacrificial, entende a violência vitimária também como expulsão dessa vítima[33]. E, como vimos, de uma forma ou de outra, a violência está ligada à vítima do sacrifício, que não precisa ser necessariamente imolada. No caso de Édipo, por exemplo, não há morte vitimária. Édipo é expulso de Tebas e essa purgação expiatória não incorre na morte do mesmo. Girard ressalta que o mito em questão contém toda lógica vitimária necessária ao ciclo mimético, no entanto, o desfecho não culmina na imolação, no derramamento do sangue. Aliás, é importante lembrar que Girard (2004, p. 34) destaca o mito de Édipo como o mais exemplar no sentido de conter toda lógica mimética, do mimetismo à crise violenta, da escolha do culpado ao sacrifício.

No entanto, justamente esse mito não termina com a imolação sacrifical. Ou seja, a violência aqui consistiu na culpabilização e expulsão da vítima. Vejamos nas palavras de Girard: "para eliminar a epidemia, afirma o oraculo, é preciso expulsar o abominável criminoso" (2004, p. 34). Assim Édipo é expulso e não imolado. Seu sacrifício não resultou na violência de morte. Mas, o que faz o mito de Édipo servir de modelo para Girard, mesmo que a violência de todos contra um não culmine na morte dessa vítima? Aqui Girard pretende demostrar que a morte sacrificial ou a expulsão da vítima é culminância da perseguição coletiva e violenta. É aquele momento em que a violência coletiva precisa ser contida através da vítima expiatória. Como ele mesmo defende ao falar desse mito: "Ele contém todos os estereótipos persecutórios e não apresenta nenhuma diferença. Ele os contém de forma gritante" (2004, p. 34). Falar dos estereótipos persecutórios é falar da violência de todos contra um. E, se este mito é exemplar, nesse sentido, se deve à sua abordagem alarmante do contágio mimético coletivo, que leva uma disputa se transformar num fenômeno contagioso que arrastam sempre alguém por onde passa.

Por ora, fazemos referências mais pontuais ao mito de Édipo pelo viés mimético. Em momento oportuno, iremos nos aprofundar de maneira estrutural nessa narrativa. No mito em questão, Girard (1990, p. 98) transcreve a estrutura do mecanismo vitimário e violento. No terceiro capítulo da obra *A violência e o sagrado*, esse autor analisa a tragédia clássica que, surpreendentemente, faz do herói Édipo a vítima perfeita do ciclo de violência mimética. Diz Girard:

> Analisando as coisas mais de perto, percebe-se que a "cólera" está sempre presente no mito. Sem dúvida, foi já uma cólera surda que incitou o companheiro de Corinto dúvidas sobre o nascimento do herói. Foi a cólera, na encruzilhada, que levou Laio a levantar, em primeiro lugar, o chicote contra seu filho. E é uma primeira cólera, necessariamente anterior a todas as de

[33] No judaísmo antigo a prática do sacrifício expiatório não apenas consistia em imolar o bode, porém havia ritual de expiação que consistia na soltura do bode pelo deserto. Cf. Levítico 16, 22.

> Édipo, embora não realmente originária, que se deve atribuir a decisão paterna de desfazer deste mesmo filho (Girard, 1994, p. 92).

Como se pode notar, os argumentos que movem Girard nessa leitura mimética do mito de Édipo é o termo "cólera." Embora, é importante constatar que no capítulo da citada obra denominado de *Édipo e a vítima expiatória,* Girard não distingue o termo cólera de violência. Aliás, nosso autor inicia esse capítulo associando o termo cólera à violência. Sendo assim, subintende-se que é da violência que o mesmo queira falar quando usa o termo cólera numa relação sinonímica com o conceito de violência. Em sendo assim, se substituirmos o termo cólera por violência mimética entenderemos porque Édipo reage mimeticamente às investidas do rei na encruzilhada. E encoleriza-se, conforme Girard descreve acima, é, outas palavras, deixar ser possuído pela violência, é replicar o ódio, mimetizar. Portanto, não se trata de uma violência gratuita, por assim dizer, mas da violência recíproca, mimética. Acontece, que Édipo respondeu à violência recebida com uma violência maior, isso mostra o contágio mimético da violência que tende a aumentar desordenadamente. Porém, se é a violência mimética que perpassa toda tragédia edipiana, como ressalta Girard, vejamos, resumidamente, o enredo da clássica obra de conhecimento público, *Édipo Rei* (Sófocles, 2015). Aconteceu, entretanto, que o rei de Tebas, Laio, diante da revelação do oráculo, de que ele morreria pelas mãos do próprio filho não hesitou em atentar contra essa criança. Asim que o menino nasceu, o rei o tomou nos braços, amarrando-o pelos pés, o entregou à própria sorte. Destino terrível daquela criança, sentenciada pelos próprios pais a morrer sem o direito de defesa.

O enredo segue como se o destino desse infeliz recém-nascido, por mais absurdo que fosse, estivesse previamente escrito como aquele que sem escolha carregaria o peso do mundo em suas costas, pois iria matar o próprio pai e possuir como esposa àquela que lhe deu à luz. Salvo por um camponês que pastoreava suas ovelhas, longe dos pais e de sua terra natal, Édipo cresceu no seio de outra família. Édipo, por um momento viveu sua vida sem a consciência da condição de filho adotivo, até a revelação seguida pela predição horrenda de que seria assassino de seu pai e marido de sua mãe. Todavia, diante dessa revelação, Édipo foge enlouquecido, encolerizado, temendo cometer tão horrendo crime. Desse momento em diante, deixemos a cargo do próprio relato manifesto na fala de Édipo:

> Tudo te vou dizer, mulher: no que alcancei, seguindo meu caminho, aquela encruzilhada, viram no meu rumo um arauto e, sobre uma carruagem, um homem como o que descreveste. O guia, e o próprio velho, procuraram a força me arredar do caminho. Mas eu, no tal que me empurrava, no cocheiro, com raiva, dei o golpe; e o velho, quando me viu junto à carruagem, a mirar-me no

> meio da cabeça atingiu-me com seu açoite duplo. Não tive igual troco: num instante, por báculo golpeado que brandiu esta mão, rolou da carruagem, de revés, para o chão (Sófocles, 2015, p. 90).

Nesta dramaturgia de intensas revelações percebemos que a violência exerce um papel preponderante, tudo que se vê é a reciprocidade da violência em escaladas crescentes. Desde primeiro ato em que Laio entrega seu filho para morte, ao desfecho feral, narrado acima, em que o pai é golpeado e morto pelo filho rejeitado. O pior inferno não é o assassinato em si que acontece sem conhecimento de causa. Édipo não sabia que se tratava de seu pai. Aliás, foi o pai que o entregou para ser morto ainda pequenino. Na verdade, o mais chocante é o destino implacável como se estivesse cobrando de Édipo que o mesmo teria nascido para vivenciar essa inescapável maldição. E por esse viés, a leitura mimética de Girard nos provoca a pensar nos elementos secundários dessa tragédia, nos perguntamos como o mesmo identificou a relação triangular do desejo nesta cena, em que o filho, assassino inconsciente do pai, o tomou como modelo? Ora, se Édipo quando já era crescido, ao encontrar com o velho na encruzilhada o desfere um golpe de morte, caracteriza uma reação recíproca (mimética), ao reagir ao açoite, porém não há, por assim dizer, a relação: sujeito, modelo/obstáculo nesta cena. Se Girard percebeu que por detrás desse mito existe uma lógica mimética até então não revela, e que o mito em questão é exemplar do ponto de vista mimético, a cena do assassinado do rei de Tebas, que caracteriza o parricídio, não parece mostrar a imagem de disputa que possamos imaginar o triangulo mimético. É, talvez, a interpretação freudiana que laça luz ao triângulo mimético quando coloca o pai edipiano como modelo do filho.

O relato feito por Sófocles, em si, apenas mostra uma disputa encolerizada que termina em morte. Aliás, a relação do filho (Édipo) com a mãe (Jacosta) foi um momento secundário ao assassinato de Laio (rei). Neste caso, existe uma lacuna quando pensamos na relação de disputa, em cuja lógica se impõe no desejo do outro, no pai que deveria ser o modelo/obstáculo do filho na disputa pela mãe. Essa cena, em particular, também se revela com mais clareza no complexo de Édipo freudiano. Por isso, parece menos plausível pensar que a violência envolvendo pai (Laio) e filho (Édipo) tenha sido resultado de um desejo estritamente mediado. Porque, neste caso em particular, Édipo não vivencia uma relação em que o modelo (Laio) se coloca como obstáculo mimético a ser eliminado. Precisamente porque eles não viviam no mesmo plano espacial. Édipo e Laio não se conheciam até o fatídico parricídio. Não seria a leitura freudiana do complexo de Édipo, no que se refere ao incesto e parricídio, que fez Girard interpretar um mecanismo de disputas mimética que faz Édipo matar o pai e apropriar-se da

mãe? Talvez por isso seja preciso enxergar um Édipo incestuoso e parricida para interpretar *Édipo Rei* de Sófocles em termos miméticos.

E, como já vimos, Girard admite a influência freudiana em sua construção teórica do desejo: "em Freud a intuição do desejo mimético não triunfa jamais, mas ela tampouco permite que o pensador repouse" (1990, p. 224). Primeiramente, quando analisamos de perto, parece que a tragédia escrita por Sófocles aproxima de forma elementar daquilo que Freud denomina de complexo de Édipo. Isso porque, para expressar a relação psicossexual da criança e explicar os sentimentos de desejo pela mãe e repulsa ou violência pelo pai, Freud sintetiza o enredo geral da trama edipiana que gira em torno da trágica noção do incesto e parricídio. Se Girard diz que os temas do incesto e parricídio ofuscou Freud na percepção do desejo mimético, sugerimos, hipoteticamente, que foram precisamente esses temas que levou Girard a interpretar, particularmente, a cena do encontro do rei Laio como Édipo em termos radicalmente miméticos. Contudo, o mais exemplar no mito de Édipo é a leitura que Girard faz acerca do mecanismo mimético persecutório. Nas palavras do mesmo podemos constatar: "O mito de Édipo não é um texto literário como os outros, e também não é um texto psicanalítico, mas é sem dúvida um texto de perseguição; por conseguinte, é como texto de perseguição que devemos tratá-lo" (Girard, 2014, p. 39). E nesse sentido, como texto de perseguição coletiva, é de saltar aos olhos o processo mimético de indiferenciação e perseguição em toda trama sofocliana, em que a violência apaga as diferenças morais e afetivas.

Este mito, portanto, narra uma verdadeira perseguição coletiva em busca pelo culpado. Dessa forma, para fazer jus ao projeto de Girard e entendermos qual o verdadeiro alcance do mito de Édipo é que, como ressalta Mark R. Anspach: "o tema do incesto, é, em si mesmo, um grande indicador da perda das diferenças. Ao destruir as fronteiras que separa os papeis de mãe e esposa, de filho e de marido, a união incestuosa mina as diferenças mais fundamentais sobre as quais repousa a ordem social" (2012, p. 38). Na crise sacrificial a comunidade encontra-se em constante perigo e há sempre o risco de contaminação por contágio violento. A atrocidade cometida por Édipo é temida como se fosse uma doença contagiosa. O parricídio e o incesto atentado contra sua família são as causas da crise. Nessa narrativa mítica, a cidade de Tebas é assolada por uma enorme peste que coloca toda comunidade em risco. Aliás, Sófocles faz questão de começar seu relato descrevendo a peste que pairava sobre Tebas (Sófocles, 2015, P. 55). Tudo que a comunidade quer acreditar nesse momento é na culpabilidade de Édipo e no terror de seu crime que contamina a todos, trazendo toda sorte de maldição para os tebanos, e, por isso, os mesmos têm todo o direito de expulsá-lo. Isso nos parecerá legitimo, pois a peste que sobreveio a Tebas é interpretada como castigo pelos crimes de Édipo. Quando a violência

de todos se volta contra Édipo, temos a canalização dessa crise em um único indivíduo o que parece sustentar a tese de Girard de que os mitos narram uma perseguição coletiva seguida da violência mimética. Eis a lógica do bode expiatório, sem um Édipo que carregasse a culpa, sem uma vítima em quem cairia toda responsabilidade pela crise coletiva, as primeiras comunidades humanas teriam sucumbido no tempo.

Nesse caso, vale inteirar que o sacrifício ritual, a violência fundadora, é a base unificadora de todos os mitos analisados por Girard, e que a vítima expiatória é por excelência a fonte de todos os ritos, instruindo a humanidade através desses a se desvencilhar do sagrado e escapar de maneira gradativa da violência fundadora. Essa é a estrutura do pensamento girardiano que tem como fio condutor a interpretação antropológica dos mitos, entendidos por ele como narrativas da violência fundadora. Os mitos, portanto, são documentos que comprovam que a violência atinge a coletividade em ordens tão crescentes que a vítima expiatória seria a solução canalizadora das crises.

Aqui Girard começa a esboçar as primeiras intuições daquilo que ele considera a confirmação da filiação do sagrado com a violência, eventos, segundo ele, comprovados pelos mitos de fundação. Porém, vale lembrar que para atestar um texto de perseguição Girard faz uma leitura mimética, em que se considera a crise coletiva no interior de uma comunidade, a perseguição vitimária, o sacrifício ou expulsão da vítima. Esse desencadeamento lógico é observado por Girard com a intenção de sustentar a tese de que as vítimas desses relatos são reais. Os sacrifícios de fato existiram, a violência vitimária, da qual emergiu a cultura, não se figurou no palco metafórico e mágico dos contos de fadas, mas faz parte da realidade cultural e social dos seres humanos.

Outro dado importante que Girard percebeu nos mitos de fundação é a natureza inconsciente na culpabilização das vítimas. Inclusive, é por isso que esse mecanismo funciona: a vítima é inocente dos crimes atribuídos a ela. Embora, veremos em seguida que a culpabilidade da vítima é menos importante, pois no momento da crise a cegueira coletiva, o processo de indiferenciação, faz a coletividade eleger uma vítima, ou uma minoria que efetivamente não represente ameaças ao sistema social. Por isso, são as marcas, estereótipos vitimários que atraem o olhar perseguidor da maioria mimetiza.

1.12. Estereótipos persecutórios: marginalidade de dentro e marginalidade de fora

E neste momento, já é possível pensar na lógica mimética da perseguição coletiva, incitada de maneira crescente pela violência, e que teria a vítima expiatória como solução para

as crises. Mas, a pergunta que se faz desse momento em diante é a seguinte: como essas vítimas eram escolhidas dentro das comunidades? Uma vez que o processo é inconsciente a eleição da vítima expiatória não é uma escolha racional e democrática, todavia, beira ao nível de um preconceito comportamental. O que isso quer dizer? Numa resposta rápida, diríamos que a multidão seleciona suas vítimas pelo que elas têm de diferença, de estereótipos. No caso de Édipo seus estereótipos parecem conter todos as marcas que o caracteriza como a vítima adequada. Vejamos como Girard explicita esse ponto:

> Em primeiro lugar, temos a enfermidade: Édipo é coxo. Por outro lado, este herói chegou a Tebas desconhecido de todos, estrangeiro de fato ou também de direito. Finalmente é filho de rei e ele é rei, herdeiro legitimo de Laio (2004, p. 35).

De acordo com essa descrição Édipo representa o exemplo de como as marcas vitimárias funcionam como estereótipos de perseguição. Ao tratar do mito de Édipo, Girard expressa o seguinte comentário: "Para tomar minha demonstração mais fácil, começo por um mito exemplar sob o aspecto que me interessa. Ele contém todos os estereótipos persecutórios e não apresenta nenhuma diferença" (2004, p. 34). Ora, antes de qualquer exposição sob o aspecto persecutório do mito de Édipo, Girard quer demostrar que o mito em questão é exemplar por conter os estereótipos persecutórios. Foi a acusação estereotipada que fez de Édipo o bode expiatório, culpado pela epidemia. Ele divergia da maioria, é um estrangeiro que adentra em Tebas, que comete incesto e parricídio, acusações típicas dos estereótipos persecutórios relatados nos mitos. Falar em acusação estereotipadas é dizer que não há elementos conscientemente para a perseguição, no entanto, essas vítimas são perseguidas por suas marcas vitimárias. É por isso que as vítimas são inocentes dos crimes que lhes foram atribuídos, como foi com Édipo, acusado pelo mal que pairou sobre Tebas. Acontece que o elemento primordial para sugestão vitimária não parte de uma razão consciente, mas dos preconceitos construídos mimeticamente dentro da multidão. É por isso, que as vítimas devem apresentar características que destoam da maioria quanto aos seus predicados, morais, culturais, hierárquicos, intelectuais, físicos etc. Nas palavras de Girard nota-se o seguinte:

> Os perseguidores acabam sempre por se convencer de que um pequeno número de indivíduos ou até mesmo um só pode tornar-se extremamente nocivo para toda sociedade, apesar de suas relativas fraquezas. É a acusação estereotipada que autoriza e facilita está crença, desempenhando com toda evidencia um papel mediador. Ela serve de ponto entre a pequenez do indivíduo e a enormidade do corpo social (2004, p. 23).

Ora, somente as acusações estereotipadas fazem da vítima um canal perfeito para satisfazer a catarse violenta da multidão. Na crise violenta, é sempre a multidão que seleciona um indivíduo, ou uma minoria, por diferenciar da turba. Como sabemos, o que faz a vítima divergir da maioria são os estereótipos. Falar em causas naturais quando acontecem os fenômenos de multidão, conforme ocorreu em Tebas, assolada pela epidemia, por exemplo, não faz sentido para multidão dos tebanos pensar em tais causas naturais como a origem dos problemas. É preciso encontrar uma causa que seja viável de resolução. É preciso acusar Édipo de incesto e parricídio, duas violações morais, que representam fortemente as marcas vitimárias. Isso porque na voz da multidão deve prevalecer a lógica da acusação vitimária, traduzíveis nas seguintes sentenças: foi o incestuoso, foi o parricida, o responsável por todo esse mal! Nas palavras de Girard podemos entender da seguinte maneira: "acontece até que os crimes de que são acusadas sejam reais, mas não são eles [...] que desempenham o papel principal na escolha dos perseguidores, e sim a pertinência das vítimas a certas categorias particularmente expostas à perseguição" (2004, p. 25). E no caso de Édipo, sabemos por Girard, que não são apenas as marcas morais de incesto e parricídio, mas ele é estrangeiro, pertence a nobreza, o que caracteriza a diferença hierárquica. Além disso, seu nome, Édipo, carrega semanticamente o significado de sua enfermidade, como disse Girard: "Édipo é coxo" (2004, p. 35). Essas marcas são mais que suficientes para atrair a atenção da turba violenta. E Girard insiste nessa hipótese: "quanto mais um indivíduo possuir marcas vitimárias, mais chances terá de atrair o raio sobre a própria cabeça" (2004, p. 35). Ou seja, ainda que Édipo tenha sido culpabilizado pela epidemia em Tebas, não foi primeiramente por esse mal que o mesmo foi escolhido como vítima, mas por conter as marcas (estereótipos) que o diferenciava rigorosamente da maioria.

Poder-se-á argumentar que Édipo pertence a nobreza e que, portanto, deveria existir um escudo hierárquico que o blindaria dos ataques fulminantes da multidão, assim como toda autoridade que se diferencia hierarquicamente do povo. Porém, como vimos, a força da multidão, convencida, atraídas pelos estereótipos persecutórios faz de Édipo o diferente. Ele ocuparia o que Girard denomina de marginalidade de dentro, e que representa o primeiro atrativo, ou estereótipo de perseguição. Em outras palavras, Édipo chama a atenção dos perseguidores primeiramente por divergir socialmente, hierarquicamente, da maioria, ele é rei. Conforme argumenta Girard: "vemos menos bem, ao contrário, que à marginalidade dos miseráveis, ou marginalidade de fora, é preciso acrescentar uma segunda, a marginalidade de dentro, a dos ricos e dos poderosos" (2004, p. 27). E nesse sentido, se torna ainda mais notável os olhares persecutórios voltados para Édipo.

É preciso, com isso, imaginar a mesma lógica dentro de uma sociedade qualquer para termos um cenário, em cujas extremidades, de dentro ou de fora, fazem pesar as mãos dos perseguidores sobre as vítimas. São os extremos de uma ou de outra margem que faz ascender o olhar da maioria. Diz Girard: "quase não existem sociedades que não submetam suas minorias, todos os seus grupos mal integrados ou até simplesmente distintos, a certas formas de discriminação, quando não de perseguição" (2004, p. 26). Ele se refere ao caso das minorias étnicas, como os muçulmanos perseguidos na Índia, ou os hindus no Paquistão. A pergunta que precisa ser feita neste momento é a seguinte: o que faz dessas minorias alvo de perseguição? Conforme a hipótese girardiana a resposta mais plausível é que são os estereótipos vitimários que fazem delas vítimas perfeitas da sede persecutória. Girard ainda destaca que as perseguições contra os judeus na sociedade ocidental são exemplos de perseguições estereotipadas, em cujas marcas correspondem seus estereótipos por serem minorias étnicas e religiosas.

Vemos que a lista dos estereótipos de perseguições apresentadas por Girard é extensa. As enfermidades, por exemplo, são muito numerosas para serem enumeradas todas aqui. Por fim, o mais importante saber é que dentro de qualquer grupo social pode haver o que Girard denomina de anormalidades, como tudo aquilo que destoa da maioria. Seja o estrangeiro, as minorias étnicas e religiosas, os periféricos, as populações indígenas, ou seja, os diferenciados em um sistema social. O mais curioso, é que na anormalidade social, diz ele: "é a média que define a norma. Quanto mais a pessoa se distancia do status social mais comum, em um ou outro meio, mais crescem os riscos de perseguição" (2004, p. 27). Em muitas sociedades, podemos perceber sem dificuldades que os marginalizados, os pobres, que estão na parte inferior da escala social, são exemplos dessa polarização vitimária. No entanto, segundo Girard (2004, p. 28), a história confirma que em tempos de crise coletiva, os riscos de perseguição estereotipada e "de morte violenta nas mãos de uma multidão descontrolada são estatisticamente mais elevados para os privilegiados do que qualquer outra categoria" (2004, p. 28). Ele justifica que os ricos e poderosos são alvos perfeitos em tempos de crise, devido suas posições na escala social que os diferenciam da maioria, ou seja, dos súditos e dos miseráveis. Pretendendo sustentar essa afirmação, ele cita o exemplo da perseguição contra a monarquia no período da Revolução Francesa. Pensando por esse lado, é quase intuitivo juntar as peças que nos levam à perseguição e decapitação da rainha da França.

Os estereótipos da rainha Maria Antonieta são muitos para serem ignorados. Ela não apenas pertence à nobreza, o que a faz conter os traços necessários dos estereótipos de perseguição. Ela é mulher e estrangeira, ou seja, difere consideravelmente da maioria. Temos aí todos os traços que faz da rainha o bode expiatório da crise coletiva que pairou sobre a França

na Revolução Francesa. Portanto, se "é a média que define a norma" (2004, p. 27), como diz Girard, o mesmo vale para o outro extremo, o da marginalidade de fora. Ora, mas se o extremo da margem de fora, dos miseráveis, for o mais numeroso? Como quando os miseráveis são a maioria? Porém, esse quantitativo não os faz perseguidores por serem maioria, mas vítimas de um sistema regido por uma minoria que detém o poder.

Apesar de Girard não entrar nesses detalhes, essas distorções persecutórias nos fazem pensar, principalmente no contexto brasileiro, em que os pobres e miseráveis atraem não apenas o raio sobre suas cabeças por serem vítimas de um sistema diferencial. Como se não bastasse, lhes são atribuídas a culpa pela própria desgraça. Vemos isso de forma expressiva nos discursos de extrema-direita que responsabilizam os assistencialismos, os sistemas de cotas e bolsas sociais pelas crises do país. Uma rápida menção de como no Brasil esse tipo de política vigorou recentemente se encontra no artigo intitulado: *Necropolítica e governo Jair Bolsonaro: repercussões na seguridade social brasileira,* nele as autoras Daniela Ribeiro e Esther Luíza (2021, 269-279) mostram em detalhes não apenas a política de morte (necropolítica) imposta entre os anos de 2019 a 2022 no governo Jair Bolsonaro, mas a tentativa de implementar políticas neoliberais[34], em cujos discursos fomentou ainda mais a violência contra os pobres e minorias do país. E por falar em política de morte, o filósofo Achille Mbembe (2020) cunhou o termo necropolítica criticando principalmente a dominação política sobre os corpos dos marginalizados e subalternos, descrevendo, entre outras coisas, como essa política funciona no sentido de naturalizar o mecanismo persecutório operado pela classe dominante. Aliás, segundo Mbembe essa é uma das funções do mito. Como o mesmo ressalta: "a função do mito é, pois, tornar as vítimas responsáveis pela violência de que são justamente as vítimas" (2020, p.141). Ora, essas narrativas ideologicamente disseminadas nas classes inferiores permitem blindar a classe dominante, ou, para usar uma expressão de Girard, "os marginalizados de dentro", de que são isentos de responsabilidade pelas crises sociais.

Quer dizer que a soberania política não apenas gerencia a política de morte, porém, naturalizam a violência imposta sobretudo à classe dos que vivem as margens, que são massacrados e seriamente atingidos por um sistema econômico que privilegia as classes dominadoras. E não apenas isso, quando os perseguidores não assumem a responsabilidades

[34] Uma sucinta informação sobre o projeto político neoliberal é que os defensores desse modelo defendem a liberação econômica de um país, no sentido de privatizações, redução de despesas públicas, livre comercio e a supremacia do setor privado.

pelas crises, as ideologias[35], a normatização de um modelo hegemônico, faz com que as vítimas pensem que são os únicos responsáveis por suas desgraças. Nesse sentido, é no mínimo contestável sustentar hoje em dia, em contexto brasileiro, a afirmação feita por Girard de que "os riscos de morte violenta nas mãos de uma multidão descontrolada *são* estatisticamente mais elevados para os privilegiados do que qualquer outra categoria" (2004, p. 27).

Imaginemos os casos específicos dos subalternos nas periferias brasileiras, a consequência que podemos extrair desse raciocínio é que a norma que nasce da classe dominante, imposta para todos, é que faz a maioria numérica dos miseráveis, por exemplo, serem de fato a minoria, pois estão no outro extremo do estereótipo vitimário, estão no extremo da pobreza, e por isso fogem à regra. E se é a média que define a norma, nesse caso, não é, primordialmente, a pobreza dos pobres que faz ascende a ira preconceituosa dos perseguidores, e sim porque esses miseráveis são culpabilizados pelas crises que os acometem. Frequentemente, para classe dominante, se não lhes parece normal a miséria ou as crises econômicas dentro do sistema social devem encontrar bodes expiatórios para assumirem a culpa. Assim, se formos pensar a partir da lógica girardiana, os miseráveis atraem para si a culpa pela própria situação econômico-social que os afligem por conterem estereótipos de diferenciação. Ou seja, eles são culpados pela própria pobreza. Por outro lado, no outro extremo, da marginalidade de dentro, o sistema hierárquico precisa ser colocado em xeque para que acenda o contágio persecutório, com ocorreu na perseguição e sentenciamento de Maria Antonieta. Não obstante, nas margens de fora, nas periferias, a crise já se encontra instalada, porque não há diferença hierárquica que os proteja, a única diferença que os distingue são as marcas da própria miséria.

E se podemos conceber um retrato dessa realidade periférica brasileira, a imagem poderá revelar que as diferenças sociais, em cujo indicador econômico cria marcas vitimárias de subalternidade e de pobreza, que em muitos casos aparecem refletidas na palidez das peles dos pobres, nos corpos ressequidos daqueles e daquelas que lhes foi negado o direito básico de comer. Agora, nessa lógica em que a média define a norma, todas as outras diferenças dentro do corpo social parecem gravitar, estritamente, em todos que diferem do sistema hierárquico. Ou seja, aquilo que a média define como regra vale para maioria. Por exemplo, o que Girard chama de anormalidade (o que foge à regra) são mais numerosos nas classes periféricas. A própria condição de subalternidade, de miséria, já configura que esses são mais perseguidos

[35] É interessante destacar que a pensadora Marilena Chauí define o conceito de ideologia como um instrumento de dominação, a maneira pela qual a classe dominante usa ideias suas como padrão, regra para a classe dominada. Cf. Chauí, 2008.

que os das classes dominantes. E não é difícil pensar que somado aos outros estereótipos como os preconceitos contra as etnias, cor da pele, os de religiões de matriz africana, a população LGBTQIAPN+, as mulheres etc. são de perto os mais estereotipados pela lógica violenta e implacável dos perseguidores. O próprio Girard nos esclarece acerca dos estereótipos de perseguição. A acusação estereotipada, diz ele: "Ela serve de ponto entre a pequenez do indivíduo e a anormalidade do social" (2004, p. 23). É importante destacar que o nosso autor define a anormalidade no seguinte raciocínio: anormalidade é algo que não se encaixa dentro da previsibilidade de um sistema hierárquico ou classificatório. Por isso, é considerado anormal. Se é assim, em todos os domínios que a anormalidade vira critério de seleção vitimária, todos que não se encaixam no sistema, em alguma medida, são potencialmente suscetíveis de atrair para si o preconceito odioso e implacável dos perseguidores.

Análogo ao que se diz acima, não é difícil perceber indícios de perseguições estereotipadas, cujas marcas da miséria define as vítimas das periferias, marginalizadas, marcadas pelo medidor econômico da escala social. Pensemos aqui nos garotos de periferia no Brasil, principalmente os pretos que viram critérios de seleção vitimária. Estes não carregam apenas as marcas vitimárias de suas classes sociais, mas são estereotipados pela cor da pele, são perseguidos e vitimados por apresentarem dessemelhanças, por divergirem, não somente por viverem às margens das elites dominantes, mas pela negritude da pele que ofuscam os olhos dos brancos, obviamente quando assumem essa postura de perseguidores, herdeiros de uma genealogia colonialista, por assim dizer, detentores do poder e da história.

Tudo isso sem falar nas pessoas que vivem nas margens das margens do sistema. São os mendigos, os zeros econômicos, que não participam da pirâmide econômica, pois a rigor nem existem para alguns das classes dominantes. Estes parecem atraírem ainda mais a fúria implacável da turba violenta. Há aqui uma questão alarmante, no Brasil temos vários casos de moradores de rua sendo queimados vivos, ou alvejados por disparos de armas de fogo, como se fossem os culpados pela própria situação de miséria. São vítimas da visão higienista de alguns moradores e comerciantes locais, cujo propósito racional e utilitarista se resume no ofício cruel de limpar a sujeira. O jornal Gazeta (2020)[36], inclusive, traz esses dados, ressaltando a crueldade contra os moradores de rua que vivem às margens dos direitos mais básicos, e, como se não bastasse, são vítimas estereotipadas, escolhidas para receber o ódio preconceituoso de alguns. Consoante o periódico (2020), os moradores de rua são acusados de serem vagabundo e

[36] Ataques a moradores de rua são face mais cruel de uma série de violências. **A Gazeta**, Espirito Santo, 28 julho 2020. Disponível em: https://www.agazeta.com.br/editorial/ataques-a-moradores-de-rua-sao-face-mais-cruel-de-uma-serie-de-violencias-0720#. Acesso em: 03 de outubro 2022.

criminosos. Esse mito urbano, construído sob acusação estereotipada, faz com que muitos das comunidades próximas se voltem contra esses moradores de rua os culpabilizando de alguma maneira, por isso precisam ser eliminados. E mais, o mesmo jornal A Gazeta faz um alerta para o número crescente desses casos no Brasil. Vemos, pois, que a teoria mimética revela, neste caso, o quão perigoso seria se episódios como esses fossem mimeticamente reproduzidos como recurso a serviço dessa concepção macabra de higienização das ruas. É preciso derrubar os estereótipos generalistas que acusam os moradores de rua de serem vagabundos e bandidos para que diminua as perseguições preconceituosas. É uma triste constatação, mas suas condições de miseráveis já são suficientemente desumanas para que os tornemos bodes expiatórios.

Embora pareça sucinta essa análise do contexto vitimário brasileiro, esses exemplos apenas nos mostram a complexidade que circunda essa noção girardiana dos estereótipos vitimários e da polarização persecutória nos extremos do sistema social. Nesse caso, quisemos mostrar que a marginalidade de fora, a dos miseráveis, não são apenas nomenclaturas que faz com que possamos identificar as polarizações persecutórias. Mais que isso, os marginalizados de fora estão geograficamente, economicamente e socialmente as margens do sistema dominante.

Enfim, quando se trata desses marginalizados de fora a vulnerabilidade socioeconômica parece aumentar ainda mais os estigmas de perseguição e sentenciamento vitimário. Aqui devemos deixar claro que Girard não tem a preocupação, primordial, de criticar ou chamar atenção para os efeitos socioeconômicos, ou de raça, em que as diferenças fazem boa parte da população humana viverem na marginalidade de fora, em situações constantes de vulnerabilidade social. A ideia central de Girard é mostrar que a perseguição coletiva contra uma vítima ou um pequeno grupo é guiada, inicialmente, pelo que essas vítimas têm de marcas vitimárias. Não obstante, devemos acrescentar aqui que, nos dias de hoje, essa marginalidade de dentro, a dos ricos, representa a margem de cima, da camada mais alta da sociedade, o topo da classe social. Esses marginais de dentro são aqueles que usufruem das benesses do capitalismo, do progresso e da técnica. E quando acontece de serem vítimas de uma multidão é porque o sistema hierárquico foi abalado. Conforme já vimos é o caso da revolução francesa em que a crise econômica, explícita na miséria, decorrente da má administração da monarquia, provocou uma comoção de efeitos persecutórios em que a nobreza e o clero, ou seja, os da "marginalidade de dentro", os ricos e o poder eclesiástico que por se diferenciarem da maioria, pobres e miseráveis, tiveram seus corpos decapitados numa espécie de ritual moderno de sacrifício. Seus sangues nobres, etéreos, expiaram a culpa, por assim dizer, pela crise que assolava os franceses.

Um caso que ilustra, em nosso contexto, essa lógica de perseguição vitimária, e que revela um cenário em que a polarização da violência de uma multidão recai sobre uma vítima, um bode expiatório, é o impeachment da então, presidenta Dilma Rousseff. No contexto citado, o sistema hierárquico foi colocado em xeque, e, por isso, acarretou no *impeachment* da presidenta. Esse acontecimento também é ilustrativo do que Girard quis dizer por "marginalidade de dentro." Obviamente que suas marcas vitimárias são fortes para serem desprezadas, ela é estrangeira, mulher e ocupava o topo do sistema hierárquico brasileiro. Seus estereótipos, portanto, convergiram todos para o extremo da pirâmide hierárquica, para aquilo que a diferenciava da maioria, ou seja, sua função de destaque. Assim, por divergir da maioria foi julgada e sentenciada num rito de perseguição coletiva que remonta e simboliza o ciclo persecutório e o sentenciamento do bode expiatório nas sociedades complexas. Obviamente que não se trata, neste caso, se a presidenta foi culpada ou não, mesmo que fosse por omissão, porém, o que está em jogo é a maneira perfeita em que funcionou a lógica do estereótipo vitimário.

Ora, a razão de ainda existir perseguições em torno de uma vítima são os estereótipos. E como vimos, são os mais vulneráveis, ou os que divergem da maioria. Dizemos isso porque nas sociedades complexas, segundo Girard, as vítimas eram inocentes, ao menos dos crimes que lhes eram atribuídos, por isso as atribuições de seus crimes eram os mais inimagináveis. Vemos com isso que os estigmas que autorizam a perseguição coletiva. O interessante é que neste caso do impeachment da presidenta Dilma, temos um relato que corrobora essa lógica do estereótipo vitimário e do sentenciamento coletivo, na matéria publicada pelo jornal *El País* com o título: *Será Dilma o bode expiatório da crise brasileira?*[37] Nele o colunista Juan Arias ressalta: "A vítima escolhida como bode expiatório costuma ser a pessoa mais vulnerável do grupo" (ARIAS, 2016). Aliás, esse autor cita a lógica de perseguição ao bode expiatório como a seguinte importância:

> O mecanismo de transferência de tensões e culpas de uma família ou coletividade, através da escolha de alguém que é feito responsável por elas, não supõe a total inocência do grupo. O bode expiatório tampouco é sempre merecedor de arcar com o peso de todas as culpas. (ARIAS, 2016).

Podemos notar que ele descreve como acontece essa transferência da violência coletiva contra a vítima expiatória. A necessidade de encontrar um bode expiatório é o maior sintoma de toda crise coletiva. Nesse caso, não há hierarquia que se sustente diante das crises de efeito

[37] Cf. Arias, 2016.

persecutório. Inclusive, Girard faz uma importante distinção que nos ajudará a entender como alguém com posição social e importância hierárquica como uma presidenta pode ser vítima de perseguição coletiva. É o que ele denomina de perseguição com ressonância coletiva. O mesmo destaca: "por perseguição com ressonâncias coletivas entendo a violência do tipo caça às bruxas, legais em suas formas, mas geralmente encorajadas por uma opinião pública superexcitada (2004, 19). E como não dizer que uma opinião púbica não teria influenciado na perseguição e sentenciamento da presidenta? Ela foi condenada por uma multidão enfurecida e influenciada pela mídia. Foi preciso culpabiliza lá por crismes de responsabilidade fiscal, em seguida convencer a opinião pública de que ela era realmente culpada. Notemos que o crime que de fato a presidenta foi acusada, as denominadas pedaladas fiscais, se transformaram nas mais variadas acusações de crises financeiras vividas daquele período no Brasil[38]. Vimos que essa é lógica do bode expiatório, e, que essa estrutura é comum nos sistemas sociais em qualquer período. Por ser uma estrutura lógica, é possível mostrar que o mecanismo do bode expiatório, como ressalta Girard (2004), foi, e, em certo sentido, ainda é, a solução com que os grupos canalizam suas crises violentas.

1.13. Mito e violência: o fenômeno inconsciente do bode expiatório

Até aqui apenas esboçamos o mecanismo do bode expiatório para falar dos estereótipos vitimários. Desse momento em diante, refletiremos acerca da lógica de funcionamento desse mecanismo, bem como da função social e inconsciente na escolha dessa vítima e seu poder catártico, libertador. Na obra: *O bode expiatório,* Girard (2004, p. 13) nos fornece uma valiosa informação, de que a nossa capacidade de sentenciar bodes expiatórios é nossa fortuita condição de querer sempre procurar um culpado. Mas, de que forma fazemos isso? Conforme foi destacado em outro contexto, os textos antigos, os mitos e relatos de perseguições, sugerem nas entrelinhas que muitas narrativas de destruições, acometimentos como pestes doenças e catástrofes naturais são, muitas vezes, retratados em linguagem alegóricas e metafóricas para encobrir a violência humana e sua derivação no campo do desejo mimético. Entretanto, como vimos, esses textos mitológicos relatam a violência derivada da crise coletiva que precisa ser apaziguada, canalizada a partir do sacrifício de uma vítima.

[38] A presidenta Dilma Rousseff presidiu o país entre os anos de 2011 e 2016. O Jornal El País, inclusive, destaca que a crise econômica vivida no Brasil naquele período foi atribuída a uma pessoa, à presidenta, o que corrobora o fenômeno do bode expiatório.

Dentro do foi dito até aqui, é possível perceber que os mitos dissimulam as verdadeiras perseguições coletivas que acarretariam nos sentenciamentos de bodes expiatórios. Como é o caso de Édipo acusado do mal (epidemia) que afligiu sobre Tebas. O herói se fez maldito por cometer incesto e parricídio, portanto, num ato de autossacrifício e consentimento arranca os próprios olhos. Desse momento em diante, sua cegueira é física. A metáfora aqui é interessante, pois quando o mesmo comete tais crimes, esteve como que cego, ou, por assim dizer, inocente. O texto mítico de Sófocles não esconde que Édipo não tinha consciência desses atos horrendos, ele foi vítima, vítima do destino e da própria sorte. Aqui é possível perceber que na maioria dos relatos míticos, as vítimas são silenciadas e as perseguições são tidas por válidas e legítimas. Os perseguidores estão convictos de suas sentenças. Eles acreditam na culpa dos sentenciados.

A mudança de ótica aqui é visível. Girard (2004) insiste que a leitura deve ser feita a partir das vítimas. Nessa pequena frase um assunto importante que se coloca, doravante, refletirá na redação dos próximos capítulos a respeito de quem são as vítimas, ou o que Girard denomina por Vítima. Vimos que Édipo é a vítima perfeita na concepção de Girard. Contudo, dos crimes de incenso e parricídio há um elemento importante nessa acusação: ele não tinha conhecimento prévio de sua filiação. É aqui que a hipótese de Girard ganha contornos relevantes, ou seja, Édipo é o exemplo de que as vítimas condenadas nas sociedades complexas eram inocentes. O detalhe é que a multidão precisa acreditar que elas, as vítimas, são culpadas para que o mecanismo funcione. Isso confirma o porquê, como já foi destacado, as acusações mais absurdas como os crimes de bestialidades, bruxarias, interferências em fenômenos naturais, são na verdade acusações estereotipadas. São as marcas vitimárias que permitem o absurdo de tais acusações. É preciso haver, segundo Girard, um forte pretexto para a perseguição. Basta lembrar aqui, como já esboçado, as perseguições e caça às bruxas na idade média, as perseguições aos judeus durante a peste-negra. Todos esses exemplos são destacados por Girard (2004) como perseguição real, embora, ilegítimas tendo em vista o absurdo dos crimes dos quais as vítimas eram acusadas. Por isso elas são inocentes.

Poder-se-á pensar que uma causa real e justa tenha ocorrido nas primeiras saciedades e que poderia justificar as perseguições, que elevou determinado grupo ao nível das crises de indiferenciação. No entanto, de acordo com Girard (2004), desconhecemos as causas naturais da violência dirigida pela turba contra as vítimas nessas primeiras sociedades. Vimos que são as acusações estereotipadas que autorizam as perseguições, o que faz a coletividade de perseguidores esquecer a causa real das acusações. Por isso, esse fenômeno precisa ser coletivo, quanto mais pessoas aderem ao contágio coletivo, menos importa a veracidade dos crimes. Aliás, esse dado comportamental encontra correspondentes em nossos dias em muitos

fenômenos de multidão, como naqueles episódios em que a maioria vociferada faz ressoar seus gritos em protestos coletivos em torno de uma causa ao perseguirem um culpado pedindo justiça. Isso mostra que o fenômeno do bode expiatório opera sobre uma lógica comportamental. Por isso, é possível perceber esse mecanismo em muitos fenômenos de multidão em épocas e tempos diversos.

Se o comportamento mimético é uma característica da multidão, imaginemos o alcance desse contágio diante de uma causa em comum. Assim, vemos diante dos olhos, o que poderá ser ilustrado pela metáfora da bola de neve que aumenta seu tamanho na medida em que rola. De tal modo é o terror do contágio mimético, sempre arrasta alguém pelo caminho. O que está em jogo nesse teatro trágico é a perseguição. No fenômeno da multidão é preciso encontrar um culpado para os crimes pelos quais foi acusado. Em resumo, a multidão precisa acreditar na culpabilidade da vítima, e, a vítima adere a essa comoção mimética aceitando sua condenação. Acontecem aqui dois processos inconscientes na sentença dos bodes expiatórios: 1) os perseguidores estão convictos de que a vítima é culpada. 2) A vítima é mimeticamente levada a acreditar que sua condenação é legítima. A inocência dessa vítima se vale do seguinte raciocínio: não pode ser imputada a ela os crimes absurdos e inacreditáveis atribuídos por seus acusadores. Obviamente que, no segundo caso, o mito cumpre o papel de dissimular a inocência da vítima nas sociedades complexas.

Ao falar do fenômeno do bode expiatório Girard esclarece: “Bode expiatório designa simultaneamente a inocência das vítimas, a polarização coletiva que efetua contra elas e a finalidade coletiva dessa polarização” (2004, p. 55). Isso quer dizer que o mimetismo autoriza e fabrica um fenômeno de multidão contra os inocentes. Ainda em Girard, podemos ver que: “A polarização exerce tal opressão sobre os polarizados que é impossível para as vítimas se justificar” (2004, p. 55). Novamente o mito de Édipo nos instrui nesse sentido. Ora, como ele se justificaria diante da multidão quando o responsabilizou pela epidemia que os assolavam, e que só ocorrera por terem abrigado um parricida e incestuoso? Acontece que na lógica da polarização mimética a maioria sempre tem razão. Não há, portanto, argumento a não ser aceitar a sentença da maioria. Quando falamos da maioria reunida com o mesmo propósito de sentenciar uma vítima, é preciso remontar as crises das sociedades complexas. Portanto, a crise de indiferenciação que os divergiam, momentos depois os uniriam em virtude do mesmo propósito mimético, ou seja, na culpabilização da vítima. Vimos isso muito bem no mito de Édipo, pois a cidade de Tebas se encontrava perdida na crise de indiferenciação, até que as acusações começaram a surgir: foi o incestuoso e parricida o responsável pela maldição!

Vemos que a mímese de apropriação que anteriormente separava a comunidade, momentos depois, reúne a todos no mesmo propósito contra a vítima. Esse crescente coletivo agregariam as comunidades no ato do sacrifício. O fenômeno do bode expiatório exigiria sempre essa lógica, numericamente desproporcional, em que a multidão dirigia a violência contra uma vítima: eis o mecanismo do bode expiatório. E para torar mais inteligível essa exposição, Girard nos esclarece que:

> Não é possível saber, pelo menos em certos casos, qual razão insignificante fará convergir a hostilidade mimética para tal vítima e não pra outra: de qualquer forma, essa vítima será considerada como absolutamente singular, única, não somente em razão da idolatria odiosa que ela congrega, mas também, e sobretudo, pelo efeito de reconciliação que resulta dessa polarização unanime. A comunidade sacia sua raiva contra essa vítima arbitraria, na convicção absoluta de ter encontrado a causa única de seu mal. (2009b, p. 48-49).

Foi demonstrado anteriormente que Girard justifica essa polarização unanime em torno da vítima em razão de suas marcas vitimárias. No entanto, aqui parece que o nosso autor coloca uma exceção de que em certos casos "não é possível saber" como alguém se torna vítima da multidão. Aqui é importante destacar que na citação acima, extraída da obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo,* Girard não havia ainda desenvolvido com toda sua riqueza de detalhes a teoria do estereótipo vitimário. Essa valiosa informação é explorada pelo nosso autor em sua obra posterior, em cujo título (*O bode expiatório*) nos fornece uma chave de leitura acerca da importância capital que leva uma multidão a eleger, inconscientemente, uma vítima como bode expiatório. Essa causa, em muitos casos, como foi demostrado, são as marcas vitimárias.

Como ele mesmo destaca na citação acima, a vítima atrai a idolatria odiosa da coletividade, isso a torna singular. A razão dessa polarização unanime em torno dessa vítima é o efeito da cegueira mimética. É a cegueira mimética que nos revela que o fenômeno do bode expiatório é inconsciente. O que antes a disputa pelo mesmo objeto multiplicava os ódios entre os rivais, fazendo aumentar cada vez mais os adversários, momentos depois deveria os unir contra o mesmo rival. Paradoxalmente, o ódio por um rival em comum uniria esses grupos, anteriormente separados quando disputavam o mesmo objeto. O desaparecimento do objeto de disputa os fazia entrar nas crises de indiferenciação. No entanto, a substituição mimética do objeto pela vítima transformava o desejo de apropriação em desejo de antagonismo. O que isso quer dizer? Em resumo, podemos entender como uma unânime oposição mimética (mais forte) contra a vítima. Em uma de suas obras mais recentes Girard entende esse processo da seguinte

maneira: “enquanto os rivais brigam pelos objetos, não podem se entender. Uma vez destruídos os objetos, separados ou esquecidos, os rivais ficam um diante do outro, e tudo parece estar perdido, pois a violência é redobrada, mas, ao contrário, tudo se salva” (2011e, p. 63). O desejo pelo mesmo objeto não poderia unir as comunidades porque o desejo de apropriação gera disputas e divisão. Não obstante, o desejo de violência pela mesma vítima (pessoa), cumpre a função de unir a todos na mesma causa odiosa. Assim, uma espécie de aliança era estabelecida contra um inimigo comum. Como podemos notar, o desejo mimético de contágio crescente e coletivo é o que elege a vítima, o bode expiatório, em cuja morte sacia a raiva da multidão. Em resumo, quando o motivo, (o objeto) que provocou essas crises desaparecia, a mímese cumpria o papel de encontrar um culpado.

Quando dizemos que a mímese escolhe suas vítimas é o mesmo que dizer que não há escolha consciente nesse processo, é a turba mimeticamente envolvida numa crise violenta que encontra uma solução. A razão dessas perseguições são o que menos importa, em se tratando da coletividade mimeticamente contaminada pela violência. Bastava que a turba violenta dirigisse todas as suas forças para essa vítima. É importante acrescentar que a vulnerabilidade da vítima e a incapacidade de se defender facilitava a polarização coletiva. Não que a coletividade escolhia conscientemente os mais vulneráveis do grupo, nas sociedades que se valeram de bodes expiatórios só o fizeram porque desconheciam seu mecanismo de funcionamento.

Para entendermos esse fenômeno antropológico que permitiu que as culturas sobrevivessem é preciso aceitar a hipótese girardiana de que o desejo mimético, que avança num crescente espiral de disputa pelo mesmo objeto, tenha sido responsável pela violência coletiva e divisão das pequenas comunidades, ao mesmo tempo que os uniu contra um inimigo comum: a vítima. E, como defende Girard (2009, p.48), o efeito da violência unanime contra essa vítima resultava na reconciliação da comunidade. A mesma vítima, antes responsabilizada pelas crises, precisava carregar sobre si o mal coletivo, aplacando a crise mimética. Isso quer dizer que se não fosse o mecanismo do bode expiatório operando nas primeiras comunidades, os mesmos sucumbiriam ao poder da violência mimética. É aqui que podemos dizer: ter um bode expiatório não é somente não saber que o tem, mais que isso, deve-se acreditar na culpabilidade dessa vítima e perceber momentos depois que essa sentença, por ser correta e justa, os redimiu do mau coletivo. A presença do bode expiatório nas sociedades complexas é a revelação, para nós hoje, do efeito dicotômico e reconciliador dessa vítima que passa de culpado e ruim, ao patamar de inocente e bom por ter carregado a culpa de todos. Uma morte que redime e afasta as crises coletivas.

Dentro desse raciocínio já podemos imaginar que essa redenção causada pelo bode expiatório ganha uma conotação sagrada. Poder-se-á entender com isso que a aposta teórica de Girard consiste em mostrar que a origem das culturas humanas está fundada sobre a violência mimética contra uma vítima, e que a base cultural da humanidade reside sobre o sangue de um inocente. E, para usar um mote girardiano (2009, p. 54), podemos dizer que o sagrado nasce da violência humana. Não uma violência qualquer, mas uma violência mimética, e quem diz mimética diz: coletiva. Parece contraditório dizer que a violência ocupa o lugar central, contribuindo para manutenção e evolução da cultura humana, no entanto, a conotação coletiva e expiatória desse primeiro sacrifício violento faz da vítima o deus primevo por ter operado o milagre da redenção com sua morte. E nesse caso, é preciso ter em mente que não tem nada de fantasioso ou ritualístico nessa morte real.

Ocorre que o fenômeno do bode expiatório exige viabilidade na execução, precisava ser tangível e o sangue precisava jorrar. Isso não se resolveria com uma simples oferenda, ou num ritual de sacrifício consciente. Aliás, os sacrifícios sangrentos revelam que as oferendas e rituais são posteriores ao sacrifício do bode expiatório. Na verdade, são resultados desse primeiro ato de violência. Perguntamo-nos, então, por que, em muitos casos, a morte da vítima? Por que a violência contra a vida? A resposta mais razoável é que, quando não resultava em expulsão, o sangue era o valor mais precioso para quitação da dívida. O pecado cometido pagava-se com a morte ou expulsão dessa vítima. A expiação precisava estar à altura das crises.

Essas informações nos revelam que por mais que tenhamos evoluído, tal como a metáfora da flecha lançada sobre o alvo do tempo, em cujo destino é deixar para trás o passado, indo em direção ao presente, não obstante, estamos ligados essencialmente a um passado muito remoto, ao tempo da vítima expiatória. Somos filhos e filhas dessa violência mimética e vitimária, e, vez por outra, expressamos essa filiação, como quando somos arrebanhados pelas comoções coletivas, e protestos, num coro de gritos pedindo justiça por uma causa comum em nosso tempo. E, como vimo aproximadamente, essa lógica de perseguição vitimária, por ser mimética e coletiva, é repetida em muitos fenômenos de multidão em épocas e contextos diversos.

Aliás, podemos citar novamente o exemplo da política atual, agora para entendermos o quanto uma causa de interesse comum poderá consolidar e aproximar pessoas, mesmo que antes eram inimigos ou divergentes do ponto de vista político. Ou seja, não muito diferente do que acontecia nos fenômenos de bodes expiatórios nas sociedades primevas. É só pensarmos nas divergências políticas atuais sob a ótica das competições, disputas e violências. A alusão ao sistema político brasileiro é exemplar quanto aos fenômenos de bodes expiatórios. Por isso, não podemos deixar de acrescentar uma nova informação ao episódio do impeachment da presidenta

Dilma Rousseff que, portanto, é análogo a qualquer fenômeno de bode expiatório. Quantas alianças políticas foram feitas por ocasião desse ritual simbólico de bode expiatório no citado caso? A expiação, os efeitos pseudos purificadores desse, por assim dizer, ritual de sacrifício, foram sentidos numa comoção nacional que repercutiu de forma mimética, arrastando multidões. No artigo intitulado: *Mídia impressa e gênero na construção política do impeachment de Dilma Rousseff* as autoras Maria Lúcia Moritz e Mayara Bacelar Rita (2020) falam a respeito da influência da mídia na propagação de uma imagem negativa e estereotipada da presidenta, o que foi destacado por alguns jornais quando veicularam suas notícias num tom violento e sexista. E mais, elas destacam, ao mesmo tempo, o fenômeno coletivo de vários representantes da sociedade brasileira, sendo eles: atores, juristas, políticos, empresários do meio midiático etc. que se uniram com o mesmo objetivo acusatório para desqualificar a presidenta (mulher). Vemos aqui que a construção da imagem negativa da presidenta teve apoio de muitos setores da sociedade que usaram dos veículos de comunicação e puderam, assim, multiplicar assustadoramente o contágio coletivo mimético. Nessa lógica de efeito mimético é a maioria quem decide pela condenação: é preciso encontrar um culpado.

Percebemos aqui uma estrutura análoga aos fenômenos de bodes expiatórios das sociedades primevas: primeiramente, temos o que modernamente denominam-se de "efeito de manada", expressão sinonímica para descrever o mecanismo contagioso, mimético, que arrebanhou pessoas de todo o Brasil, inclusive as do próprio partido político da então presidenta, que buscavam sua condenação, para que o mal provocado pela suposta crise financeira em que o país vivia fosse canalizado numa única vítima, vista como culpada. De acordo com essa lógica do bode expiatório, não precisamos perguntar o que levou uma mulher à máxima expressiva da lógica vitimária de todos contra um a servir de bode expiatório. Esses motivos são suficientes para acender os estereótipos vitimários, de olhares reduzidos e preconceituosos que gravitaram esse fenômeno moderno de bode expiatório. Ela é mulher[39] e estrangeira, suspeitamos, inda, que seu ativismo político, a prisão no contexto da ditadura militar e sua condição de mãe solteira não passou despercebida dos olhares persecutórios. Tanto assim que sua imagem associada nas caricaturas de jornais e revistas com figuras monstruosas da mitologia como a Medusa ou com traços andróginos, funcionaram como estereótipos perfeitos para a visão neutralizadora dos perseguidores.

E para criticar essa visão sexista e machista em nossa sociedade a historiadora britânica Mary Beard na obra: *Mulheres e poder: um manifesto* ressalta que muitas mulheres em cargos

[39] Para saber mais: conferir as críticas da historiadora britânica Mary Beard no seu livro: *Mulheres e poder: um manifesto*.

de liderança, quando perseguidas, são comparadas a animais irracionais, ou com figuras andróginas em muitos casos de sentenciamento coletivo. Aliás, essa autora fala especificamente do impeachment da presidenta Dilma, das razões sexistas e dos ataques a sua imagem caricaturada como se fosse um monstro. Isso revela que o machismo e a violência contra a mulher é um fenômeno de perseguição vitimária, em cujos estereótipos são definidos por uma hegemonia masculina (2018). Mesmo que esse exemplo, da perseguição ao impeachment da presidenta, não incorra em sacrifício expiatório, tal como os sacrifícios fundadores, ele nos mostra a lógica mimética de todos contra um em pleno funcionamento. Temos, então, a canalização da violência coletiva que faz derivar todos os fenômenos de bodes expiatórios, e que se resume na seguinte na frase: é preciso encontrar um culpado (um bode expiatório) para que não pereça a maioria.

Trouxemos esse exemplo somente para demostrar que ainda que tenhamos evoluído significativamente no processo cultural, não obstante, expressamos comportamentos coletivos primitivos. No que se refere ao desejo de comportamento mimético, estamos intrinsecamente ligados aos costumes dos primeiros grupos humanos. Parece absurdo pensar que mesmo em nossos dias, ainda precisamos lembrar que os nossos ancestrais resolveram seus problemas de violências sacrificando bodes expiatórios. Olhar para nossa realidade, poder ver e sentir as marcas do progresso, os avanços da técnica e das ciências como fenômenos incontestáveis da evolução humana, talvez nos pareça pouco racional admitir que ainda precisamos ser educados pelos efeitos reconciliadores e miméticos dos bodes expiatórios, sacrificados pelos nossos ancestrais primevos. É precisamente por ser mimético que esses comportamentos são repetidos e rememorados (ritualizados) em diversos períodos das culturas humanas. Essa é a origem dos rituais. A diferença é que, como diz Girard: “os homens imolaram suas vítimas porque um primeiro assassinato, espontâneo, realmente reuniu a comunidade pondo fim a crise mimética real” (2009b, p. 47). Vemos que o primeiro ato sacrificial é fundador (espontâneo) por isso reconciliou os primeiros humanos em torno dessa vítima. Assim essa vítima primeira passa a ser sagrada e adorada.

Em resumo, esse é o deus primevo, que, de acordo com Girard, com sua morte derradeira devolve a harmonia social. O primeiro sacrifício é espontâneo (inconsciente) precisamente por ser é mimético, idênticos em todos os fenômenos de bodes expiatórios. O sagrado, o religioso primitivo, segundo Girard (1990), nasce desse primeiro sacrifício reconciliador. Nesse sentido, o mesmo ressalta que: “o milagre do sacrifício é a formidável “economia” de violência que ele realiza. Ele polariza contra uma única vítima toda violência que, um pouco antes, ameaçava a comunidade inteira” (2011, p. 63). A ritualização progressiva desse primeiro sacrifício reflete

o medo que as primeiras comunidades tinham da violência. Ora, se o primeiro sacrifício interveio na crise de forma milagrosa, os primeiros humanos não podiam esquecer dessa origem. O ritual, portanto, é a repetição, a lembrança de que nunca deveriam esquecer que a humanidade, as culturas, estão fundadas na violência.

1.14. Violência e rito: todo rito remonta ao sacrifício original?

Dentro do que Girard denomina de ciclo de violência mimética, foi demostrado que após a convergência do desejo mimético ao nível das rivalidades instauravam-se crises indiferenciadas com proporções cada vez mais violentas, ameaçando a estabilidade social. Nos referimos aqui às primeiras comunidades humanas tomadas pelas crises de indiferenciação, quando momentos depois uma inesperada solução emergiria como golpe final da violência dirigida contra uma vítima, um bode expiatório. O peso de toda a crise violenta sobre os ombros dessa única vítima, sacrificada em nome da coletividade, trouxera a paz necessária, retomando a harmonia social. E como já vimos, o sagrado nasce quando descobrem que a terrível crise violenta dera lugar à paz, unicamente pelo sacrifício do bode expiatório. Esse é, em linhas gerais, o ciclo que inaugura o nexo entre a violência e o sagrado. É desse modo que Girard expõe sua hipótese mais polêmica: de que a violência seria a mãe do religioso primitivo. Portanto, o sagrado tem um vínculo originário com a violência.

A violência de todos contra um, paradoxalmente, impediu que se instalasse uma crise de autodestruição, o que poderia levar a extinção da humanidade, não fosse a canalização da violência coletiva contra um bode expiatório. A função dos sacrifícios teria sido expiatória, capaz de abrandar a crise decorrente da violência mimética. A vítima, portanto, é o sagrado primitivo. Sua morte expiatória cumpriu a função sagrada, um fenômeno incomum e incrível emergiria desse sacrifício, ou seja, o próprio sagrado, o deus primitivo, fruto da violência. Desde então, conforme Girard (1990), os sacrifícios foram ritualizados, rememorados, a partir daquele primeiro ato. O rito, portanto, representa a simbolização da violência primeira, como encenação do sacrifício fundador. A ritualização funciona como catalisador impedindo o retorno e a atuação da violência mimética, assim como seu poder nocivo e destruidor.

Girard (1990, p. 118) percebe, além disso, que há uma unidade notável em muitas culturas quanto às ritualizações. Portanto, essa encenação do primeiro sacrifício testemunha a nossa filiação com a vítima, com o sagrado. Se os sacrifícios se encontram presentes em diversas culturas é porque existe uma unidade, algo em comum (mimético) nesses sacrifícios que convergem para os mesmos comportamentos de violências coletivas e de assassinato

fundador. Com isso, não podemos deixar de dizer que esse autor atrai para si muitas críticas. Ora, dizer que o sagrado, o religioso primitivo, fundou as bases das culturas, provocou, no mínimo, uma reação que fizeram muitos cientistas, críticos da Religião, torcerem o nariz ao não admitirem uma causa empírica que confira essa exatidão. Entretanto, não entraremos nos detalhes e impasses acerca dessa hipótese, no que se refere à teorização da religião, ou da discussão acerca da objetificação dos estudos científicos da Ciência da Religião, pois demandaria muitas páginas que, talvez, fugiria à nossa proposta. O que importa nesse argumento é tentar mostrar como Girard sustenta essa hipótese fundadora que coloca a Ciência da Religião como protagonista científica do estudo sobre gênesis cultural humana. Caberá ao leitor, se necessário, julgar a pertinência da teoria girardiana com o mesmo impacto que seus críticos a receberam. E por isso, seguirá na íntegra um pequeno esboço de sua hipótese:

> De todas as instituições sociais, o religioso é a única à qual a ciência nunca conseguiu um objeto real, uma verdadeira função. Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo da vítima expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos desse mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade (1990, p. 119).

Se vítima expiatória é a genitora das culturas, pois, como seu sacrifício real teria garantido a progressiva evolução humana no meio social, Girard está propondo nada mais nada menos que uma tese sobre a origem e a evolução das sociedades. E a chave desses segredos culturais é a vítima expiatória. Em outras palavras, ele defende que o objeto científico da religião é a vítima original, ou seja, o sagrado. E se a sua hipótese for acolhida, caberia a Ciência da Religião, portanto, esse privilégio de desvendar os segredos mais originários das culturas humanas. Não apenas isso, ao mesmo tempo mostraria que os ritos testemunham essa origem fundada na violência sacrificial. Ora, como isso acontece? Em poucas palavras, podemos entender da seguinte maneira: uma vez que o sacrifício do bode expiatório devolve a harmonia e a paz social, as primeiras comunidades humanas passaram a imolar vítimas substitutas, tentando reproduzir, de forma mais fidedigna possível, o efeito purificador daquele primeiro ato. Imaginemos essa reprodução repetida (mimetizada) ao longo do tempo? A conclusão que se chega é que a repetição mimética daquele primeiro ato fundador foi se transformando necessariamente com o tempo.

A presença constante dos rituais nas mais diversas comunidades humanas nada mais são do que a evolução, a ritualização do primeiro ato sacrificial, salvífico, que afugentou a violência mimética (coletiva). Assim, a mímese era canalizada através desse ritual simbólico. Em outras palavras, a ritualização desse primeiro ato fundador oferecia um escape ao poder contagioso da

mímese. Por isso, as primeiras comunidades, paulatinamente, procuravam refazer o poder milagroso deixado pelo sacrifício. Isso fica mais evidente quando pensarmos na estrutura coletiva e repetitiva (e por que não mimética?) dos ritos, inclusive em nossos dias. Foi assim, segundo Girard (2009b, p. 47) que os ritos, a serviço do religioso primitivo, educaram a humanidade. Os ritos se transformaram progressivamente como o tempo em diversas ramificações do mesmo tronco sacrificial e fundador.

Vê-se, então, que os diversos ritos são heranças deixadas pelo religioso primitivo. Girard está propondo que os ritos são consequência da filiação da violência com o sagrado. Como o mesmo aponta: "Serão ditos religiosos todos os fenômenos ligados à rememoração, à comemoração e à perpetuação de uma unanimidade sempre enraizada, em última instância no assassinato da vítima expiatória" (1990, p. 385). Para ele, então, todo rito remonta ao sacrifício original. A chave de leitura para entender essa hipótese girardiana reside naquilo que temos de mais comum, quer dizer: a mímese. E nesse sentido, a mímese inaugura um ciclo dialético interminável. De maneira muito esquemática, ainda que retomando partes de uma estrutura já demonstrada, podemos entender assim: 1) o desejo mimético provoca disputas ao nível das rivalidades. 2) a mímese é a tal ponto contagiosa que provoca crises de indiferenciação. 3) novamente a mímese reuniria a comunidade na lógica de todos contra um. 4) não precisamos nos lembrar que, de acordo com essa teoria, se somos miméticos, e, sendo a mímese coletiva, ela retoma o ciclo de repetição e contágio, agora, querendo afastar a violência, ritualizando o primeiro sacrifício, repetindo-o de maneira simbólica. Eis o motivo, segundo Girard (1990, p. 372), da presença de diversos rituais nas culturas humanas. A novidade dessa informação é que, antes de mais nada, os rituais testemunham que somos miméticos. É só pensarmos na estrutura mimética (imitação, competição, repetição) de todos os ritos. É precisamente em virtude dessa descrição, por assim dizer, pouco racional, acerca do comportamento humano, e de sua conexão como o sagrado, que as ciências, diz Girard, recusa o religioso. Em reação, o nosso autor faz duras críticas às epistemologias modernas como o racionalismo, o positivismo e a psicanálise, que travaram verdadeiras batalhas contra a religião. Quanto a isso o mesmo assinala que:

> A sistematização esboçada a partir da vítima expiatória escapa tanto do impressionismo ao qual sempre conduzem, no final de contas, as pretensões positivistas, quanto aos esquemas arbitrariamente redutores da psicanálise (Girard, 1990, p. 386).

Antes de mais nada, justificamos que não entraremos nos pormenores acerca desses impasses entre as ciências e a teoria do religioso, pois são pouco relevantes ao tema geral dessa pesquisa. No entanto, da parte de Girard, resta apontar que a teoria do bode expiatório faz da

vítima o objeto, direto ou indireto, para uma teoria científica da religião[40]. E se as ciências ignoram a importância capital da religião para as culturas humanas é, talvez, por não seguir a sistematização da vítima expiatória até o fim. Diante dessa informação, fica mais evidente que foi precisamente a hipótese da vítima expiatória que moveu Girard em seus argumentos acerca do nexo entre o sagrado e a violência. É da vítima expiatória que os rituais modernos dão testemunho. E para fazer coro à hipótese de Girard, Frederico Pieper ressalta que:

> As instituições como festas, ritos de passagens, mesmo nossas ideias de lazer ou de educação, no limite, remetem aos ritos sacrificiais. Disso decorre que, em sua perspectiva, não há instituição cultural que não se radique no religioso (Pieper, 2019, p. 26).

Esse autor corrobora a hipótese fundacional do sacrifício. Portanto, é assim que Girard principia sua teoria, defendendo que as bases das culturas estão fundadas na vítima expiatória e que os ritos, as celebrações e interditos são mecanismos simbólicos com a tarefa dicotômica de rememorar esse primeiro sacrifício que libertou a comunidade, ao mesmo tempo que cumpre a função de impedir, ou enganar a violência decorrente do mimetismo. Aqui entra a importância dos interditos, das proibições de certas condutas, pois sabendo do poder nefasto da mímese de apropriação, as primeiras comunidades se organizaram mimeticamente sobre o nexo proibir/ritualizar, para impedir que a mímese progredisse em disputas ao nível de violências coletivas. A quase relação sinonímica entre proibir/ritualizar chama atenção para o ciclo vicioso da mímese. Aliás, no que se refere à origem mimética do ritual, em cuja raiz é a vítima expiatória, Girard nos diz: "já temos desde já sérias razões para pensar que a violência contra a vítima expiatória poderia ser radicalmente fundadora, pois, ao acabar com o ciclo vicioso da violência, ela ao mesmo tempo inicia outro ciclo vicioso, o do rito sacrificial" (1990, p. 119). O mais revelador nessa citação não é a ideia de que fundação das culturas repousa sobrea vítima expiatória. Mais que isso, Girard está argumentando que os ritos, por serem miméticos, comprovam essa origem. A imagem que ilustra esse ciclo vicioso e repetitivo da mímese, fundada na vítima expiatória, é a do espiral. E, assim, caberá ao leitor visualizar esse crescente espiral mimético que evoluiu para dentro das culturas, originado pelo primeiro sacrifício. A

[40] Com o processo de racionalização e autonomia da razão o indivíduo começa a questionar não apenas a posição privilegiada da religião, mas também sua veracidade e poder de decisão. Com o advento da modernidade a sociedade se divide em áreas especializadas em que passamos a distinguir cada qual em seu campo de atuação. Com efeito, devido autonomização das esferas sociais, divididas em áreas independentes, o sagrado deixa de ser o eixo regulador da sociedade, compondo um campo específico ao lado dos outros. Girard parece tentar recuperar a credibilidade e mostrar, ao mesmo tempo o caráter científico da religião. Talvez, por isso nosso autor parece assumir essa batalha com a razão moderna e a psicanálise.

metáfora da evolução é perfeita para notarmos que os rituais vão evoluindo com o tempo, ao ponto de parecerem independentes do primeiro ato sacrificial que libertou os primeiros humanos.

Por isso, se as culturas estão fundadas nessa vítima sacrificial, o raciocínio mais coerente é suspeitar que todos os ritos são filhos desse sacrifício fundacional. Para entendermos a pertença das festas com os sacrifícios é sempre importante pensar no paradoxo que constitui a violência fundadora. Quando admitimos essa passagem da crise sacrificial à estabilidade da paz, não nos escapa, ao menos como hipótese, o fato de ser uma cerimônia em que se exalta a alegria, ou um rito de passagem como o nascimento, possuírem uma estrutura mimética cujas semelhanças não podem ser desprezadas. Portanto, a festa é, em sua essência, uma configuração desse primeiro ato que reconciliou a comunidade em torno do sacrifício. Para o olhar desatento, admitir que os ritos festivos são evoluções modernas do rito sacrificial é quase improvável. Recusamo-nos a pensar que as nossas festas têm suas origens em sacrifícios violentos. Embora é na direção da reconciliação, decorrente dessa violência primeira que devemos olhar. Os ritos de passagem, as festas e celebrações são reconciliadores. Se a vítima expiatória reconciliou os primeiros humanos não parece difícil ligar os pontos que aproximam as festas e rituais de passagens, presentes em nossos dias, como evolução, secularizada, simbólica do rito fundador (reconciliador).

Já vimos em princípio que o sacrifício tem o poder de interromper o ciclo vicioso da violência. Devemos lembrar, como disse Girard (1990), que essa violência sacrificial inaugura um outro ciclo que é o rito. Nesse sentido, que ele defende que a origem dos ritos está na vítima sacrificial. Quando dizemos que o religioso está na origem de tudo é precisamente na vítima que devemos encontrar essa explicação. É polêmico, mas conforme Girard (1990), tudo que é mais importante nas culturas humanas emergiu da violência sacrificial. Que pertença terrivelmente cruel constitui o humano e as culturas. Reconhecer nossa origem na violência[41] e no sangue das vítimas não parece ser algo que conscientemente queremos assumir e aceitar sem maiores desconfianças e repúdio odioso. Mesmo porque, quando olhamos para o

[41] Como duas faces da mesma moeda a dupla ação da violência pode ser percebida, mas exigirá certo esforço para que possamos perceber o efeito catártico e expiatório da violência. A vítima expiatória é a grande responsável pela passagem da violência dilaceradora, indiscriminada e coletiva, para violência sacrificial e expiatória que garantirá a paz e o nascimento da cultura. Quando confrontamos tal questão dentro da esfera do religioso somos levados a admitir esse estranho poder da vítima expiatória, que provoca a crise, por trazer a maldição na comunidade, ao mesmo tempo é reconhecido como salvador dessa comunidade. Assim nasce o religioso sob a égide paradoxal de um deus que é ruim e mal, ao mesmo tempo que provoca a crise, mas traz a solução pacificadora. O que Girard quer demostrar, além disso, é o fato de os mitos serem, na verdade, relatos de uma verdade antropológica que vê na coletividade, na função desagregadora da mímese, a explosão de violências canalizadas pelo poder milagroso da vítima expiatória, portanto, temos o nascimento do religioso como resultado de uma violência sacrificial.

comportamento mimético humano, não conseguimos explicar quais seriam as sérias razões científicas que levam os seres humanos a se comportarem mimeticamente.

Para tornar essa hipótese mais clara, podemos pensar que a mímese perpassa toda a teoria do religioso. Ora, como isso acontece? Se a mímese pressupõe imitação, gerando competição, também rivalidades, concomitantemente, a mímese representada nas repetições sacrificiais e ritualísticas exerce o poder de conter, de interditar a violência. A rigor, é sempre a mímese que gera esse processo dicotômico e paradoxal da violência, que nos torna antagônicos uns dos outros ao mesmo tempo que mantém a estabilidade social. E, nesse sentido, podemos responder à pergunta colocada no início, no título desse tópico: todo rito remonta ao sacrifício original? Ora, foi apresentado que Girard defende que sim, e vimos que é na mímese que devemos encontrar essa resposta.

1.15. A secularização dos ritos: dissimulação da violência

A essa altura, já é possível perceber a intenção de Girard em seguir a linha originária das culturas que a partir da vítima se desenrola no tempo sem se desprender completamente de sua origem. Não obstante, essa linha que se estende até os nossos dias, tecida com o sangue das vítimas, se encontra dissimulada nos rituais modernos. Essa evolução (secularização) dos rituais, como foi sugerido acima, revela que a humanidade, educada pelo sagrado, não poderia esquecer totalmente de sua origem e dos perigos da violência mimética. Ao trazer essa interpretação para os dias atuais Girard ressalta que:

> Portanto, o religioso está longe de ser inútil. Ele desumaniza a violência, subtrai o homem à sua violência a fim de protegê-lo dela, transformando em ameaça transcendente e sempre presente, que exige ser apaziguada tanto através de ritos apropriados quanto de uma conduta modesta e prudente (1990, p. 167).

Ora, a humanidade não apenas encontra uma explicação transcendente para violência, tentando esquecer de sua sujeição a ela. Mais ainda, a humanidade busca enganar, ritualizar a violência mimética. O que seriam os jogos e competições se não uma forma “modesta”, “prudente”, como disse Girard, de canalizar a violência? A inserção dos jogos, competições, rituais e festas no cenário social são conduzidos com o propósito de desviar ou canalizar o desejo mimético. Se as rivalidades permanecem apenas na esfera dos jogos, das competições, das dramatizações, é menos provável que esse desejo se propague para violências. E aqui,

quando falamos em violência pensamos nos mesmos níveis de rivalidades indiferenciadas que ameaçavam a estabilidade social das primeiras comunidades. Isso quer dizer que mesmo em competições em que há presença de violências isoladas é quase impossível que ela avance para verdadeiras crises, tal como acontecia nas sociedades primevas. Podemos pensar, inclusive, que nos jogos de futebol em nossos dias há violência coletiva, portanto, mimética. No entanto, é sensato reconhecer que nesses tipos de competições a finalidade é a disputa, conquanto, dentro de um sistema de regras. Isso quer dizer que há conscientemente um propósito, "prudente", capaz de promover o entretenimento nesses jogos nas sociedades secularizadas, contemporâneas. A diferença peculiar desta competição, comparada as rivalidades de crises miméticas, é que nas crises sacrificiais todo processo é inconsciente, por isso, em última instância, não se disputava um troféu (objeto), mas a própria vida, pois temos consciência, hoje, que o desejo mimético teria incitado tais competição e violências, quase intermináveis. Nas resoluções comandadas pelas disputas nas primeiras sociedades não se ganhava um troféu, por não haver acordo prévio, todavia, o que se observava era o corpo dilacerado e morto da vítima.

É o ritual que garante que as sociedades futuras tenham estabilidade cultural. Podemos dizer que, grassa sob o fio condutor do sacrifício uma dupla significação: de violência unânime, mas também de cura e expulsão do mal. Em outras palavras, a violência sacrificial é o remédio que cura e traz alívio, ao mesmo tempo que exerce a mais fulgurante das sentenças contra as vítimas que é a morte. Sobre este ponto, Girard (1990, p. 350) explicita que a palavra grega katharma que é equivalente à katharsis (purificação) e que designa vítima sacrificial, cujo sentido dicotômico leva a efeito a dupla função da resolução sacrificial, tem a mesma raiz na palavra phármakós que designa remédio e veneno, sentença e libertação. O mesmo que dizer: morte e vida, ou, morte que traz vida. Desse modo, não é de se estranhar a abrangência e a significação do termo phármakon, que, por analogia, a vítima expiatória exerce o mesmo efeito dicotômico do remédio que cura, mas também mata.

Para tornar sua hipótese mais contundente, Girard afirma que a tragédia tem um caráter sacrificial, análogo ao phármakon, com duas faces: uma maléfica outra benéfica. Para exemplificar, ele cita Dionísio e Apolo (Girard, 1990, p. 356). O primeiro representa a desordem o segundo a ordem. Nesse sentido, a metáfora do Phármakós é extremamente apropriada quando pensamos nesse jogo de opostos, no paradoxo das duas faces, da essência divina de bem e mal, salvador e destruidor, a natureza essencial da dicotômica crise mimética. Isso é justamente o que Girard quer mostrar com a noção de violência e o sagrado. A violência incide sobre seu próprio efeito. Ela é violenta, virulenta e terrível, na mesma medida em que traz a paz e o sagrado. É preciso deixar claro que a exemplificação de Girard acerca do duplo

efeito da violência expiatória (Phármakós) é riquíssimo em sua teorização. Todavia, a tarefa aqui proposta é tentar preencher essa lacuna entre o primeiro ritual e a secularização dos ritos e demonstrar que a consequência mimética dos rituais modernos com a vítima expiatória.

Essa conexão entre as sociedades sacrificais e a cultura moderna que caracteriza essa evolução contínua, embora, secularizada dos ritos. E aqui podemos acrescentar as festas, as celebrações, as danças etc. como rituais miméticos secularizados. O que isso quer dizer? Em linhas gerais, conforme vimos acima, a cultura não foi resultado de uma ruptura com o sagrado, porém a consequência deste. É nesse sentido que o termo secularização dos ritos será tratado aqui. Aliás, em uma de suas obras mais recentes, quando fala do sacrifício ritual como derivação do sacrifício original, Girard afirma que: "a invenção do sacrifício ritual deve ser a primeira iniciativa propriamente humana, o ponto de partida da cultura religiosa, a única especificamente humana" (2011e, p. 68). Podemos entender que os sacrifícios geram um processo de repetição na história que se transformam em nossas instituições sociais e políticas. Então, quando ele se refere ao sacrifício como a primeira invenção humana, é o mesmo que dizer da religião, não apenas como a primeira criação humana, mas como a marca temporal da passagem que nos distingue como humanos propriamente. Se os sacrifícios nos caracterizam enquanto humanos, sua repetição mimética (ritualização) é um processo evolutivo[42] natural. Ao que Girard acrescenta para falar dessa evolução dos sacrifícios:

> Quanto mais os sacrifícios são repetidos, mais tendem a se transformar o que chamamos de funeral, casamento, ritos de passagem, iniciação de todos os tipos, assim como a realeza e o poder político em geral sempre imbuído de sagrado, em suma, todas as instituições da nossa cultura (2011e, p. 68).

Mais uma vez o fato de sermos miméticos é o pressuposto no qual Girard sustenta toda a sua teoria. Para isso, o mesmo quer nos convencer que na essência de todos os ritos reside um mimetismo que nos faz repetir, ritualizar, espelhar comportamentos numa semelhança tão peculiar que não há cultura, em cuja presença dos rituais seriam completamente inexistentes, ainda que em sua forma secularizada. O que ilustra muito bem o que dizemos aqui acerca da secularização pode ser encontrado nas teorias do filósofo italiano Gianni Vattimo. Aliás, na obra *Cristianismo e Relativismo Verdade ou Fé Frágil?* Que nasce de um fecundo debate entre

[42] É interessante pensar que Girard propõe uma interpretação, por assim dizer, evolucionista das culturas humanas a partir dos sacrifícios vitimários, e, portanto, do sagrado. Aliás, Girard é muitas vezes chamado de Darwin das Ciências humanas. No entanto, não entraremos nesses detalhes aqui, para não trazer assuntos que demandaria muitas teorizações. Esse aprofundamento acerca da teoria da hominização, da proximidade entre o animal e o humano, com o propósito de pensar essa passagem entre um e outro, foi teorizada pelo filósofo, interlocutor de Girard, Stéphane Vinolo na obra: VINOLO, Stéphane. **René Girard: do mimetismo à hominização**. São Paulo: É Realizações, 2011.

Girard e Vattimo, o filósofo italiano resume em poucas palavras aquilo que pretendemos mostrar quando aplicamos o termo secularização para falar da presença, mesmo que dissimulada, dos ritos na sociedade contemporânea. Vattimo descreve com essas palavras: “a secularização não seria o abandono do sagrado, mas a integral aplicação da tradição sacra a determinados fenômenos humanos” (Girard; Vattimo, 2010, p. 28). Essa teoria somente se sustenta quando aceitamos a premissa girardiana que defende a origem mimética e sacrificial das culturas. Entende-se que essa transformação do primeiro ritual é necessariamente um fenômeno orientado por uma lógica de crescente mimético. E aqui quando falamos em ritual em nosso tempo é o mesmo que falar de secularização do sagrado. Quem entende a secularização nesses termos saberá que, assim como os ritos, festas e celebrações em nossos dias, não representam a uma ruptura como o sagrado, mais a consequência necessariamente mimética deste.

Novamente, poder-se-á constatar que o grande enigma que constitui o tronco originário da humanidade é o bode expiatório. O único mecanismo, segundo Girard (1990, p. 335), que foi capaz de conter a violência, tão somente por ser mimético. No entanto, com o processo de secularização, de saída do sagrado primitivo, outros meios como leis, contratos, sistemas jurídicos, doravante, funcionam como formas secularizadas, no sentido de conter e controlar a violência. É precisamente por haver possibilidades de encontrar resquícios de ritos em muitas práticas e costumes sociais que o projeto girardiano se mostra intuitivo. Se admitirmos tais hipóteses, não será absurdo pensar que os ritos não desaparecem, todavia, eles mudaram de forma, se secularizam. Essa conclusão, que exige uma argumentação teórica profunda, só se torna possível se acetarmos a hipótese de Girar: a de que a vítima é o coração de toda ordem religiosa, portanto, de todos os ritos.

Em sendo assim, é quase que intuitivo concluir que se o rito sacrificial é a base, o signo das culturas, o tempo faz desaparecer que por trás de todo rito existe um sacrifício e, portanto, uma vítima resultante da violência. Com o tempo as culturas repetem os ritos pelos quais seus ancestrais deram o próprio sangue e posteriormente ritualizaram, a fim de conferir a eficácia daquele sacrífico primeiro e fundador. Como diz Girard: “não há rito que não envolva a unanimidade fundadora” (Girard, 1990, p. 347). Foi precisamente isso que ele pretendeu argumentar quando se referiu à unidade de todos os ritos

Esse autor não defende um projeto, em cuja especificidade ressoaria tal como a famosa frase das descobertas científicas modernas popularizadas no grito de *eureca*! A importância de suas descobertas tem a ver com o surgimento, manutenção e evolução culturas humanas. Ele juntou as peças desse grande quebra-cabeça, espalhados em todos os cantos, em que se

perguntavam pelas origens. Quando as peças vão se encaixando, somos levados a concluir, como hipótese, que os ritos são a prova mais tangível de que os nossos costumes e práticas obedecem a um mimetismo que convergem para o que chamamos hoje de rituais, celebrações e cerimônias. O mimetismo humano nos revela que não há diferença rigorosa nos ritos. É só observamos com cuidado o mimetismo que envolve as cerimônias de casamentos em nossos dias. A repetição, a imitação ritual de um pacto coletivo, uma forma de harmonizar em torno dos noivos um acordo de concordância mútua. Pode parecer absurdo afirmar que o ritual do casamento retira sua origem no primeiro sacrifício. Porém, não nos parecerá tão absurdo se não separarmos o sagrado da violência. E neste sentido a ordem dos fatos não alteram os fatores, ou seja, o sagrado é a violência, a violência é o sagrado.

A intenção de Girard é que aceitemos sua hipótese do nexo entre a violência e sagrado. É preciso compreender, além disso, que essa teoria é orientada por uma espece de bússola mimética que sempre aponta para direção da vítima. Quando seguimos as pistas deixadas até aqui, podemos entender, inclusive, que esse autor não concebe o sagrado e o profano como instâncias separadas, conforme fizera Mircea Eliade[43] (2013). Com Girard tudo provém da mesma origem fundadora. Como o mesmo ressalta: "Todo ritual religioso provém da vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provem do rito." (Girard, 1990, p. 373). Dito isso, fica evidente o paradoxo dessa unidade fundadora, dessa união, por assim dizer, absurda, entre a violência e o sagrado. Isso quer dizer, em outras palavras, que todas as instituições humanas, todos os ritos, símbolos, representações e expressão culturais, têm, segundo Girard (1990, p. 373), origem na vítima expiatória. O que podemos ver com os próprios olhos sendo esboçado na citação abaixo qual seria o fio condutor do raciocínio que o pensador francês desenvolveu na obra, em cujo título revela esse nexo fundador. Como ele destaca em *A Violência e o Sagrado*:

> A vítima expiatória, mãe do rito, aparece como educadora por excelência da humanidade, no sentido etimológico de educação. O rito faz sair pouco a pouco os homens do sagrado; permite que eles escapem de sua violência, afasta-os dela, confere-lhe se todas as instituições e todos os pensamentos que definem sua humanidade. (Girard, 1990, p. 373).

[43] O pensador Mircea Eliade por ter dedicado grande importância aos mitos, interpretou a literatura mitológica como uma história sagrada em que relata um acontecimento primordial no tempo, que teve um início e um fundamento real na cultura. Como ele ressalta: "ao se contar como uma coisa nasceu, revela-se a irrupção do sagrado no mundo, casa última de toda existência real" (2013, p. 84). Além disso, ele descreve que: "o leitor não tardará a dar conta de que o sagrado e o profano constituem das modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história" (2013, p. 20). Cf. Eliade, 2013.

Se observamos essas informações com atenção chegaremos à conclusão, defendida por Girard, que a vítima sacrificial por ser instituidora dos ritos, mãe e educadora da humanidade, faz o humano sair da violência. A própria estrutura mimética do rito faz o humano sair paulatinamente do sagrado. O raciocino que decorre dessa premissa é o seguinte: esse consequente abandono do sagrado nos obriga a encontrar outras formas e meios para lidarmos com o problema violência. E como já sabemos, por Girard, a ritualização (instrução) levada a efeito pela vítima expiatória, deu origem os nossos sistemas de regras, condutas, interditos, artes, entretenimentos, jogos etc. Porém, fica uma interrogação que não deixa de ressoar estranha. Ora, como pensar a realidade atual livre de violência sacrificial? Se a violência e o sagrado são duas faces da mesma moeda, é possível pensar em redução da violência vitimaria? Quando pensamos na violência das guerras, nos terrorismos, nas perseguições étnicas, nas violências contra as minorias, na fome e na miséria, o mais razoável, talvez, seria admitir que a violência também se secularizou e aumentou seu campo de atuação, às vezes legitimada pelo Estado, dissimilada e naturalizada por ideologias políticas e religiosas. Não somente os ritos se transformaram com o processo de secularização, a violência, por ser mimética, como um tumor, encontra meios para se propagar. E se a violência mudou de forma, os ritos, símbolos da nossa pertença com o sagrado, testemunham esse estreito vínculo. Mais que isso, os ritos testemunham o nascimento das comunidades e das cidades.

Aliás, o próprio Girard (1990, p. 375) sugere que onde a arqueologia descobriu as tumbas dos heróis, representou, em muitas culturas, a pedra fundamental das cidades, o altar onde as vítimas sacrificiais teriam sido mortas. A vítima representaria o marco original de muitas cidades e culturas. E aqui temos significativas informações pensadas por muitos antropólogos, segundo Girard, de que na origem de tudo pode ter existido um altar onde o sangue derramado inaugurou o primeiro ritual religioso, onde a violência desferiu o golpe fatal de morte que gerou vida, da violência que gerou o sagrado. É a partir desse momento (da pedra fundamental) que toda simbolização, todo rito e espaço sagrado, linguagem e culturas começam a surgir.

Por fim, se a violência está na origem e no fim de tudo, a vida e a morte também. A violência foi o remédio de duplo efeito, o phármakon que trouxe na mesma essência a salvação e a condenação, a morte que, paradoxalmente, trouxe a cura. Assim, a intenção de Girard é mostrar, que a chave das respostas para os enigmas humanos está na violência primeira, ou melhor, no sagrado violento que existe e persiste em formas de ritos e expressões secularizadas. E se insistimos na temática da violência é porque o impacto das descobertas feitas por Girard suscitou questões de difíceis soluções. Ao criar uma espécie de altar para violência Girard

pareceu sacralizá-la, em tal medida que a violência se revestiu de hegemonia sagrada, ritualizada, assumindo outras formas e continua, desse modo, a espreitar-nos. Embora, por vezes simbolizada, outras vezes camuflada por aparatos do Estado, por ideologias ou pela moral cristã. Aqui, a metáfora bíblica do lobo em pele de cordeiro sintetiza perfeitamente a permanência da violência em sua forma secularizada. E nesse ponto chegamos à questão diretriz dessa tese que figura na interpretação que Girard faz do cristianismo como sendo a religião, em cuja essência promove a diminuição da violência. Como Girard defende essa tese? É possível sustentar que o cristianismo seria menos vitimário que as religiões primevas? Essas questões, doravante, nos guiarão, assim, tentaremos mostrar em que medida elas se sustentam.

Conclusão do primeiro capítulo

Nosso propósito nesse primeiro capítulo foi de inserir o tema da violência num debate que, como vimos, não se faz sem um estreito vínculo com o sagrado. Para realizar essa tarefa foi necessário refletir como Girard concebe o termo violência. Vimos que esse conceito é vago e, portanto, paradoxal. Ao mesmo tempo, foi destacado que o tema do desejo e seus desdobramentos se mostram imprescindíveis para termos uma chave de leitura daquilo que Girard entende por desejo mimético. Outros teóricos como Hegel, Lacan, os contratualistas também clarearam as nossas ideias, o que nos fez refletir acerca do desejo em sua dimensão conflitiva. Com isso, não somente trouxemos respaldo teórico ao projeto mimético de Girard, entretanto, foi possível perceber os limites e alcances de suas teorias. Vimos, ao mesmo tempo que o tema da violência causa muitas dificuldades de interpretações. Isso nos fez concluir que a maior preocupação de Girard, no que se refere à violência, é com sentido coletivo (mimético) da mesma. E assim, foi possível perceber que a violência mimética é o fio condutor do projeto girardiano. Ao descobrir a função desagregadora e violenta do desejo mimético, nosso autor retirou o véu que encobria um dos segredos mais recônditos das culturas humanas. Essa descoberta nos permitiu enxergar que nas páginas da história humana a violência inaugurou um processo de crescente mimético que culminou no sacrifício expiatório.

Por isso, foi destacado que é nesse sentido que o pensamento de Girard é dependente de Freud, já que este autor influenciou Girard em suas descobertas, não somente no campo do desejo, mas na dimensão coletiva e sacrificial da violência. Mostramos, além disso, que muito do que Girard teoriza acerca do mecanismo vitimário foi esboçado anteriormente por Freud. O recorte da teoria freudiana feito por Girard também nos mostrou que a questão diretriz do escopo teórico de Girard é a pergunta pela violência, por sua origem e repercussão no processo

de formação cultural dos humanos. Pois, vimos que, segundo Girard, é na violência sacrificial que os pilares culturais da humanidade foram fundados. Com toda essa atenção voltada para a temática da violência percebemos que a teoria mimética não se fundamenta sem consequências. A mais acentuada é a dicotômica noção que o conceito de violência traz para o escopo geral do projeto mimético de Girard. Diante dessa imprecisão com relação ao conceito, talvez, o leitor de Girard encontrará dificuldades em discernir o que o autor denomina por violência. Ora, mesmo que pareça claro que o nosso autor, ao falar de violência mimética, queira se referir à violência coletiva, o mesmo não especifica o que é violência. Falar em violência mimética, e, portanto, coletiva, não explicita o conceito em sua inteireza. Isso porque Girard não deixa claro se existem formas de violência sem a presença de um mediador e, portanto, que não decorrem da relação triangular do desejo. Por isso, foi necessário aproximar o pensamento de Girard com as teorias filosóficas, e psicanalíticas, não apenas para buscar outras explicações para o problema da violência humana, mas para colocar as cartas na mesa e revelar quanto Girard merece nossa atenção.

Vimos, além disso, que arcabouço teórico girardiano fundou-se, em alguma medida, nesses autores e na literatura comparada. Esse primeiro capítulo se mostra decisivo, pois entendemos que nele apresentamos a teoria mais geral de Girard. O que não consistiu em tarefa fácil. Como o leitor percebeu, René Girard dialoga como muitos autores e teorias. A sua insistência pelas origens da humanidade o fez, inclusive, puxar o fio de muitas linhas teóricas que se desenrolam no tempo, que vão da literatura, à mitologia, da filosofia à psicanálise. E não para por aí. Veremos no próximo capítulo que, por ser a teoria mimética a fonte explicativa das culturas, de acordo com Girard, a literatura bíblica não apenas será uma fonte para Girard atestar a teoria mimética. A leitura mimética que Girard faz da Bíblia é decisiva para sua hipótese antropológica, uma vez que é com o fenômeno revelador e desmistificador gerado pelas Escrituras Sagradas que esse autor pôde identificar uma mudança, segundo ele, significativa com relação aos sacrifícios vitimários.

E assim, a leitura mimética que Girard faz da Bíblia e, consequentemente, do cristianismo nos coloca em frente ao problema diretriz dessa pesquisa. Ou seja: como podemos pensar na dissolução da violência vitimaria na cultura cristã? A tarefa dos próximos capítulos consistirá na tentativa de demonstrar que a maneira com a qual Girard manipula o conceito de violência, identificando uma mudança substancial com relação à ação, segundo ele, desmistificadora do cristianismo e sua atuação antissacrificial e anti-violenta poderá ser, no mínimo, problemática.

CAPÍTULO 2
Coisas ocultas desde a fundação do mundo: A leitura antissacrificial de Girard

Cingem-lhe a fronte pálida e serena
Espinhos. Tem na face o laivo imundo
De escarros de judeus. No olhar profundo
Bailam trêmulas lágrimas de pena
E dó, pelas misérias deste mundo.
Pilatos, vendo-O assim, à turba acena:
- Ecce homo!

(Cecília Meireles)

Introdução ao capítulo

Como foi demostrado no primeiro capítulo, o tema da violência representa o coração e a alma do projeto mimético girardiano. Paradoxalmente, a violência parece ser o mal necessário, sem a qual sucumbiríamos à completa autodestruição. Seguindo o espiral mimético girardiano, vamos nos dirigir nesse momento ao universo judaico-cristão. É precisamente a partir dessa leitura que Girard sustenta sua mais polêmica hipótese. A de que a Bíblia representa a dissolução do mecanismo vitimário e violento das religiões primevas. Mas, então, como pensar nessa dissolução da violência na Bíblia e no cristianismo? Essa será justamente a questão que tentaremos investigar nesse segundo capítulo.

Para trazer luz a essa indagação apresentaremos como Girard submete à teoria mimética na intenção de revelar a Bíblia e os evangelhos não apenas como chave interpretativa dos mitos, mas também como aquela instância distinta capaz de apontar para uma situação menos violenta e, portanto, não sacrificial. A implicação que surgiu dessa premissa é que o cristianismo seria menos vitimário que as outras religiões. Isso é um poco perturbador, pois o cristianismo interpretado por Girard parece assumir características bem precisas dentro do que poderíamos denominar de hermenêutica mimética. Outra questão decorrente dessa interpretação é a seguinte: em que medida a leitura que Girard propõe do cristianismo contempla sua própria abordagem sobre o nexo entre violência e religião? Queremos dizer que a teoria mimética parece ter entusiasmado o nosso autor numa leitura particularmente seletiva da Bíblia. Se essa hipótese estiver correta, não parece que a revelação judaico-cristã represente a eureca da epistemologia religiosa, o desvelamento daquela insidiosa mentira dos mitos e do sagrado natural.

Veremos, portanto, que Girard defende uma ética da alteridade, de modo que, ao desmistificar os segredos das religiões naturais, o cristianismo histórico e institucional não parece encontrar uma forma mais efetiva de conter a violência humana, se não por interditos, doravante, regido por imperativos éticos e morais. Mesmo se admitirmos que cristianismo, interpretado por Girard, tenha revelado e inviabilizado a eficácia dos sacrifícios das religiões primevas, não parece seguro assumir que há uma redução da violência, ou do mecanismo sacrificial. Por esses e outros assuntos, no capítulo em questão, investigaremos, ao mesmo tempo, se ainda há resquícios de sagrado natural capaz de conduzir a violência, não apenas repetindo o mecanismo de resoluções vitimárias, porém, em sua forma autoritária, legitimada pela cristandade, hipótese no mínimo relevante, sobretudo, quando nos referimos às vítimas do cristianismo colonial

Isso mostra que a própria noção anti-vitimária colocada em relevo por Girard não parece ter isentado a Bíblia e o cristianismo das mesmas mazelas subjacentes às religiões primitivas que é a de esconder as verdadeiras vítimas. Por outro lado, se admitirmos que o cristianismo tenha revelado e denunciado os crimes das religiões primevas, logo, a revelação evangélica longe de trazer as benesses da convivialidade e bem-estar comum, paradoxalmente, abriu a caixa de Pandora, o segredo maléfico, daquilo que sempre garantiu a paz nas religiões naturais que é a violência sacrificial e seu infinito ciclo fazedor de vítimas que por ser mimético parece interminável.

2. As motivações de Girard a partir dos mitos bíblicos: a revelação do assassinato fundador

Antes de adentrarmos nos assuntos que visarão investigar os traços antivitimários do cristianismo o que nos chama atenção de imediato é que a hipótese mimética de Girard, se consagra a argumentos, no mínimo controversos, acerca da dissolução da violência e do sagrado. Além disso, a leitura antissacrificial desse autor parece seguir uma sequência linear dos fatos históricos, numa sucessão progressiva a partir do primeiro Testamento. Isso nos leva a pensar que, ao interpretar a Bíblia por um viés mimético, Girard se impõe a uma lógica histórico-antropológica, tal como os fatos são narrados e organizados no livro Sagrado. Sabemos que a questão da cronologia dos livros bíblicos é um tema complexo e que não tem uma definição que seja unanime. Por isso, não parece completamente seguro assumir uma leitura cronológica dos livros bíblicos. Aliás, para citar apenas um exemplo, na introdução da Bíblia de Jerusalém (1973, p. 26), no tópico específico, *Introdução ao Pentateuco*, é sugerido

que não apenas os livros, mas também existem dúvidas com relação à ordem dos textos tal como eles aparecem em cada livro do Pentateuco. Neste caso, a hipótese girardiana parece convergir mimeticamente para uma leitura cronológica da Bíblia. Aqui o conceito de mimetismo ganha uma importância singular, que nos chama a atenção, pois, suspeitamos que a teoria mimética influenciou esse autor a olhar para as páginas do Livro Sagrado como um conjunto de acontecimentos históricos, sobretudo ao fazer uma conexão, por assim dizer, imediata entre o primeiro e o segundo Testamento.

Outro detalhe é que, de acordo com Girard (2009b), as personagens bíblicas não mais protagonizam as cenas horrendas narradas pelos mitos primevos, pelo contrário, desde o primeiro Testamento há uma progressiva mudança de ótica no que se refere ao mecanismo vitimário e violento. No entanto, sua descoberta acerca do mecanismo mimético encontrou inspiração e maior embasamento teórico nos evangelhos que, segundo ele, revelou e denunciou o mecanismo vitimário e violento das religiões primevas. Como numa investigação criminal, Girard analisa, passo a passo, as consequências que, hipoteticamente, fez do cristianismo um seguimento, em cuja tendência antissacrificial e anti-vitimária seria a principal característica dessa vertente. É no sentido de apresentar esses conceitos que tentaremos mostrar como Girard constrói seu esquema mimético, tal qual um mapa que nos leva a descobertas acerca das culturas esboçadas a partir do Primeiro Testamento. Inspirado nos mitos bíblicos, Girard apresentou suas hipóteses, ainda elementares, acerca da singularidade da Bíblia.

Com a intenção de demonstrar suas descobertas, nosso autor defende a similaridade entre alguns relatos bíblicos e mitos de outras tradições religiosas e civilizacionais. Sua hipótese é de que o processo de indiferenciação que marca toda comunidade em crise faz com que o caos coletivo seja o ponto de conexão e similaridade entre os grupos. Esse fenômeno de multidão, como vimos, convergirá mimeticamente ao patamar das crises sacrificiais do mecanismo persecutório de todos contra um da violência coletiva. Se essa lógica sacrificial é comum e recorrente em todo relato mítico de perseguição, semelhante desfecho não é diferente na Bíblia, uma vez que somos orientados por comportamentos miméticos coletivos. Embora, mesmo que esse fenômeno coletivo não seja incomum nas páginas das Escrituras, a mudança de ótica com relação à vítima, segundo Girard, é visível. É nesse sentido, fazendo aparecer em alto-relevo o mecanismo de perseguição mimética que Girard (2009b, p. 196) reafirma que a Bíblia difere radicalmente dos mitos. Não apenas por relatar de forma análoga o ciclo mimético de perseguição e violência coletiva, ou mesmo por revelar o mecanismo básico do bode expiatório, mas, sobretudo, por revelar a inocência da vítima e apresentar uma divindade avessa à violência. Como diz Girard, “A Bíblia rejeita os deuses nascidos da violência sacralizada” (1999, p. 152).

Conclui-se, segundo esse autor, que o Deus que rejeita a violência vitimária tem piedade das vítimas. No decorrer dessa pesquisa veremos como Girard sustenta essa afirmação, no momento é preciso entrar nesse jogo e deixar que ele dê as cartas.

Querendo defender sua hipótese, na obra *Coisas Oculta Desde a Fundação do Mundo,* antes de apresentar sua interpretação da Bíblia[44]*,* Girard nos convida a aceitar seu esquema mimético. Suas palavras são as seguintes: "a partir de agora, iremos falar como se a existência dos mecanismos vitimários e seu papel no engendramento das religiões, das culturas e da própria humanidade fosse algo conquistado, totalmente aprovado" (2009b, p. 183). Isso quer dizer que é preciso observar com lentes miméticas. Parece que Girard não nos deixa escolhas, precisamos participar desse jogo e acolher a hipótese de que as culturas e o sagrado resultaram dos sacrifícios primevos, assim, será mais fácil entender a leitura que esse autor faz da Bíblia. Também por esse motivo foi necessário detalharmos no primeiro capítulo o que Girard denominou de mecanismo mimético, enquanto comportamento que compreende todo o ciclo incitado pelo desejo de apropriação à resolução sacrificial e expiatória. O que decorre disso é fenômeno fundacional, o assassinato primordial, ou seja, o nascimento do sagrado. Em sendo assim, passaremos agora à leitura anti-vitimária que esse autor faz da Bíblia, começando pelas primeiras páginas do Gênesis.

Girard principia sua explicação por um mito bíblico muito conhecido, o primeiro assassinato narrado na Bíblia. Estamos falando da história de Caim e Abel, em cujo desfecho é o assassinato de Abel pelas mãos de seu irmão Caim. No livro bíblico de Gênesis, logo nas primeiras páginas, temos o seguinte relato:

> Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou o produto do solo em oferenda a Iahweh; Abel, também ele, ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, Iahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido. Iahweh disse a Caim: "por que estás irritado e com o rosto abatido? Se estás bem-disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estiveres bem-disposto, não jaz o pecado à porta, um animal acuado que te espreita, pode acaso dominá-lo?" Entretanto, Caim disse a seu irmão Abel: "Saiamos. E como estavam no campo, Caim se levantou sobre seu irmão Abel e o matou. (Gênesis 4.1-8).

Na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, René Girard analisa essa passagem bíblica que segundo ele não difere de outros mitos fundacionais com relação ao ciclo

[44] Priorizamos a versão da Bíblia de Jerusalém traduzida para o português conforme indicado nas referências (Edições Paulinas 1973). Ao mesmo tempo, é interessante ressaltar que Girard, na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2009b, p. 186), faz questão de enfatizar que usou a versão da Bíblia de Jerusalém em suas pesquisas.

mimético. Se formos interpretar mimeticamente essa perícope, notaremos uma dinâmica de disputas entre os irmãos, o que não configura uma disputa por objetos, porém, sobre quem será o melhor diante da divindade. Ambos quiseram agradar Iahweh. E nesse caso, não é preciso muito esforço para intuir que a divindade é, por assim dizer, o objeto de disputas. O que desperta a ira de Caim é ver seu irmão levando a melhor, em termos shakespearianos seria o mesmo que inveja ou ciúmes. Se o desejo é mimético, a competição é o sintoma mais imediato desse comportamento. É precisamente a leitura girardiana que nos faz perceber com mais clareza que a disputa (inveja), que culmina no assassinato de Abel pode ser interpretada em termos miméticos como eliminação do obstáculo. Temos aqui o que se configura como rivalidade mimética, vemos, portanto, a encenação clássica das tragédias e dos mitos fundacionais da disputa que gera rivalidade, da rivalidade que produz a violência fundadora. Aliás, nas palavras de Girard podemos conferir a seguinte interpretação do mito bíblico: "o mito de Caim, como vemos, apresenta-se de modo clássico. Um dos irmãos mata o outro e a comunidade caimita é fundada" (2009b, p. 188). Isso significa dizer que Girard não negligencia o caráter fundador desse mito, uma vez que a comunidade caimita começa a surgir posteriormente ao assassinato (sacrifício?) de Abel. Na própria narrativa do Gênesis, no capítulo seguinte ao assassinato de Abel, temos a descrição dos descendentes de Caim (de seu clã) sendo originados a partir desse primeiro assassinato[45]. O mais interessante é que Girard faz questão de mencionar essas semelhanças da narrativa bíblica com os mitos fundacionais.

Ora, mas o que faz o mito bíblico ser antivitimário sendo que ele narra com certa futilidade a forma com que um irmão matou o outro? Como Girard enxerga a dissolução da violência do sagrado primevo nessa perícope bíblica diante de tantas semelhanças com os mitos fundacionais? De acordo com Girard (2009b) é exatamente essa não arbitrariedade com relação à morte de Abel que faz do mito bíblico uma narrativa antivitimária. Isso quer dizer que enquanto nos mitos primevos os assassinatos fundadores são inconscientes, a Bíblia narra o mesmo ciclo mimético e fundador, porém, revela a futilidade desses assassinatos. Ao encenar o mecanismo mimético a Bíblia não esconde que são meros assassinatos. Essa é a denúncia, segundo Girard (2009b, p 188) que começa no primeiro Testamento, e que aponta para uma dimensão ética que proíbe esse mecanismo fazedor de vítimas. Para entendermos essa leitura anti-vitimária defendida por Girard será importante trazer em discussão a interpretação girardiana desse mito bíblico destacada nas linhas seguintes. Diz Girard:

[45] É interessante ressaltar que a nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (1973) descreve esse assassinato cometido por Caim, condenado a uma vida errante, como sendo fundador da cultura caimita, originando, assim, a primeira cidade.

> Pergunta-se frequentemente porque Iahweh, embora condene o assassinato, responde ao apelo do assassino. Este diz: “o primeiro que me encontrar, me matará” e Iahweh responde: “quem matar Caim será vingado sete vezes”. O próprio Deus intervém e, em resposta ao assassinato fundador, anuncia a lei contra o assassinato” (2009b, p.188).

Existe aqui um detalhe importante a ser considerado, o fato de Iahweh proferir que aquele que matar Caim “será vingado sete vezes” não significa, segundo Girard, que essa divindade esteja encorajando a violência mimética. A intervenção de Iahweh em resposta ao assassinato fundador tem um cunho denunciativo. Trata-se da revelação do perigo de ceder à violência mimética e o desfecho vitimário que lhe acarreta. No entanto, o peso que acompanha a expressão: “será vingado sete vezes” é difícil de ser digerido, pois a vingança é a expressão mais aguda da violência mimética. A vingança já é a multiplicação do contágio mimético. Falar em vingança é dizer que a violência mimética é interminável. Praticar a vingança é se deixar conduzir pelo mimetismo, que, a essa altura, não podemos dizer que sabemos de seus perigos. Por que, então, Iahweh proíbe o assassinato com essa sentença multiplicada de vingança? “Será vingado sete vezes”! A resposta de Girard caminha nesse sentido: “o próprio Deus intervém e em resposta ao assassinato fundador, anuncia a lei contra o assassinato” (2009b, p. 188). Entendemos com isso que ao responder ao apelo de Caim, Iahweh expõe os segredos de uma cultura fundada no assassinato. O assassino deve viver para que todos vejam que sua intervenção não passou de um homicídio. Essa mudança radical em termos de consciência acerca do mecanismo vitimário e fundador, dentro do aqui se diz, é a grande novidade da Bíblia. A Bíblia, portanto, sabe que as culturas emergiram dos assassinatos fundadores. Por isso, Girard defende que a Bíblia não apenas revela os segredos dos mitos antigos, mas, denuncia, ao mesmo tempo, que as culturas nascem dos sacrifícios de sangues inocentes. O anúncio da lei contra o assassinato é deferido pelas palavras: “quem matar Caim será vingado sete vezes” (Gn. 4,15). Girard argumenta da seguinte forma:

> Parece-me que essa intervenção revela que o assassinato é decisivo, aqui como em outros lugares, tem um caráter fundador. E quem diz fundador diz diferenciador, e é por isso que imediatamente depois temos essas palavras: “e Iahweh colocou um sinal em Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse”. Vejo aí o estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre, a rivalidade mimética e o conflito generalizado (Girard, 2009b, p. 188).

Se a intervenção de Iahweh é acompanhada de uma ameaça de vingança, isso nos leva a propor as seguintes interpretações: primeiro poder-se-á pensar que a divindade interveio

ameaçando perpetuar a vingança contra os que matarem Caim para desencorajar a violência por parte dos humanos. E, portanto, Iahweh assume a violência para que o ciclo mimético seja quebrado. O outro ponto segue-se assim: se Iahweh assume a violência impondo uma proibição contra quem matar Caim, neste caso, a divindade não parece totalmente avessa à violência como dirá Girard. No entanto, o que interessa a Girard é o seguinte raciocínio: ao proibir que Caim fosse morto, Iahweh estabelece a lei contra o assassinato. "E Iahweh colocou um sinal em Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse" (Gn 4, 15). O sinal colocado em Caim impede que Abel seja vingado. Mais que isso, Girard enxerga aqui um sistema de diferenciação estabelecido no sinal colocado em Caim. O sinal que o distingue como mero assassino faz retornar a diferença necessária do efeito reconciliador do bode expiatório, ou seja, está recolocado o sistema de diferenciação. Se nos atermos a essas palavras de Girard: "E quem diz fundador diz diferenciador" (2009b, p. 188), veremos claramente aonde ele quer chegar com essa interpretação. Ele está dizendo que o mito bíblico reencena a mesma estrutura mimética dos mitos primevos. O que isso quer dizer? Vimos no primeiro capítulo que após o sacrifício do bode expiatório a ordem retornava, onde por todos os lados havia crises de indiferenciação, com o sacrifício o sistema de diferenciação passou a sinalizar que a ordem estava fundada, e a paz era refeita. O sacrifício devolveria a diferença necessária para o estabelecimento da ordem. Por isso a fala de Girard: "E quem diz fundador diz diferenciador" nos revela que esse autor interpreta a Bíblia da mesma maneira que os mitos, entretanto, ele defende que a Bíblia não dissimula os verdadeiros motivos dos sacrifícios. Dizer que esse autor aplica a mesma interpretação nos mitos e na Bíblia, é dizer que sua hermenêutica é mimética. Isso significa que ele não está preocupado com uma a leitura teológica da bíblia, sua intenção, como vimos, é bem específica.

Voltemos à análise vitimária do mito de Caim e Abel sabendo que esse mito toca em questões decisivas, no que concerne à vítima expiatória e seu efeito fundador. Foi demonstrado que é a partir da vítima que Girard desenvolve sua teoria mais proeminente acerca da origem cultural humana. Ao mesmo tempo, é sobre essas vítimas, segundo ele, reclamadas na Bíblia, que se escondem os segredos mais ocultos das culturas humanas. Nesse sentido, podemos ver que posteriormente às hipóteses levantadas na obra *Coisas ocultas desde a Fundação do Mundo*, que se consagra como referência decisiva na leitura antissacrificial da Bíblia, Girard nos apresenta outro importante livro, em que as teorias acerca da dissolução do mecanismo vitimário ganham mais robustez. 21 anos após *Coisas ocultas*, Girard nos brinda com a obra: *Eu via Satanás Cair do Céu com um Raio*, na qual ele ainda segue sustentando que: "a doutrina do assassinato fundador não é só mítica, mas também bíblica" (1999, p. 110). Poderão

argumentar que esse autor insiste na doutrina do assassinato fundador. Na verdade, a sua teoria se baseia nesse fundamento. É a origem que lhe interessa, é na vítima expiatória que ele encontra explicações decisivas acerca das culturas e do sagrado. Por isso ele defende que tanto na Bíblia quanto nos mitos o assassinato fundador é a chave de interpretação. Essas são as coisas ocultas que a Bíblia revela. Em outras palas, a Bíblia mostra que na origem reside um segredo. E que segredos são esses? O de que as culturas originaram de verdadeiros derramamentos de sangues.

É assim que Girard lê o mito de Caim e Abel, enquanto rememoração bíblica de todos os mitos fundadores. Esse mito, diz ele: "narra a fundação sangrenta da primeira cultura e suas consequências, que constitui o primeiro ciclo mimético representado na Bíblia" (1999, p. 110). Para Girard importa mostrar que a primeira cultura narrada na Bíblia, fundada em Caim, imprime valores, mostrando que as consequências miméticas serão desastrosas para os que cederem ao seu contágio violento. Na compressão desse autor, o mito em questão fundamenta as bases de uma consciência não vingadora. É a fundação da cultura iniciada em Caim, como prolongamento do primeiro homicídio narrado na Bíblia, que faz promulgar a primeira lei contra o assassinato.

A ideia central aqui é expressa nessas palavras de Girard: "Caim designa a primeira comunidade reunida pelo primeiro assassínio fundador. É por esta razão que existem muitos potenciais assassinos e que é preciso impedi-los de matarem". Ele continua: "o assassínio ensina ao (s) assassino (s) uma espécie de sabedoria, uma prudência que modera a violência" (1999, p. 111). Essa sabedoria que emerge desse assassinato fundador é a lei contra o assassinato e a interdição da vingança colocada por Iahweh. Nosso autor entende que o caráter fundador desse mito tem um julgamento moral que prevalece sobre qualquer outra coisa. Impedir que Caim seja morto é mesmo que o condenar pela morte do irmão. Girard defende que a pergunta feita por Iahweh: "onde está teu irmão Abel?" Se impõe como prova desse julgamento moral. Essa interrogação chama atenção para um exame de consciência que Caim precisa fazer pelo ato cometido contra o irmão. Não se pode encobrir os assassinatos. Se os mitos não perguntam por suas vítimas a grande novidade da Bíblia é querer saber dessas vítimas e desses assassinatos dissimulados desde a fundação do mundo. A dimensão ética, diz Girard (2009b, p. 188) é a novidade do texto bíblico em relação aos mitos. E quando o texto bíblico pergunta por essas vítimas evidencia-se uma ética da denúncia e da revelação. Seria, portanto, essa dimensão ética e moral uma particularidade do mundo bíblico? Não queremos usar de generalizações, mas a leitura de Girard parece deixar essa impressão. No momento deixaremos em suspensão esse questionamento, teremos mais condições de refletir sobre essa problemática no decorrer desse

capítulo, importa no momento pensarmos se essa consciência moral e ética da Bíblia não fará do texto bíblico um modelo de exclusividade e exclusão.

2.1. A maldição do trabalho: o sinal de Caim ou estereótipo vitimário?

Vimos no tópico anterior que um dos primeiros mitos analisados sob o fio condutor mimético é a polêmica relação de disputa, que termina em tragédia, entre os irmãos Caim e Abel. O motivo de insistirmos na interpretação da perícope em questão, reflete a própria leitura feita por Girard desse mito e sua perfeita exemplificação, segundo ele, do mecanismo vitimário e fundador. Sabemos que na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo,* nosso autor apresentou pela primeira vez a hipótese acerca da dissolução do sagrado e da violência, trazendo em discussão a disputa mimética entre os irmãos. Conforme descrito pelo texto bíblico, o pastor de ovelhas Abel e seu irmão, agricultor, Caim, oferecem a dádiva, que caberia a cada um, em reverência a Iahweh[46]. Acontece que Iahweh, sem motivo aparente, agrada mais da oferta do pastor, em detrimento à oferenda do irmão Caim, que oferece o produto do solo, como convém àquele que ocupa esse tipo de trabalho, que, por sinal, representa um árduo afazer. Podemos imaginar, inclusive, que em muitos contextos influenciados pela cultura judaico-cristã, os (as) trabalhadores (as) de terras alheias ainda parecem carregar o peso da maldição atribuída a Caim que, por matar seu irmão, recebeu uma punição sendo banido do solo fértil. Iahweh não somente coloca um sinal em Caim, porém, sua penúria é sentida nessa sentença: "agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão" (Gn 4,11). Essa é a mesma penúria que se impõe a muitos trabalhadores (as) que fazem do chão o seu alimento, pagando com o suor e o desgaste gradativo de seus corpos o preço por serem filhos de Caim.

Não nos referimos, tão-somente à dura tarefa de capinar e arar o solo, de sol a sol. Todavia, não é difícil imaginar as condições de subalternidades impostas aos trabalhadores (as) dos campos, das lavoras, das fazendas e das minas, condenados (as) à escravidão. Esses escravos (as) não suportaram apenas o peso da existência desprovida e miserável, do trabalho, no arado da terra, no plantio, na colheita, na mineração etc. Mais que isso, seus sofrimentos parecem refletir o mesmo peso dessa sentença imposta a Caim: "agora, és maldito" (Gn 4,11). Não ter direito à escolha, ser privado de liberdade, nascer com o destino traçado e inscrito como

[46] O termo Iahweh, significado do nome Deus em hebraico, é usual na Bíblia de Jerusalém que espelha a tradição javista, utilizando, em algumas ocasiões, o nome divino composto "Iahweh Elohim". O duplo nome, portanto, poderia ser resultado de uma revisão tardia desta tradição.

um sinal em seus corpos, transformados em ferramentas para o uso alheio, é uma maldição. Parece-nos, ainda, que o pretexto para escravatura se impôs de forma mais vigorosa pelo viés ideológico. Essa suspeita fica mais evidente quando, a partir da leitura judaico-cristã, começam a surgir interpretações de que a maldição de Caim se impunha como a marca da pele. Com a intenção de relatar esses absurdos, o historiador do cristianismo, Riolando Azzi, destaca na obra *A cristandade colonial: mito e ideologia* que não passou despercebida as interpretações que legitimaram a escravatura na cristandade colonial, sobretudo no Brasil. Semelhante questão, justificou o sistema escravocrata sob a acunha da maldição divina quando afirmavam que a escravidão era consequência do pecado de Adão, descrita no capítulo três de Gênesis, na denominada "*queda do homem"*. Nesse sentido, diz o autor: "o trabalho escravo evidenciava na sociedade humana a força dessa maldição" (Azzi, 1987, p. 80). Embora, a versão que mais vigorou, diz o autor:

> Considerava os africanos como descendentes de Caim e, portanto, traziam ainda na carne a maldição divina ao primeiro homicida da humanidade. Segundo a narrativa bíblica, ao amaldiçoar Caim, Deus lhe colocou um signo na carne para que não fosse morto, mas vivesse continuamente expiando o seu crime. Na tradição popular, os negros eram considerados como raça maldita de Caim, sendo a negritude de sua pele o sinal imposto pelo próprio Deus (Azzi, 1987, p. 80).

Sabemos que a leitura anti-vitimária de Girard defende que o sinal colocado em Caim estabelece um sistema de diferenciação capaz de estabilizar a crise. O ponto em questão são as interpretações que poderão surgir a partir desse conceito de diferenciação dentro do aparelho social. Conforme destacado na citação acima, o sinal colocado em Caim foi interpretado, em alguns contextos, como a marca da maldição divina, a marca da diferença, perpetuada na geração caimita. Por essa via, não parece absurdo pensar que muitos preconceitos com relação à cor da pele surgem de ideologias legitimadas, muitas vezes, pela chancela da cristandade, na medida em que buscaram sustentar suas verdades como diferença singular frente às outras culturas. Em sendo assim, a diferenciação, conforme destacamos aqui, não incitaria mais preconceitos, sobretudo estereotipados pela cor da pele? Girard não entra nesses detalhes, no entanto, não podemos desprezá-los como meras conjecturas sem efeitos adversos. Mesmo que Girard não fale da diferença nos termos aqui apresentado, o peso moral dessa diferenciação define à punição de Caim: é a marca na pele que o diferencia. A leitura que Girard faz do sinal de Caim enquanto o distingue, ao mesmo tempo que estabelece a lei contra o assassinato, faz do julgamento moral a máxima da condenação. Podemos pensar, então, que esse julgamento moral estabelece a sentença da diferença. Girard interpreta essa questão da seguinte maneira:

“o caráter fundador do mito tem um significado tão claro e até mais claro que nos mitos não bíblicos, mas há algo de diferente, ou seja, o julgamento moral” (2009b, p. 189). Ora, não podemos desprezar que o julgamento moral aqui não se funda sem a diferenciação. A marca na pele de Caim o diferencia, essa é a sua condenação (maldição). Assim, uma moral que condenou o assassinato, por outro lado, fundou um sistema de diferenciação estabelecido pelo sinal da pele que distingue Caim dos demais.

Entendemos, através da leitura feita por Girard, que o julgamento moral anunciado pela culpabilidade de Caim desmantela a cultura dos bodes expiatórios. Abel não poderá ser vingado. “E Iahweh colocou um sinal em Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse” (Gn 4,5). No entanto, o mesmo sinal que o diferenciou como mero assassino, fez dessa diferença um sistema de exclusão e preconceitos contra a cor da pele. Isso nos leva a pensar que essa diferença fundou um novo ciclo de vítimas expiatórias. A culpa de Caim continuaria sendo expiada nas incontáveis vítimas da escravatura. Para usar o exemplo do contexto colonial brasileiro, vemos, ainda em Riolando Azzi, que essa interpretação ideológica do sinal colocado em Caim se passou nos seguintes termos:

> Dada a ampla difusão das narrações bíblicas, nos primeiros séculos, essas interpretações tinham uma força de persuasão muito grande na sociedade colonial em formação. Tal doutrina, em última análise, isentava os portugueses de qualquer culpa, pois a escravidão fazia parte de uma predestinação dos africanos, cuja origem remontava aos templos bíblicos. Mais ainda, ao invés de violentos de desalmados, os escravocratas lusos passavam a ser considerados como verdadeiros justiceiros divinos, o braço escolhido por Deus para aplicar à raça negra o devido castigo. Como consequência da maldição divina, o negro pertencia a uma raça vil, destinada aos trabalhos servis. (1987, p. 81).

Vemos aqui, não somente a interpretação bíblica levada a efeito pela cristandade por um viés ideológico e que legitimou a escravatura. Mais que isso, diante do que está sendo apresentado nessas linhas, temos a constatação da existência de um mecanismo vitimário em pleno funcionamento. Se a marca em Caim funda a cultura anti-vitimária da Bíblia que desencoraja a vingança, paradoxalmente, a mesma marca desencadeou interpretações legitimando preconceitos raciais, suscitando verdadeiros holocaustos, condenando gerações inteiras ao sacrífico eterno dos seus corpos como se fossem ferramentas usadas para o trabalho. É só pensarmos nos destinos desses trabalhadores ininterruptos, escravos e escravas, que fazem da terra a própria mortalha em que o suor e o sangue de seus corpos escravizados se misturavam ao chão, num ciclo mórbido e fúnebre, com a decomposição diária de seus corpos. Corpos que lutam para defender suas miseráveis vidas consumidas pelo trabalho escravo. O sofrimento e a

sentença de morte em vida acompanharam aqueles e aquelas que devotaram suas vidas na labuta da terra. No mito dos irmãos Caim e Abel não fica claro porque Iahweh prefere a oferenda do pastor de ovelhas, porém, não podemos ignorar que a maldição imposta sobre os que lavram a terra repercutiu em muitos casos de escravatura.

A ideologia que sustentou a anatematização do trabalho não se inspirou somente no mito de Caim e Abel. Vimos no capítulo 3 do livro de Gênesis*,* na denominada *queda do homem,* que há uma nítida condenação (maldição) ligada aos que cultivam o solo. Ao menos é o que nos relata, aproximadamente, o texto a seguir: "maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida" (Gn 3,17). Naturalmente que a referência aqui é questão do trabalho como o preço colocado por Iahweh para se obter o sustento. Entretanto, tanto aqui quanto no contexto dos irmãos, a maldição relacionada à terra parece deixar margem para anatematização do trabalho e exploração de vidas humanas. Embora, a questão mais difícil de entender seja a primazia pela oferta do pastor de ovelhas. Por que a divindade desprezou a oferta do agricultor? Desprezar a oferta de Caim significou suscitar o desejo mimético, a disputa entre os irmãos. Escolher a oferenda do pastor é decidir pelo sacrifício, mesmo que seja de um animal. Outro detalhe importante é que essa decisão deliberada nos fornece uma chave de leitura, em que a profissão do pastor de ovelhas pareceu ser a mais aceita naquele contexto, que vigorou, portanto, a cultura do pastoreio. Isso porque a maldição[47] contra os agricultores já parecia se impor como norma ainda na denominada queda da humanidade.

Como entender o desígnio divino que não hesitou em aceitar o sacrifício, o sangue de um cordeiro em detrimento à oferenda do agricultor? Como o Deus descrito na Bíblia é avesso ao sacrifício se o mesmo rejeita o donativo do agricultor? Diante da rejeição divina, Caim poderia indagar se há, essencialmente, alguma diferença no ato e no donativo ofertado ao criador. Devemos recordar que para Girard (2009b, p. 189), o texto bíblico relata essa tragédia entre os irmãos para no fundo condenar o assassinato, e mostrar que Iahweh é contra o sacrifício. Ora, o que torna essa trama mais intrigante é decisão pelo cordeiro oferecido por Abel. Decidir por Abel é decidir pelo sacrifício. Isso quer dizer que o sangue ainda pareceu ser necessário naquele momento, do contrário (arriscaremos pressupor), a divindade abdicaria da oferenda de Abel. Aliás, é importante lembrar que a alternativa entre as ofertas não foi de uma vida pela outra, mas entre o produto do solo e a morte de um cordeiro. Motivação, quem sabe,

[47] O historiador Riolando Azzi no livro *A cristandade colonial: mito e ideologia,* ressalta que a preferência divina pela oferta de Abel revela que cultura judaica naquele período priorizava o pastoreio em detrimento à profissão dos agricultores. Ao mesmo tempo, como foi demonstrado, a marca ou sinal na pele de Caim justificou preconceitos contra a cor da pele. Na cristandade colonial esse estereótipo pesou sobre os escravos, impondo-lhes o trabalho exaustivo na labuta da terra. (Azzi, 1987, p. 80).

na tentativa de enfatizar a eficiência do ritual, do sangue derramado na terra, do holocausto e da fumaça da carne queimada que ascenderia até o altar de Iahweh.

Isso nos leva a pensar, hipoteticamente, que o sacrifício ainda pareceu ser um ritual necessário no judaísmo bíblico. Suponhamos que o sacrifício ofertado por Abel tenha sido insuficiente, mesmo que a divindade tenha decidido por sua oferenda, seu cordeiro não tivera um efeito expiatório duradouro. Foi preciso um sacrifício maior e mais precioso. Podemos inclusive presumir que, ao escolher a oferta do cordeiro, a divindade incita o desejo de Caim. E se o ciúme, ou inveja, são outros nomes para o desejo de competição mimético, o que decorre dessa, por assim dizer, parcialidade de Iahweh é, naturalmente, a lógica da crise sacrifical: o modelo/rival Abel é eliminado. A partir desse episódio, não foi apenas a morte de Abel e o sacrifício de um cordeiro que subiu ao trono de Iahweh, mas dois sacrifícios, que se somaram ao banquete divino. Não somente o sangue do cordeiro oferecido por Abel cumpriria a função expiatória. Contudo, ao matar seu irmão, Caim assume o lugar do sacrificador, imolando mais uma vítima, em cujo sangue subiria até o trono de Iahweh. Dentro do que diz nessas linhas, devemos recordar as próprias palavras de Girard que seguem o seguinte raciocínio: “o caráter fundador do mito tem um significado tão claro e até mais claro que nos mitos não bíblico” (2009b, p. 189). Ora, se Girard prioriza a leitura mimética dessa perícope, vemos aqui que podemos enriquecê-la e perceber como as peças desse triangulo mimético se encaixam, além disso, pela via sacrificial. Ocorre que as sugestões são muitas para serem ignoradas. Pensemos agora em Abel como modelo mimético, na medida em que o texto prioriza o sacrifício do cordeiro, a ênfase na oferta de Abel reforça a cultura do sacrifício. Portanto, ao chamar atenção para oferenda de Abel, o texto bíblico o coloca como modelo, mediador, do desejo de Caim. Não à toa que Caim repete o mesmo ato sacrificial, por assim dizer, imolando o próprio irmão.

Ainda que pensemos pela perspectiva da decisão de Iahweh, novamente a leitura parece convergir mimeticamente para caráter sacrificial. Isso porque, o texto bíblico não apenas repete a mesma estrutura dos mitos, todavia, a questão da escolha coloca a divindade reforçando a prática do sacrifício de sangue. O fato de escolher pelo cordeiro já denota certa parcialidade capaz de conferir credibilidade à tradição do sacrifício. Afinal de contas, há uma decisão pela oferta do pastor, quem sabe por influência mimética das tradições sacrificiais antigas. Qual teria sido o critério de escolha entre uma oferta e outra? Não parece absurdo pensar que o lúgubre desfecho envolvendo as oferendas dos irmãos, concorrendo à benquerença de Iahweh, não tenha acontecido ao fim e ao cabo da resolução sacrificial. Ou, por outro lado, a divindade tenha desejado com mais intensidade a oferta do pastor, por influência mimética. Porém, se admitirmos essa hipótese estaríamos reduzindo o Ser divino. Conforme os critérios

ontológicos[48] da teologia, um ser perfeitíssimo não participaria das mazelas e contingências da finitude humana. Como poderíamos pensar, então, nessa relação em que a escolha de uma oferta em detrimento da outra, incorreria em fratricídio? Quando imaginamos a mesma situação na esfera corriqueira humana, ou mesmo na convivialidade formal das relações entre autoridades, uma atitude parcial representaria, no mínimo, falta de compostura.

Ora, como faz parte da soberaníssima clemência e abnegação consagradas ao Ser divino, pareceria justo reconhecer ambas as ofertas como forma de diligência e moderação, a fim de evitar conflitos. Um pouco como um pai que mesmo sabendo que um filho se dedicou mais que o outro, evita uma situação de disputas deixando de assumir apenas um lado. Essa analogia não parece absurda, se admitirmos a hipótese mimética girardiana. Essa parcialidade de Iahweh com relação à aceitação da oferta do pastor de ovelhas, longe de querer criar um cenário menos competitivo e violento, parece incitar o desejo mimético como desfecho análogo aos sacrifícios vitimário, fruto do ciclo de competição e de violência mimética. Vejamos como Girard interpreta esse impasse mimético entre os irmãos:

> No mito de Caim, [...] mesmo que seja escutado pela divindade, Caim é apresentado como vulgar assassino. O fato de que o primeiro assassinato desencadeie o primeiro desenvolvimento cultural da humanidade não absorve de forma alguma os assassinos aos olhos do texto bíblico. O caráter fundador do mito tem significado tão claro e até mais claro que os mitos não-bíblicos, mas há algo de diferente, ou seja, o julgamento moral. A condenação do assassinato prevalece sobre qualquer outra condenação. Onde está teu irmão Abel? (Girard, 2009b, p. 189).

Convidamos o leitor a interpretar esta citação começando pela pergunta do final do texto. Afinal, a menção que Girard faz de Gênesis (4,9), em cuja pergunta: "Onde está teu irmão Abel?" não deixou de ser respondida de forma direta e cortante por Caim: "não sei; acaso, sou eu tutor de meu irmão?" (Gn 4,9). Uma pergunta respondida com outra pergunta: a clássica ironia socrática. O mais curioso é que Girard não comenta essa reação truculenta de Caim diante de Iahweh. E se formos interpretá-la pela lógica mimética diríamos que essa reação expressa um comportamento mimético revelado na relutância ciumenta de Caim, revoltado pela decisão (parcialidade?) de Iahweh. Quem seria a vítima neste caso, Caim ou Abel, ou ambos? Se Caim reage ressentidamente à decisão da divindade, temos com isso uma ligeira desconfiança de que cultura judaica daquele período ainda estaria presa aos costumes sacrificiais. Dizemos mais, mesmo que tenha sido ofuscado por um mimetismo que o faz eliminar o irmão, modelo/rival,

[48] O conceito em questão faz referência a teólogos, como Tomás de Aquino, por exemplo, que tentaram provar a existência de Deus por um raciocínio denominado de argumento ontológico. Para tanto, Tomás de Aquino desenvolveu a hipótese das cinco vias, ou provas da existência de Deus. Para saber mais, confira: Aquino, 1996.

Caim, além disso, parece ser vítima de um sistema moral vitimário sedentos para encontrar seus bodes expiatórios. Afinal de contas, "Caim é apresentado como vulgar assassino" (Girard, 2009b, p. 189), sendo perpetuada sobre ele a ira de Iahweh.

Sabendo que Girard é um crítico literário, e, como foi demostrado no primeiro capítulo, sua leitura das obras literárias testemunham uma realidade antropológica que acompanham descobertas reveladoras acerca do comportamento humano. E para continuar com essas revelações, passemos agora à análise da tragédia bíblica Caim e Abel sob a inspiração de outro autor, que propõe uma leitura às avessas do mito bíblico que é José Saramago. Já podemos adiantar que Saramago não enxerga a figura de Caim da mesma maneira que Girard, ou seja, "como mero assassino". O autor português, sem impor limites à imaginação, introduz de forma satírica que o assassino confesso do irmão, apenas cumpre um designo, atendendo aos caprichos de uma divindade sedenta por sangue. Pensando por esse lado, diríamos que Saramago faz uma leitura vitimária dessa perícope. A inserção de Saramago neste momento poderá permitir que enxerguemos as coisas por outro ângulo. Resumidamente, Saramago descreve na obra *Caim* a saga de uma personagem não totalmente ruim, como pensou alguns intérpretes do livro sagrado. Caim, na perspectiva do autor português, após matar seu irmão, sai pelo mundo numa jornada de aventuras, descobertas e emoções que o leva finalmente ao Jardim do Éden. Ao fazer isso, com uma tonalidade irônica, Saramago, denuncia a moralidade vitimária da cultura bíblica. A forma como esse autor interpreta a perícope bíblica, às vezes carregada de humor e irreverência, não esconde suas críticas. Ele não isenta a divindade por ter desempenhado uma função partidária ao desprezar a oferta de Caim. E mais, apesar de se concentrar na figura de Caim, Saramago não faz do mesmo um bode expiatório, condenado, exclusivamente, a carregar o peso da maldição imposta pela divindade bíblica. Notar-se-á, ainda que de maneira caricata, que Saramago tece o seguinte comentário acerca do texto:

> Sucedeu então algo até hoje inexplicado. O fumo da carne oferecida por Abel subiu a direito até desaparecer no espaço infinito, sinal de que o senhor aceitava o sacrifício e nele se comprazia, mas o fumo dos vegetais de Caim, cultivados com um amor pelo menos igual, não foi longe, dispersou-se logo ali, a pouca altura do solo, o que significava que o senhor o rejeitava sem qualquer contemplação (Saramago, 2017, p. 33).

Para completar a irreverência, típica desse autor, ironicamente, a obra que de agora em diante analisaremos, traz no título o nome do irmão assassino: Caim. A primeira informação reveladora na referência acima está contida nesta frase: "Sucedeu então algo até hoje inexplicado" (Saramago, 2017, p. 33) A que esse autor se refere quando diz: inexplicável até

os nossos dias? Suspeitamos que o inexplicável do ponto de vista do autor é a cultura do sacrifício. A escolha pelo cordeiro de Abel não faz de Iahweh um Deus antivitimário, avesso à violência. Quantas gerações precisaram expiar a culpa imposta a Caim? A condenação moral conferida à cultura caimita não parece menos vitimária. Assim como Girard enxerga uma realidade mimética e literária na bíblia, e que nos faz por vezes admitir tal hipótese, na interpretação de Saramago o que está em jogo é o aspecto moral. É exatamente por isso que esse autor sugere uma mudança no modo de vermos o mito dos irmãos. Ele, então, observa: "Inquieto, perplexo, Caim propôs a Abel que trocasse de lugar" (Saramago, 2017, p. 33). O julgamento moral aqui parece prevalecer contra a figura do agricultor. Estamos sugerindo com isso que ao favorece a oferta do pastor e condenar a do agricultor, impõem-se uma situação de disputas que, talvez, poderia ser evitada se a divindade fosse imparcial. Duas ideias distintas podem ser extraídas dessa noção: primeiro temos condições de confirmar a teoria mimética de Girard, na medida em que podemos imaginar uma situação de disputas e conflitos entre os irmãos, em cujo sujeito elimina o modelo/rival. Outro ponto é que Saramago não dissimula essa cultura do sacrifício quando verbaliza que a divindade se comprazia do sacrifício. Pensemos, então, se fosse Caim a ofertar o melhor de seu rebanho, qual seria o resultado? Conforme Saramago expressou na citação acima parece mesmo um fato "inexplicado" a preferência pela oferta do pastor de ovelhas.

Não diferente desse raciocínio, se pensarmos pelo viés mimético, veremos que Saramago parece sugerir que a preferência da divindade causa ciúmes, ou, em termos girardianos, aguça o desejo mimético de Caim: "O senhor desdenhava Caim" (2017, p. 33). Que outro sentimento haverá diante desse desprezo, quase sem motivo, por uma das ofertas? Ironicamente, o próprio Girard nos oferece pistas interessantes acerca dessa parcialidade, isso porque, para defender a tese antissacrificial, o mesmo afirma: "Caim é apresentado como vulgar assassino" (2009, p. 189). Se Caim é visto como um assassino, o aspecto vitimário parece sobressair sobre qualquer interdito, mesmo que não seja um sacrifício no sentido do termo. Mesmo se admitirmos que a tragédia do mito bíblico incorreu isenta de aspectos sacrificiais, não poderíamos dizer semelhante questão do efeito e das causas vitimárias desse fratricídio, da violência e da propagação que sua força suscitaria na geração caimita.

A narrativa bíblica nos ajuda a seguir adiante na leitura vitimária, difícil de ser imputada, da Bíblia com essa suspeita: "Assim, qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes" (Gn 4,15). Expressão fortemente fixada, segundo Girard (2009, p. 189), com objetivo de condenar o assassinato. Talvez, o mais apropriado para o caso citado acima seria apenas o interdito: "não matar". Isso porque a sentença: "será vingado sete vezes", reforça ainda mais o efeito

contagioso provocado pela violência mimética. Razão pela qual a vingança, resultado do contágio mimético, não é interditada, mas, por assim dizer, incentivada. É que o texto bíblico acima parece reforçar, ao infinito, o contágio mimético da vingança que, inclusive, poderá legitimar a perseguição vitimária. Referimo-nos, obviamente, à sentença, igualmente violenta da expressão: "será vingado sete vezes". Não estaria aqui o motivo das perseguições e anatematização contra os descendentes de Caim? Quantas foram as perseguições e vinganças ao longo da história humana suscitada pela maldição de Caim?

Por outro lado, o ciclo infeccioso da violência não cumpriu a purgação em Caim como acontecia nos sacrifícios das religiões primevas com o sacrifício expiatório. Aliás, essa é a tese defendida por Girard de que a Bíblia teria interrompido o efeito expiatório de resolução das crises coletivas ao interditar o ciclo de vinganças (1990, p. 335). Sua hipótese reflete exatamente esse interdito: "qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes". Isso implica, ao mesmo tempo, o entendimento consciente do efeito do bode expiatório nesse contexto. Agora, isso não significa, como já vimos, que as religiões primevas não interditavam o ato de vingança e a propagação da violência. Aliás, o religioso primitivo resultou dessa noção de interditar e ritualizar a violência humana.

2.2. Resquícios da cultura sacrificial na Bíblia

Se o mito de Caim e Abel, de acordo com Girard, remontou detalhadamente todo ciclo mimético para no fundo denunciar e estabelecer uma lei contra o assassinato, o que dizer, então, do mito bíblico do quase sacrifício de Isaque? Suspeitamos que no texto de Gênesis capítulo 22, além de haver resquícios da cultura do sacrifício, é conferido um mandamento em favor do autoritarismo e do patriarcalismo. O patriarca Abraão deve seguir a hierarquia e obedecer à divindade oferecendo seu filho em sacrifício a Iahweh. Esse ato subserviente e espontâneo de Abrão contra seu "único" filho traz a cultura bíblica novamente à esteira sacrifical. E mais, não parece exagerado pensar que a cultura hebraica daquele período tenha priorizado um ideal hierárquico em que a obediência prevaleceria sobre qualquer outra coisa.

Devemos, no entanto, reconhecer que há aqui uma ligeira mudança de postura de Iahweh, a divindade não é mais ciumenta como relatado no mito de Caim e Abel. Embora, não parece ser menos afeito ao sacrifício ao ponto de exigi-lo acima inclusive da relação parental e afetiva, como Isaque e Abraão. Em sendo assim, ao retratar o contexto subserviente e

patriarcal[49] da ocasião, não houve julgamento moral que impedisse semelhante proposta. Não abriremos esses assuntos para além daquilo que nos interessa, qual seja o escopo teórico da violência e do mecanismo vitimários. Diante desse quadro, iremos direto ao texto, desse modo veremos mais de perto o quão interessante nos será essa passagem bíblica que diz assim: "Abraão! Este lhe respondeu: Eis me aqui! Acrescentou Deus: Toma teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, oferece-o ali em holocausto" (Gn 22,1-2). De imediato, tal proposição vinda de uma divindade que, como diz Girard (2009), inverte gradativamente o mecanismo fazedor de vítimas das religiões primevas, contrariamente, demonstra, em alto-relevo, uma cena com traços tão realísticos e impactantes como que num quadro de horrores. Exige-se pouco da imaginação para enxergar este cenário invadido pela angústia e o sofrimento de um jovem, conduzido pelo próprio pai no longo caminho da subida ao monte Moriá, para ser sacrificado. Desfecho que não passa despercebido, não somente dos olhares atentos e preocupados com os impactos psicológicos dessa perícope, mas, sobretudo, pelo teor sacrificial que emerge dessa cena.

A cena descrita no texto bíblico é tão alarmante que podemos imaginar o pavor desse drama, que quase se inscreve ao lado das tragédias gregas, não fosse a providência divina em colocar um cordeiro no lugar do jovem assustado com frieza do pai. Quando concebemos o panorama completo desse enredo, no qual o pai, embriagado pela fé, diante do ordenamento divino, admite participar dessa proposta horrenda e macabra, nos leva a pensar com seriedade se o patriarca Abraão deveria ser louvado e admirado, por gerações, como exemplo a ser seguido devido a sua fé inabalável. Se bem que parece incontestável a fidelidade desse patriarca, pois não hesitou um segundo sequer à ordem divina. Por isso, devemos ressaltar que o que está em questão aqui não é a fé de Abraão por Iahweh, mas se na Bíblia, como defende Girard, prevalece a voz da vítima?

E se formos comparar o quase sacrifício de Isaque com o mito de Édipo, tanto Freud quanto Girard, como vimos no primeiro capítulo, teorizaram acerca de um parricídio. Édipo, mesmo inconsciente dos crimes cometidos é visto como culpado. Édipo, segundo Girard, movido pelo desejo mimético mata o pai e se apropria da mãe. Sua condenação seria admissível, uma vez que foi considerado culpado pelas atrocidades. Édipo diz Girard: "é o responsável por excelência" (1990, p. 102). Mas agora, o que dizer no caso bíblico em que a situação se inverte?

[49] Diante dessa estrutura, de forma análoga, não há como deixar de lembrar que a hipótese girardiana entende esse processo de diferenciação das estruturas hierárquicas como arcabouço de coesão social, impedindo por meio das categorias hierárquicas que a violência não instaure em crises de indiferenciação que, como já sabemos, é o ápice das crises violentas segundo Girard (1900, p. 102).

No mito bíblico é o pai que assume a ideia de sacrificar (matar) seu único filho. No entanto, escreve Girard: “No mito, a vítima está sempre errada e os seus perseguidores têm sempre razão. Na Bíblia, dá-se o inverso” (Girard, 1999, p. 141). A Bíblia inverte a lógica sacrificial, conforme o caso de Isaque. Aqui, segundo Girard (1999, p. 141), prefigura a denúncia contra os mitos arcaicos e contra a violência por meio da revelação de que a vítima é inocente, e, assim, os perseguidores são denunciados como tal. Dentro da lógica girardiana, podemos imaginar que, se Isaque é a vítima, logo, Abraão seria o algoz.

É por essa via que precisamos chamar atenção para o fato de o algoz Abraão não ter sido advertido pela conduta, no mínimo, implacável e doentia. Se a Bíblia condena os perseguidores e, ao mesmo tempo, promove uma gradativa dissolução da violência, como justificar a honrosa e extraordinária veneração com a qual Abraão foi lembrado ao longo da história? Nessa perícope em particular, e que Girard não analisa atentamente, parece ecoar por gerações a voz do perseguidor. Portanto, a pergunta que devemos fazer neste momento é a seguinte: se Isaque é o inocente quem seria o culpado – perseguidor?

Para aprofundar essa questão, por analogia, poderíamos conjeturar acerca do mito do parricídio (Édipo mata o pai) virado às avessas. A hipótese aqui é de pensarmos mimeticamente nas disputas e competições entre mediador e modelo, assim como fez Girard em outros textos. E por esse viés podemos imaginar a seguinte cena: Abraão decidiu eliminar seu rival, o pai, se viu imitado no seu desejo e, movido pela cegueira mimética, decide assassinar seu filho, eliminar o adversário que o admirava, que imitava o pai em tudo que ele fazia. Do mesmo modo que Girard interpreta o mito de Édipo pela via mimética, conforme foi demostrado no primeiro capítulo, sugerimos aqui que façamos o mesmo com o mito bíblico de Abraão e Isaque. Portanto, se foi possível pensar o mito de Édipo e mostrar uma disputa mimética em que o filho elimina o pai, modelo/obstáculo, o mesmo raciocínio poderá ser aplicado no caso da decisão de Abraão em levar a cabo a ideia de sacrificar o filho. Poder-se-á contestar que no mito de Édipo predomina a leitura que em geral é defendida por Girard, ou seja, a de que o sujeito desejante é quem entra em disputa com o modelo. Mesmo que Girard não entre em detalhes de quando essa relação poderá ser invertida, vemos que no caso de Abraão é o imitador (modelo) que reage ressentidamente à imitação do filho e, por isso, precisa seguir seu projeto de sacrificar o próprio filho. É precisamente essa interpretação que estamos propondo que seja feita no texto de Gênesis. Das poucas menções feitas por Girard acerca desse texto bíblico o que prevalece sobre qualquer outro aspecto é o desfecho do quase sacrifício.

Queremos dizer que seu olhar está somente na resolução sacrificial. Com isso, ele (2009b, p. 185) defende que a substituição da vítima por um cordeiro, no último momento, é o

ponto crucial do texto, em cuja intenção é o predomínio da cultura antissacrificial. Diante do que foi demostrado, desconfiamos que Girard não analisa esse texto em sua inteireza. Vimos que ele interpreta o mito de Édipo com os detalhes miméticos que, necessariamente, convergem para uma resolução sacrificial. Nesse sentido, por que esse autor parece ignorar a estrutura mimética do quase sacrifício de Isaque?

Qual seria essa estrutura mimética? Ora, tudo aquilo que antecede o sacrífico. Isso quer dizer que a leitura mimética não se contenta com a interpretação teológica desse texto, no sentido habitual que explora o aspecto da fé de Abraão, entre outras coisas. Se a leitura mimética se fixa no aspecto comportamental, por que Girard não fez essa leitura do mito bíblico, assim como fez ao analisar o mito de Édipo? Conforme foi amplamente demonstrado, vimos que a insistência de Girard em priorizar a leitura mimética do mito edipiano o levou, inclusive, a contestar a análise de Freud que, segundo Girard, não percebeu toda trama mimética desse mito. Inclusive, por assim dizer, entorpecido por um mimetismo estrutural, Girard cita literalmente essa frase de Freud: "o filho quer substituir o pai em todos os sentidos" (1990, p. 212). Isso quer dizer que o filho (sujeito desejante), imita o pai a tal ponto que o próximo passo é eliminá-lo. Ora, sabemos que o mimetismo, segundo Girard, opera sob a lógica da reciprocidade, como num espelho, em que a imitação gera disputas recíprocas. No caso de Abraão, o imitado, se sentiria ameaçado e, devido a tal condição, buscou desferir a violência contra o imitador. E, portanto, caberia a sentença: o pai quer eliminar o filho que o imita em todos os sentidos. Já que a disputa é recíproca, não apenas o sujeito desejante intenta eliminar o modelo/obstáculo, porém, o modelo, no caso aqui Abraão, é quem se vende ao mimetismo ao ponto de querer eliminar o sujeito, rival. Aliás, podemos, inclusive, pensar, hipoteticamente, se a encenação desse quase sacrifício, não teria sido mesmo uma encenação a fim de encobrir o projeto real de Abraão, qual seja eliminar seu rival. Com isso, o leitor é convidado a pensar o quanto é paradoxal essa passagem bíblica, assim como é paradoxal a leitura não sacrificial da Bíblia, mais ainda do primeiro Testamento.

Até aqui denominamos de quase sacrifício, por entender, conforme a narrativa bíblica, a interrupção da imolação, no momento derradeiro da decisão de Abraão em seguir com a ordem da divindade. No entanto, como foi a repercussão dessa quase tragédia para o universo judaico-cristão? Mesmo se admitirmos uma mudança de postura com relação ao fato de os sacrifícios perderem sua força expiatória, sobretudo com a substituição sacrificial, e que faz surgir milagrosamente um carneiro, ainda assim, o texto de Gênesis (22,1-19) não parece menos violento ou avesso ao sacrifício. Como vimos, a obediência de Abraão pressupõe uma espécie

de submissão, em cujo patriarcalismo e a autoridade vigora sobre qualquer moral, inclusive sobre o valor da vida, e não qualquer vida.

A obediência à divindade parece interferir sobre a importância da afetividade e da relação entre pai e filho. Como retrata o texto bíblico, trata-se do "único" filho[50], um filho muito desejado, um filho amado. E podemos imaginar: aquele que deveria, segundo o direito de primogenitura, conduzir o legado do pai, cuidando da manutenção das terras, dos rebanhos de ovelhas, dos escravos que trabalhariam nas plantações. Isaque, talvez investiria na produtividade de grãos e de videiras, querendo expandir os negócios da família, inclusive como promessa de Iahweh. E a respeito disso, o próprio texto bíblico nos dá amostras quando atribui esta fala a divindade: "De fato, Sara, tua mulher, te dará um filho, e lhes chamarás Isaque; estabelecerei com ele a minha aliança, aliança perpétua para a sua descendência" (Gn 17,19). Que espécie de pacto foi esse que exigiu do pai a maior prova que se poderia impor? Como não falar em ação sacrificial ou violência mimética quando se coloca à prova o próprio filho? Mais que isso, no caso de Isaque, o mesmo prosseguiria com o direito de primogenitura na condução do povo Escolhido. É verdade que depois do ato interrompido, do quase sacrifício, o texto bíblico segue no sentido do cumprimento dessas promessas. Isaque continua a descendência de seu pai e garante o direito de primogenitura (Gn 25,19-26). Pensando pela lógica girardiana, parece haver nesse caso um evento fundacional: uma nação começa a surgir. E como dissemos, a leitura mimética desse texto, nos leva a pensar ainda que as pretensões de primogenitura de Isaque tenham suscitado o desejo mimético de seu pai (mediador/concorrente).

Se Iahweh prometera aliança perpétua para os descendentes de Isaque. Nesse caso, Girard parece ter muita razão ao falar do poder controlador e corrosivo da mímese. É irônico, mas fazendo um trocadilho como a frase do filósofo Pascal[51]: o desejo mimético tem razões que a própria razão desconhece. Pode até parecer absurdo pensar na cena trágica em que o pai, movido pelo desejo mimético, trama o assassinato do filho. Da mesma forma que é absurdo pensar que uma divindade que assume paternalmente a proteção do povo de Israel, e que faz uma aliança com o líder desse povo, tenha feito essa proposta tão somente para testar a fidelidade de Abraão. E como segue o texto bíblico, diz Iahweh: "Quanto a mim, será contigo a minha aliança; serás pai de numerosas nações" (Gn 17,4). Se ele fez um pacto com Abraão, não parece coerente pedir essa prova de fidelidade e obediência, em que o filho único viraria

[50] No Alcorão, muitas histórias que a Bíblia hebraica atribui a Isaque são atribuídas a Ismael. Em específico o relato do quase sacrifício não é Isaque quem seria a vítima e sim seu irmão Ismael. Se a Bíblia hebraica é anti-sacrificial, poderíamos dizer que, nessa passagem ao menos, o Alcorão também é anti-sacrificial.

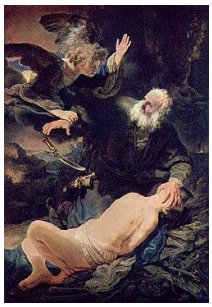
[51] O filósofo Blaise Pascal expressou essa frase para dizer que a maioria das decisões humanas são impulsionadas pelas emoções.

joguete dessa atitude intransigente. Se o assassinato de Abel repousou sobre o mandamento (a lei) contra o assassinato, como conceber esse paradoxo em que o Deus da fé, "o Deus de Abraão", ordena que aquele que haveria de ser o pai de muitas nações oferecesse seu filho amado como sacrifício? Quer dizer que, uma vez que o ritual do sacrifício foi institucionalizado, o interdito, não matar, perde o valor quando ritualizado? O sagrado tem uma força tão hegemônica que quando a ordem parte da divindade, quando o ato de matar é sacralizado em forma de sacrifício, a proposta de sacrificar o próprio filho não parece absurdo. Pensemos ainda que, talvez, o ritual do sacrifício, haveria de encobrir, jogaria uma cortina de fumaça no quase filicídio que Abraão concordou em cometer.

Aqui é importante observar que, mesmo sendo uma passagem, em cujo ciclo mimético é perfeito, estranhamente, nosso autor não aprofundou esse conteúdo com a mesma intensidade mimética que fizera em outros textos. Nos referimos ao conteúdo sacrificial que paira sobre Gênesis 22. E que fora retratado de formas diversas ao longo da história como que num quadro de horrores devido ao impacto do enredo aterrorizante, ganhando forma na cena da inocência de um jovem sendo levado pelo pai para ser sacrificado. Ainda assim, no que se refere a esse texto, diríamos que Girard consegue enxergar "um deus estrangeiro a qualquer violência" (Girard, 2009b, p. 228). Para justificar o que estamos tentando mostrar, vejamos na íntegra como Girard interpreta o drama sacrificial de Isaque: "Na cena do sacrifício de Isaque, por exemplo, a exigência sacrificial liga-se ao ser mais precioso, para se satisfazer, *in extremis,* como vítima substituta, o cordeiro enviado por Deus" (Girard, 2009b, p. 185). Ora, se pensarmos com cuidado, veremos que o nosso autor fixa seu olhar apenas no panorama da vítima substituta, interpretação que corrobora sua tese antissacrificial. Agora, a questão moral e vitimária que transcorre da decisão fatídica de Abraão, assim como a comprovada inocência da vítima, passa ao largo da peneira mimética de Girard. Pensamos, então, que diante desse panorama horrendo, é normal que nos venha à mente a imagem do menino, incapaz de conter a fúria do pai, invadido por uma angústia visceral. Tanto é assim que muitos autores nas páginas da história fizeram questão de retratar esse evento paradoxal. Seja na literatura, nas esculturas ou em obras de artes: a clássica cena do pai com lâmina da faca gelada, aconchegada na garganta do próprio filho causou perplexidade em muitos que refletiram sobre essa imagem[52]. Para termos a impressão de como a imagem desse quase sacrifício é intensa, vejamos e tiremos

[52] Muitas obras de artes retrataram essa cena. Como se o texto bíblico ganhasse vida, quando visualizamos a imagem de Isaque como vítima que seria sacrificada. Não entraremos em detalhes, mas existem referências que, inclusive, retratam paixão de Cristo análoga à história de Abrão que entrega o filho como forma de sacrífico.

nossas próprias conclusões com as representações das pinturas em telas de Caravaggio[53] e Rembrandt[54]:



55

56

A primeira imagem da esquerda para direita é a tela de Rembrandt, que retrata com intensa expressividade a cena do sacrifício. Essa obra nos envolve no enigmático mundo das artes. Uma interpretação possível é a noção de movimento que a tela nos convida a fazer: quando deparamos com a imagem do pai na eminência de sacrificar o filho, a imaginação cumprirá a função de dar vida a cena. Assim podemos imaginar o anjo com a mão direita não somente impedindo que o pai imolasse o filho, para mais, podemos notar sua mão esquerda, como que simulando um golpe caso Abraão prosseguisse com o propósito descabido de assassinar seu filho. Não menos chocante, a segunda figura, a pintura em tela de Caravaggio, revela a imagem de Isaque não apenas surpreso com a atitude do pai, mas seu desespero é de causar assombro devido à realidade capturada pela sua expressão facial. Um fato curioso é que na capa da edição brasileira da obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo,* temos a mesma imagem da pintura em tela de Caravaggio, em cujo título: *O Sacrifico de Isaque* nos mostra o quanto a expressão *sacrifício* aparece carregada de um sentido vitimário. Em resumo, as imagens acima ganham contornos mais evidentes quando as aproximamos do texto que lhes deram vida que se encontra em Gênesis com as seguintes conclusões: “o anjo disse: não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único” (Gn. 22, 12). Se formos adicionar esta citação de Gênesis

[53] Michelangelo Merisi, mais conhecido como Caravaggio. 1571, Porto Ercole Itália. Foi um dos mais notáveis pintores italianos.

[54] Rembrandt Harmenszoon van Rijn. 1606 Amsterdam, foi um pintor gravurista. É considerado um dos grandes nomes da história da arte europeia.

[55] Sacrifício de Isaac (por Abraão), pintado por Rembrandt, 1635, óleo sobre tela, 193 x 133 cm, Museu Ermitage. Disponível em: https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Rembrandt-van-Rijn/708150/O-sacrif%C3%ADcio-de-Isaac,-1635.html. Acesso em: 10 de janeiro 2025.

[56]"Sacrifício de Isaac", pintado por Caravaggio, 1603, óleo sobre tela, 104 x 135. Disponível em: https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Caravaggio/708150/O-sacrif%C3%ADcio-de-Isaac,-1635.html. Acesso em: 10 de janeiro 2025.

como legenda às pinturas seremos transportados para uma realidade gritante manifestada pelo desespero do jovem.

E por falar em desespero, o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard foi alguém que fez questão de dar vida à sinistra cena com contornos e expressões cinematográficas. Ele descreve, como um verdadeiro roteiro de filme, a tragédia que envolve o pai da fé e sua devoção pela divindade que ainda parece se satisfazer com os sacrifícios. Kierkegaard não pretendeu fazer juízo sobre os sacrifícios ou a conduta ética do pai da fé. O filósofo pareceu mais interessado em entender a existência humana transpassada pela angústia diante das possibilidades. A angústia reside precisamente nessas escolhas, na escolha de Abraão entre sacrificar ou não. É sob esse paradoxo, no qual todo ser humano se encontra, que parece orbitar o enigma do pai da fé.

Na obra *Tremor e Temor,* Kierkegaard retrata esse paradoxo da fé, analisando o episódio bíblico em que Abraão se dispõe a matar o filho. Convidamos, agora, o leitor a refletir sob a interpretação que o filósofo dinamarquês lançou sobre o texto de Gênesis 22 como as seguintes provocações:

> Abraão subiu a montanha de Morija; Isaque não o compreendia. Foi então que, tendo-se afastado um pouco do filho, Isaque lhe tornou a ver o rosto, desta vez alterado, o olhar feroz, as feições aterradoras. Agarrou Isaque pelo peito, deitou-o por terra e disse-lhe: estúpido! Supõe que sou teu pai? Sou um idólatra! Crês que obedeço às ordens de Deus? Faço o que me apetece! Então Isaque fremente e como grande angústia, gritou: Deus do Céu? Tem piedade de mim, sê meu pai, porque já não tenho outro na terra! Mas Abraão ciciava: Deus do Céu, dou-te graças. Vale mais que me julgue um monstro do que perca a fé em ti. (Kierkegaard, 1779, p. 114).

Mesmo que a preocupação de Kierkegaard não seja estritamente capturar o teor violento e vitimário do texto, não podemos ignorar que sua interpretação nos faz enxergar que a fé do patriarca está acima de qualquer conteúdo antivitimário. Parece, portanto, que em nome da fé não há limites para ação humana. No mais, perguntamo-nos se o texto de Gênesis 22 não merecia a atenção de Girard, sabendo, inclusive, que Kierkegaard dedicou muitas linhas analisando essa perícope? E como dissemos, Girard não aprofunda esse texto como, aliás, fez em passagens menos inteiradas do ponto de vista da violência mimética e sacrificial (fundacional).[57] Por isso, essa referência à obra de Kierkegaard servirá apenas na medida em

[57] Para os que desejarem entender melhor o pensamento de Kierkegaard indicamos o livro ROSS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações.** São Leopoldo: Sinodal: EST, 2006. Cf. também a entrevista de Jonas Ross proferida no Colóquio internacional Sören Kierkegaard. Bicentenário (1813-2013). Disponível em: https://projetophronesis.wordpress.com/tag/desespero/. Acesso em: 01/06/2023.

que nos ajuda a pensar os temas da violência e do mecanismo vitimário, naturalmente, articulados com à perspectiva mimética girardiana.

No âmbito do cristianismo, criou-se a imagem de Abraão como pai da fé. De fato, esse raciocínio não parece desprovido de sentido. É preciso uma fé ultra-humana, o que para alguns pode ser também denominado de fanatismo religioso, para interpretar a decisão de Abraão que cogitou a possibilidade de sacrificar o sangue do seu sangue. É precisamente essa escolha (decisão) que incomodou Kierkegaard. A terrível angústia do pai da fé diante dessa decisão moveu o filósofo no sentido de pensar o paradoxo da fé. E assim, quando refletimos detidamente no desespero de Isaque e na forma com que foi retratada, por Kierkegaard, somos envolvidos neste enredo de desespero, traçado em cores e relevos tão vibrantes que quase ganham vida, conforme aparece no trecho abaixo citado:

> Era de manhazinha. Abraão levantou-se, abraçou Sara, companheira da sua velhice, e Sara deu um beijo a Isaque, que a havia preservado do escárnio e era seu orgulho e esperança para toda a posteridade. Caminharam em silêncio. Abraão conservou o olhar obstinadamente fixo no solo até o dia quarto. Só então levantou os olhos e vendo no horizonte a montanha de Morija, baixou-os de novo. Em silêncio preparou o holocausto e ligou Isaac; silencio puxou a faca; então viu o carneiro que Deus provera. Sacrificou-o e regressou... A partir dia Abraão envelheceu; não pôde esquecer aquilo que Deus lhe exigira. Isaac foi crescendo, mas os olhos de Abraão haviam perdido o brilho; nunca mais tornou a ver a alegria. (Kierkegaad, 1979, p. 114).

Primeiramente, a citação do filósofo dinamarquês fala por si só. Aquilo que pouco encontramos em comentários e críticas no livro de Gênesis a esse respeito, temos com riquezas de detalhes na citação acima. Obviamente que o tempero literário de Kierkegaard faz desse texto uma abordagem tão intensa que quase se materializa diante dos nossos olhos. O silêncio de Abraão e seu olhar fixo no chão até o quarto dia revelam a dinâmica sacrificial que o texto lhe confere. Inclusive, o enredo diligente desses rituais, assume um contorno quase litúrgico na preparação dos elementos do sacrifício ritual, acompanhado do último ato, com Abraão empunhando a faca para imolar seu próprio filho. Além disso, a resignação que Abraão parece assumir em todo percurso da subida, e que o texto fez questão de explorar, mostra a angústia do pai que arrastou por toda trama. Analisando com mais cuidado as citações acima, não se pode ignorar, ou tratar com naturalidade a violência que parece brotar do texto, demonstrada no ato horrendo que submerge diante do quase filicídio que Abraão intentou.

Com isso, é importante frisar que as críticas tecidas neste capítulo vão de encontro à leitura antissacrificial que Girard faz da Bíblia. Portanto, nosso objetivo não é criticar os textos bíblicos propriamente. Reiteramos, então, que é a interpretação mimética que Girard faz dos mesmos que nos interessa. A nossa suspeita é que a sua leitura mimética da Bíblia o faz ignorar

textos importantes. Como, por exemplo, no decálogo do quase sacrifício de Isaque, e que o nosso autor deixa de analisá-lo em sua profundidade, sobretudo, diante da minuciosa análise feita pelo filósofo Kierkegaard, assim como nas pinturas, e interpretações que não deixam de chamar atenção para o cenário sacrificial do texto. Em se tratando desse texto, Girard poderia argumentar que o mesmo faz a denúncia do mecanismo vitimário, na medida em que expõe um conteúdo mimeticamente sacrifical, para no último momento, com a substituição sacrificial, mostrar que a vítima é inocente e que a Bíblia é anti-vitimária. Conquanto, não podemos deixar de mencionar que mesmo que Girard não tenha feito essas observações sobre texto de Gênesis 22, há uma lógica que estrutura a leitura mimética desse autor, ou seja: ainda que a Bíblia traga à baila um conteúdo sacrificial, seria com a intenção de criticar sua eficiência. Essa mudança de paradigma, segundo Girard (2009b, p. 184), é o que faz os textos bíblicos, extraordinariamente, denunciarem e revelarem a cultura sacrificial. Tudo se torna mais claro nessas palavras de Girard: "os relatos míticos retratam as vítimas da violência coletiva como culpados. São simplesmente falsos e mentirosos. Os relatos bíblicos e evangélicos retratam essas mesmas vítimas como inocentes" (1999, p. 17). Podemos ver, então, que os argumentos de Girard convergem para uma lógica mimética. Justamente por isso, por fazer uma interpretação mimética da Bíblia que nos chama atenção o fato de Girard não tratar ou dar menor importância ao fato de que esses textos, em alguma medida, rementem para sacrifícios humanos. Poder-se-á argumentar que o texto de Gênesis 22, ainda que Iahweh exija o sacrífico do filho de Abraão, há substituição no último momento e por isso seria antivitimário. Entretanto, nem sempre nos mitos não bíblicos as resoluções vitimárias exigiram a morte das vítimas, como no mito de Édipo, por exemplo. Ainda assim, não podemos dizer, dentro da lógica girardiana, que esse mito é antivitimário porque a vítima não foi imolada. Enfim, se podemos pensar o tema da expulsão sobre os alicerces do sacrifício, o mesmo parece valer para a substituição sacrificial.

2.3. O ciclo mimético no mito bíblico: violência e expulsão vitimária

Com efeito, devido à singularidade incomum de revelar e denunciar o segredo terrivelmente violento dos mitos que Girard faz da Bíblia o sol que aquece e ilumina tudo que ficou obscuro nos mitos antigos. Esse autor deixa claro que a Bíblia reinterpreta o ciclo mimético dos mitos, para no fundo condená-los. Como o mesmo diz:

> A especificidade do bíblico não consiste em pintar a realidade com cores alegres e minimizar a força do mal, consiste sim, em interpretar de forma

> objetiva, os todos contra um mimético, em identificar o papel desempenhado pelo contágio nas estruturas de um universo em que ainda só existem mitos. No universo bíblico os homens são, em regra geral, tão violentos quanto nos universos míticos e abundam os mecanismos vitimários. Em contrapartida, a diferença está na bíblia, na interpretação bíblica desse fenômeno (Girard, 1999, p. 148).

Ao priorizar a leitura antissacrificial da Bíblia, Girard defende que o Livro sagrado, em se tratando do tema do sacrifício, assume críticas e denúncias ao mecanismo vitimário e violento. E como podemos ver na citação acima, segundo esse autor, essa denúncia não representa uma virada de cenário minimizando a violência humana. Porém, a Bíblia faz questão de remontar as tragédias mitológicas com todas as cores terríveis que têm a violência mimética, para o fundo criticar o mecanismo fazedor de vítimas dos mitos. Se estamos falando da mímese conflitiva, não há como dissimular os atos terrivelmente e violentos dos humanos, vez por outra a violência mimética exibe a sua a eficiência. Por isso, foi possível mostrar que esse tipo de violência mimética e vitimária é abundante na Bíblia. Girard não omite essa verdade, no entanto, o que nos incomoda são as generalizações. Essa diferença que Girard vê na Bíblia é o que faz dela o centro pelo qual orbita todos os mitos. Ao dizer que a Bíblia sai em defesa das vítimas, ele, ao mesmo tempo, defende certa hegemonia do texto bíblico, o que dificulta aceitarmos totalmente essa inversão que se coloca ao lado das vítimas.

No relato de Abraão e Isaque, não conseguimos enxergar essa mudança de paradigma com a mesma clareza que Girard pôde demonstrar em outros textos. Poderão pensar que estamos insistindo nesse relato de Gênesis 22. Entretanto, tal insistência se mantém em virtude do silêncio de Girard diante deste texto. O que nos chama atenção é a fala de Girard quando diz que a diferença entre o mito e a Bíblia, está na forma de tratar as vítimas (1999, p. 148). E nesse sentido somente Isaque seria a vítima, ou ambos são vítimas de uma divindade que ainda se compraz dos sacrifícios? Pensemos no sacrifício da madeira definida por Girard, quer dizer, como substituto da violência maior, da violência de todos contra todos, aos todos contra um. Nesse sentido, não apenas o primeiro sacrifício é substituto da violência coletiva, porém, todo ritual de sacrifício é, em tese, uma substituição. Podemos perceber de forma mais clara nessa síntese de Stéphane Vinolo que diz o assim: “o sacrifício, tal como o decifra Girard, isto é, à luz dos conceitos de mimetismo e diferença, é uma reprodução do que foi outrora o nascimento da humanidade e da cultura” (2012, p. 108). Vemos no quase sacrifício de Isaque não somente esse tipo de expiação levada a efeito por Abraão até o último momento com a providência divina. O próprio carneiro da providência é um substituto, é um escape à violência, um sacrifício expiatório exigido por Iahweh. Não estamos dizendo que o bíblico seja tão sacrificial ao modo

do mito, quando este deixa de perceber a vítima da multidão, como no caso de Édipo. Se o mito não percebe que édipo foi vítima de uma multidão, esse processo inconsciente, segundo Girard, faz do mito um relato vitimário. Agora, não podemos ignorar que na Bíblia a rememoração do ritual é perfeita e reencenada com riqueza de detalhes. Mais ainda, mesmo que a Bíblia seja antissacrificial no sentido violento e inconsciente como operavam os mitos, não podemos dizer, em contrapartida, que Bíblia seja menos violenta ou anti-vitimária. Girard poderia argumentar que no quase sacrifício de Isaque houve a substituição no momento derradeiro. Mas é claro pela fé! Pela fé, Abrão acolhe prontamente, mesmo com tempo para refletir durante a trajetória, como bem interpretou Kierkegaard. Quem sabe, com a cabeça mais fria, Abraão pudesse parar, pensar, e se arrepender de querer ir adiante com o plano sacrificial.

É exatamente por isso que não podemos deixar de perguntar: como a Bíblia foi capaz de interrogar resolutamente as injustiças da violência sacrificial e da expulsão coletiva, conforme defende Girard? Suspeitamos que esse autor, apesar de propor uma leitura, mimética, antropológica, da Bíblia, no que se refere ao mecanismo vitimário, como algo concreto nas estruturas sociais, ele apresenta uma solução exclusivamente religiosa. Isso porque Girard parece fazer da Bíblia e da cultura cristã a tabua de salvação da cultura ocidental. Mesmo que O livro agrado conserve certa singularidade, sobretudo quando a confrontamos com os mitos, podemos ver em textos bíblicos pouco explorados por Girard que mecanismo vitimário opera em pleno funcionamento, como no caso das expulsões vitimárias.

E por falar em expulsão vitimária, um outro texto que podemos analisar, e que nos ajuda a compreender o mecanismo mimético e vitimário operante na Bíblia se encontra linhas antes no livro de Gênesis. É o contexto sacrifical da expulsão da serva Agar levada a efeito por Sara esposa de Abraão. Evidentemente, não percebemos, com a clareza necessária, essa radical mudança ao lado da vítima. Referimo-nos à serva, Agar, grávida de Ismael que foi expulsa para o deserto. Se assim podemos descrever, o deserto é o lugar da expiação no sentido próprio que se usou no mundo bíblico o vocábulo bode expiatório[58]. Diante desse relato, podemos indagar se os escravos, como no caso de Agar, não entraram no sistema bíblico de proteção às vítimas?

Antes do nascimento de Isaque, o texto bíblico revela que é de Sara a sugestão persuadindo Abraão em conceder-lhe descendência, isso porque Iahweh ainda não havia feito o milagre de tornar fértil seu útero seco. Estranhamente, foi dela a proposta de perpetuar o nome

[58] No livro bíblico de Levítico podemos perceber o quando essa tradição, inclusive, como ritual do dia da expiação. Era de costume, por parte do sacerdote, sacrificar um touro. Depois, como parte do ritual, sacrificava um bode para expiação do templo e outro bode que era enviado para o deserto, com a finalidade expiatória. (Levítico 16,1-10).

e a descendência do patriarca Abraão, uma vez que no mundo bíblico a genealogia é suscitada, paradoxalmente, pela figura masculina, de um Deus que é Pai, Senhor e Rei. Quanto a isso a genealogia apresentada a partir de Abraão (homem) nos dá essa chave de leitura. Afinal, como se confere no texto de Gênesis: "Abraão gerou Isaque, e Isaque gerou Jacó", (Gn 5,1-32), e assim sucessivamente se nos apresenta uma genealogia gerada por homens. Nesta contradição, por assim dizer, naturalizada na bíblia é o homem que gera a sua descendência. Talvez, as consequências desse patriarcalismo presente na cultura bíblica tenham refletido, inclusive até os nossos dias, em sociedades em que a exclusão imperou sob fortes precedentes masculinos e patriarcais. Mas, voltemos ao caso do triângulo mimético entre Abraão, Agar e Sara. Essas são as palavras de Sara: "toma, pois, a minha serva, e assim me edificarei com filhos por meio dela" (Gn 16,1). Essas palavras de Sara são reveladoras. A frase: "me edificarei com filhos por meio dela" revelam a lógica mimética do desejo. "Por meio dela" é mesmo que dizer: por meio do desejo dela.

Não queremos ser acusados de assumir uma postura combativa à interpretação que Girard faz da Bíblia. A nossa intenção é tão somente aplicar a teoria mimética a textos bíblicos que ele não analisou. Obviamente, com designo de confrontar a permanecia do mecanismo vitimário na Bíblia. Vendo mais de perto esses textos, percebemos que o mecanismo mimético parece mais evidente e sacrificial do que nos mitos propriamente ditos. Na relação de Sara e Agar, por exemplo, o desejo mimético de Sara é incitado no memento em que a seva concebe um filho de Abraão: "vendo ela que havia concebido (no caso, Agar), foi sua senhora por ela desprezada" (Gn 17,4). Ora, se o desejo humano é mimético, o que conduz em alguns casos para verdadeiras contendas, vê-se nesta citação a dinâmica mimética do desejo sugerido ao crescente estágio de disputas. Foi o caso de Sara e Agar: vendo que, enquanto Agar era apenas uma serva, não havia, por assim dizer, acordado o desejo de Sara. Mas a seva concebeu um filho, despertando o desejo de sua senhora que não escondera o anseio de carregar em seu ventre um filho do patriarca Abraão. Aqui, a tese do desejo sugerido descola do texto. Essa noção relacional de disputa dispensa explicações, quando analisamos o contexto bíblico e conseguimos perceber essa dinâmica de desejo e disputas. Nesse sentido, Girard tem razão ao dizer que a Bíblia não pinta as cenas da violência mimética com cores alegres. Em outras palavras, a Bíblia não esconde que o desejo humano é mimético.

No que se refere à teoria mimética, importa pouco que Girard defenda sua atuação reveladora na Bíblia. Se analisarmos com cuidado, não há como deixar de concordar com o autor que essa dinâmica mimética de disputas aparece no mito e na Bíblia (Girard, 1999, p. 146). Tanto assim, que a preocupação de Sara após ser confrontada pela serva revela essa relação de

desejo sugerido entre Sara, Abraão e Agar. Nas palavras reveladoramente miméticas de Sara podemos conferir: “Eu te dei a minha serva para a possuíres; ela, porém, vendo que concebeu, desprezou-me” (Gn 16,5). Em paráfrase, seria o mesmo que dizer: eu que sou sua mulher! Eu quem deveria te dar um filho! O contágio mimético se confirma nesta fala de Abraão: “pois bem, tua serva está em tuas mãos; faze-lhe como melhor te parecer” (Gn 16,6) Como dissemos, não é difícil perceber a relação de disputa e a violência mimética que mostra sua força na fuga de Agar para o deserto (lugar da expiação) e, em seguida, a reconciliação com resolução desse, por assim dizer, mecanismo vitimário: então, Agar retorna ao seio familiar.

No entanto, esse não é o único momento em que a disputa mimética acontece. Sara não admitira a presença da rival/concorrente Agar. Como o próprio texto revela: “Ora, Sara percebeu o filho nascido a Abraão da egípcia Agar, que brincava com seu filho Isaque, e disse a Abraão: expulsa esta serva e seu filho, para que o filho desta serva não seja herdeiro com o meu filho Isaque.” (Gn 16,9-10). Mesmo que Abraão tenha desagradado da proposta de Sara, o texto bíblico nos mostra a divindade intervindo em favor da expulsão vitimária de Agar e seu filho. Conforme o próprio texto deixa claro: “Mas Deus disse: “Não te lastime por causa da criança e de tua serva: tudo que Sara te pedir, concede-o” (Gn 16,9-10). Como podemos ver, não diferente de muitos casos de subalternidade, Agar (a serva) leva a pior e, como estava previsto, foi banida para o deserto com seu filho ainda criança. Após a expiação houve outro momento de reconciliação, a paz retorna ao lar de Abraão, do pai de muitas nações. Ao menos até aquele fatídico dia em que Isaque viveria um de seus piores momentos: o Deus antissacrificial decidiria colocar Abraão à prova novamente, e, já sabemos do desfecho em que o velho Abraão, quem sabe, acostumado com as resoluções sacrificais, vez por outra, sacrificava um carneirinho para que a fumaça do incenso subisse ao trono de “Iahweh”. Talvez Iahweh tenha cansado da fumaça dos sacrifícios de bodes e carneiros, pedindo algo mais precioso. Talvez, tenha pensado que os conflitos entre Sara e Agar não se resolveriam com a expiação vitimária pelo deserto, e, assim, pediria posteriormente o primogênito de Abraão, a vítima perfeita, o sacrifício aprazível de seu próprio filho, Isaque, um novo Abel.

Agora, um outro desfecho sacrificial que ganha contornos mais agudos é sacrifício da filha de Jefté. O mais curioso é que Girard não o leva em consideração, talvez, devido ao seu conteúdo vitimário e violento. Nos referimos ao texto que se encontra no livro bíblico de Juízes 11,29-40. O que Girard teria a dizer sobre isso? Diante da pergunta, só poderíamos nos contentar em olhar o texto bíblico mais de perto e submetê-lo à lógica mimética, uma vez que Girard não analisa esse decálogo que parece orbitar sobe a esteira vitimaria. Em resumo, o texto bíblico de Juízes relata um contexto de guerra em que o povo de Israel precisará lutar contra a

opressão de outros povos. Jefté foi um dos juízes que liderou o povo de Isael buscando sua libertação. Vê-se com isso uma divindade associada à guerra. É nesse contexto que Jefté faz um voto com Iahweh prometendo, se vencido saísse dessa batalha, ofertar o primeiro que saísse da porta da sua casa quando retornasse vencedor. O texto diz assim:

> E Jefté fez um voto a Iahweh: "se entregares os Amonitas nas minhas mãos, aquele que sair primeiro da porta da minha casa para vir ao meu encontro quando eu voltar vencedor do combate contra os Amonitas, esse pertencerá a Iahweh, e eu o oferecerei em holocausto." Jefté passou aos Amonitas para os atacar, e Iahweh os entregou em suas mãos. Ele os feriu com grande mortalidade [...]. Quando Jefté voltou a Masfa, à sua casa, eis que a sua filha saiu ao seu encontro dançando ao som de tamborins. Era a sua única filha. Além dela, não tinha filho nem filha. Logo que a viu, rasgou suas vestes e brandou: "Ai! Ai! Filha minha! Tu me prostastes em angústia! Tu estas entre os que me fazem infeliz! Fiz uma promessa a Iahweh e não posso recuar!" Então, ela lhe respondeu: "Meu pai, tu assumiste esse compromisso com Iahweh. Trata-me, pois, segundo o que prometeste, porque Iahweh concordou em te vingar de teus inimigos, os Amonitas" (Juízes 11,29-37).

Podemos notar que a inscrição acima descreve um cenário de guerra, em que uma promessa está em jogo: a exigência do sacrifício e a confiança de seu efeito catártico parece valer-se sobre qualquer outra coisa. Mesmo sendo sua única filha, Jefté deveria ofertá-la como sacrifício[59] a Iahweh, pois fizera uma promessa sacrificial. Esse relato prece contradizer o que Girard defende ao dizer que: "O relato bíblico condena a tendência geral dos mitos para justificarem as violências coletivas" (Girard, 1999, p. 145). Não estamos dizendo com isso que a Bíblia é mais violenta do que a mitologia. Talvez, nesse caso, seja preciso refletir se a Bíblia é de fato uma oposição aos mitos. No entanto, não podemos deixar de relatar que no caso da promessa de Jefté, percebemos que o texto bíblico o coloca em profundo arrependimento por ter feito uma promessa ao Deus de Israel. Mais que isso, a perícope acima revela que a vítima é inocente, mesmo que esta aceita seu terrível destino.

2.4. Desejo e violência sacrificial: A outra leitura de Saramago

Atentaremos, agora, no sentido de mostrar que a interpretação mimética e anti-vitimária da Bíblia tem suas dificuldades. Embora, como já foi destacado, não temos ambições de querer

[59] A nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (1973, p. 273) comenta que o voto que Jefté fez a Iahweh tem por finalidade explicar a festa anual que acontecia em Galaad. Segundo essa explicação os sacrifícios humanos não aconteciam em Israel neste período. Agora, se pensarmos que Girard defende uma leitura não sacrificial da Bíblia trazendo em discussão textos, segundo ele anti-sacrificiais, a mesma lógica poderá ser usada para textos cujo conteúdo são análogos aos textos sacrificais.

aprofundar os aspectos propriamente teológicos, a não ser, enquanto esses aspectos contribuem para a compreensão do mecanismo vitimário. Além disso, se decidimos trazer em discussão os textos bíblicos pouco refletidos por Girard, foi no sentido de torná-lo mais evidente e, talvez, sujeito a comprovações e contestações como se espera de uma pesquisa científica. Já destacamos que o brilhantismo de Girard trouxe nova luz sobre o debate da religião, assim como sua intuição, singular, acerca do desejo conflitivo. Porém, sabemos que sua leitura mimética não é isenta de dificuldades. Nesse sentido, o que talvez seja mais problemático é a leitura anti-vitimária da Bíblia. Observaremos que essa problemática parece se agravar na medida em que o nosso autor defende certa preponderância da Bíblia e dos evangelhos. É em virtude de provar a singularidade dos textos neotestamentários, quando tratam da dissolução da violência vitimária, que Girard faz uma leitura não vitimária que principia no primeiro Testamento, porém, se revela de forma mais aguda no segundo Testamentos. Com efeito, é no sentido de apresentar esse panorama que pensamos aproximar novamente a literatura da Bíblia, para confrontarmos com sua própria teoria. Ou seja, como vimos, ele descobriu na literatura comparada a mais polêmica das virtudes humanas, que é o desejo mimético, sua força violenta e contagiosa.

Voltemos ao texto de Gênesis. Para sermos mais específicos, voltemos ao contexto sacrificial da trama denominada de *O sacrifício de Abraão,* episódio que não deixou de fazer desse patriarca o precursor, exemplo de fé, típico de uma cultura em que o modelo de religião patriarcal faz da obediência à divindade um projeto de vida religiosa rigorosamente obsessiva. Sem ignorar os detalhes, foi um pouco do fez Saramago quando interpretou essa perícope, obviamente que sem as preocupações teológicas que exigem de um texto como este. Talvez, Saramago tenha feito tais críticas, aliás, de maneira cômica e desprendida, como compete ao texto literário. Nas palavras do literato português lê-se o seguinte:

> Chegando assim ao lugar de que o senhor lhe tinha falado, Abraão construiu um altar e acomodou a lenha por cima dele. Depois atou o filho e colocou-o no altar, deitado sobre a lenha. Acto contínuo, empunhou a faca para sacrificar o pobre rapaz e já se dispunha a cotar-lhe a garganta quando sentiu que alguém lhe segurava o braço, ao mesmo tempo que uma voz gritava, Que vai você fazer, velho malvado, matar o seu próprio filho, queimá-lo, é outra vez a mesma história, começa-se por um cordeiro e acaba-se por assassinar aquele a quem mais se deveria amar, foi o senhor que o ordenou, foi o senhor que o ordenou, debatia-se Abraão, Cale-se, ou quem o mata aqui sou eu, desate já o rapaz, ajoelhe e peça-lhe perdão, Quem é você, Sou Caim, sou o anjo que salvou a vida a Isaque (Saramago, 2009, p. 79-80).

De imediato, podemos notar que a interpretação de Saramago nos remete ao contexto sacrificial, ainda operante na Bíblia, de forma perspicaz na frese: “é outra vez a mesma história [...] uma história de sacrifícios que se repetem no mundo bíblico, que sacrificam cordeiros, mas, vez por outra, coloca-se a prova até aquele a quem mais se deveria amar” (Saramago, 2009, p. 80). Saramago nos leva a interrogar acerca dessa noção antissacrificial da Bíblia. O que parece trazer mais desconforto quando pensamos em termos vitimários é precisamente essa pergunta: quem é o perseguidor? Será Deus que ainda necessita de sacrifícios humanos? Ou Abraão replicando, talvez, o contexto, ainda violento, manifesto na cultura bíblica? Diante dessa fé pouco refletida da personagem bíblica qualquer atrocidade poderá ser justificada em nome de Deus. Não há diferenciação nesses intentos: tudo é possível e toda violência poderá ser justifica pela via da fé, inclusive a violência de morte, desde que seja sob a égide da legitimidade divina. Podemos pensar, inclusive, que a ritualização, a simbologia que envolve o sagrado, parece esvaziar a violência, camuflar as mais terríveis práticas, uma vez que aparecem autorizadas por Deus. A rigor, talvez essa seja a maior crítica de Saramago: o peso com que a religião é imposta, a adesão extremista, as vezes violenta, com que o seguimento cristão, justificou muitas violências vitimárias em nome de Deus. Ou, para usa as próprias palavras do autor português: em nome do “fator Deus” (Saramago, 2001).[60] Não um Deus, mas um “fator”, um agente, através do qual legitimamos nossas violências. “O fator Deus” que nos autoriza a fazer dele um produto de nossas decisões. Sim! Deus, na verdade, é inocente de tudo, inclusive de ter criado a humanidade. Não parece totalmente descabida as críticas de Saramago se pensarmos, hipoteticamente, que deus foi o nome que inventamos para justificar os nossos erros e injustiças.

A vivacidade crítica com que Saramago descreve a cena do pai ludibriando o próprio filho para não ter que admitir sua bestialidade é de que causa perplexidade, mesmo que esse autor apimente cena com um toque de humor, ele não esconde sua apreciação. Como podemos ler na íntegra: “o senhor ordenou a Abraão que lhe sacrificasse o próprio filho, com a maior simplicidade o fez, como quem pede um copo de água quando tem sede, o que significa que era costume seu, e muito arraigado” (Saramago, 2009, p. 79). Essa leitura de Saramago nos chama atenção pela forma como que ele descreve a cena do quase sacrifico, como se fosse uma prática corriqueira e comum, como tomar “um copo de água”, como um costume ordinário, do dia a dia. Dessa cultura que ainda exigiu sacrifícios de forma costumeira não podemos deixar de

[60] Ao propor a expressão: “fator Deus”, Saramago faz uma crítica em que tudo se justifica, com tanto que tenha a chancela divina. Ou seja, em nome de Deus pode ser praticada qualquer atrocidade. O artigo citado foi escrito originalmente na revista Polêm!ca n.3 (outubro/dezembro 2001). Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/2831 Acesso em: 05/06/2023.

observar um detalhe que o autor fez questão de frisar: “significa que era costume seu, e muito arraigado” (Saramago, 2009, p. 79). Há uma informação aqui que confronta a perspectiva antissacrificial de Girard. Ora, a naturalidade com que o pai da fé decidiu sacrificar o próprio filho pode nos fazer pensar que era uma prática muito comum na época. A ironia com a qual Saramago expõe suas críticas não evita que pensemos no quão sacrificial ainda pareceu ser a divindade bíblica.

Temos insistido na discussão dessa tese anti-vitimária e na presumida mudança de postura da Bíblia em relação aos mitos por não estarmos convencidos, completamente, com relação ao lugar da vítima e do carrasco. Nesse sentido, recorremos à releitura provocativa de Saramago. Para sermos bem diretos, quem seria a vítima nesse enredo, pintado por Saramago: Abraão ou Isaque? Às vezes parece que Abraão não passa de uma marionete nas mãos da divindade ou da tradição que parece persistir nesse modelo em que a fé irradia de cima para baixo. Em outras palavras, uma fé baseada na hierarquia do patriarcalismo. Isso significa que, diante da autoridade divina, é necessário estar continuamente à disposição, a qualquer hora e sob qualquer preço. A pergunta que nos surge, além disso, é: de que lado está a narrativa bíblica? Quem realmente é protegido pelo texto sagrado? Quem de fato tem lugar de fala nessa trama sintomática? Seria mesmo a vítima, como defende Girard? Não parece existir uma única resposta satisfatoriamente aceita. Talvez, as tradições que deram origem a essas narrativas bíblicas não quiseram assumir partido e resolver a questão. Talvez os redatores simplesmente tenham replicado o contexto da época. Ou, quem sabe, o partidarismo de Girard tenha nos provocado a teorizar acerca dessa imprecisão acerca do lugar da vítima e do carrasco.

2.5. Mudança de perspectiva: a razão está nos olhos de quem vê?

Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo,* nosso autor pinta, em cores acentuadas, o quão vitimário são os mitos. Isso porque os mitos dissimulam, de acordo com Girard, essa verdade, ao passo que a Bíblia revela o lugar da vítima. Até aqui podemos notar o quanto o nosso autor tem insistido na singularidade da Bíblia. E, por isso, a nossa oposição ao seu pensamento se faz de forma mais específica quando o mesmo apresenta os mitos como a voz do perseguidor. Ao fazer isso, Girard coloca a cultura bíblica como vítima não apenas dos mitos enquanto documentos remotos de outras culturas. Mais que isso, se a Bíblia é voz das vítimas, as outras culturas (mitos) são taxadas em oposição ao bíblico, como meros perseguidores. Como podemos conferir:

> Se o mito, em suma, é a visão retrospectiva dos perseguidores sobre a própria perseguição, não podemos tratar como insignificantes uma mudança de perspectiva consistindo em colocar-se do lado da vítima, em proclamar a inocência dela e a culpabilidade de seus assassinos (Girard, 2009b, p. 190).

Segundo Girard, os mitos resultam daquilo que os carrascos mais defendem, ou seja, a legitimação e a naturalização de seus atos violentos e horrendos. Ao enfatizar quem são os culpados, Girard completa seus argumentos dizendo que a Bíblia, além de proteger as vítimas, denuncia esses perseguidores. Vemos que essa perspectiva ao lado da Bíblia assumida por Girard chamou a atenção de autores, assumidamente girardianos, como Richard Golsan que diz assim: "A interpretação que Girard dá a Bíblia e o papel crucial que atribui a ela na história da cultura ocidental são, sem dúvida alguma, os traços mais controversos de toda sua trajetória intelectual" (Golsan, 2014, p. 125). Golsan nos ajuda a pensar o quão polêmico será essa postura que dedica exclusividade à Bíblia na formação histórica e cultural do Ocidente. Esse tipo de afirmação não ecoa sem algumas implicações: se a Bíblia assume o protagonismo em relação às vítimas, a culpa recaiu apenas para um lado na história. Ora, por que essa necessidade em defender um lado? Não parece exagero pensar que, ao fazer isso, o nosso autor faz de outras culturas bodes expiatórios da cultura bíblica. Sobre qual perspectiva o próprio Girard observa quando, assumidamente, defende a singularidade da Bíblia? Podemos sugerir que esse autor parte de uma perspectiva ocidental, europeia, cristã, colonial, em que sua visão de mundo foi sendo construída. Queremos dizer com isso que não sabemos o quanto a nossa perspectiva poderá ser afetada pelo nosso contexto. Mesmo a perspectiva desse que vos relata, não seriam essas linhas resultado de uma visão particularizada, mimetizada de mundo? Ao menos é o que, aproximadamente, apontam os autores, já consagrados, como Wittgenstein[61] que expressava que os limites da linhagem de cada um denotam os limites de seu mundo, ainda Rousseau[62] que diz que somos frutos do meio que vivemos. Esses autores parecem, inclusive, identificar os nossos limites quando o assunto é interpretação. Enfim, podemos seguramente olhar para o passado e interpretar suas páginas, mas sempre a partir de uma perspectiva.

Dito isto, ressaltamos que a intenção com esses argumentos é tão somente a de apontar essas dificuldades quando o assunto é o lugar de fala, quer dizer, a partir de qual perspectiva estamos relatando. Se a Bíblia é a voz das vítimas, por que Girard a insere, hegemonicamente,

---

[61] Para quem deseja aprofundar no pensamento desse autor poderá recorrer à obra da coleção os pensadores. Ao mesmo tempo, justificamos, mais uma vez, que não é de nosso interesse aprofundar no pensamento do citado ator. Isso porque foge do escopo dessa pesquisa. Cf. Wittgenstein, 1999.

[62] O mesmo podemos dizer com relação ao pensamento de Rousseau. Desse autor, indicamos a obra seguinte: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

com um papel capital na história do Ocidente? Parece que o primeiro a relatar é quem exerce o domínio sobre os outros. E se a razão estiver nos olhos de quem vê, ou na perspectiva daquele que conta a história, como pensar o lugar da vítima num mundo construído sobre o imperativo patriarcal, ocidental? Se o mito é a visão dos perseguidores e a Bíblia representa a ótica das vítimas, não é fácil observar de fora, para um passado longínquo, e apontar quem são as vítimas de fato.

Além disso, para deixar mais exemplificado como Girard defende a singularidade da Bíblia em tomar partido das vítimas, tomemos com modelo uma passagem, muito citada por ele do ponto de vista vitimário. Referimo-nos ao "cântico do Servo Sofredor" do livro bíblico de Isaías[63]. Conforme apontamos, Girard parece seletivo quando se trata dos textos analisados (mimeticamente) pelo viés vitimário. Ao mesmo tempo, sua leitura situa-se de maneira progressiva, assumindo a disposição dos livros na Bíblia, sem considerar uma análise histórico crítica.

No cântico do Servo Sofredor, podemos constatar, sem muita dificuldade essa interpretação do autor que enxerga um processo de dissolução, e mudança de postura da divindade que, gradativamente, abandona o sagrado primitivo, mostrando que práticas sacrificiais eram conduzidas por uma violência de perseguição vitimária. Para Girard a passagem do Servo Sofredor é o exemplo de que a Bíblia rompe com os mitos. Segundo ele o sofredor aparece como o verdadeiro bode expiatório de uma multidão mimetizada. Diz Girard: "Todos os traços atribuídos ao Sofredor vão predispô-lo ao papel de um verdadeiro bode expiatório humano" (2009b, p. 1999). Neste caso, o próprio texto de Isaías revela o que Girard quer dizer por bode expiatórios humano, e, ao diz bode expiatório nesse contexto, ele quer mostrar que por trás da vítima existe uma multidão. Vejamos a descrição vitimária do texto de Isaías:

> Foi maltratado, mas submeteu-se e não abriu a boca; como um cordeiro levado ao matadouro, como uma ovelha que permanece muda na presença dos tosquiadores, ele não abriu a boca. Foi eliminado por um julgamento opressor. E quem se preocupou com sua sorte? Ele foi cortado da terra dos vivos, golpeado pelos pecados do meu povo. (Isaías 53,7-8).

[63] A nota do *Comentário Bíblico* acerca do Livro de Isaías, traz algumas referências importantes. Primeiramente, o livro de Isaías tem diferenças de tempo entre uma redação e outra. Isso quer dizer que o livro de Isaías foi possivelmente redigido, no período de mais ou manos 200 anos, por diferentes redatores. Especificamente, o capítulo do Servo Sofredor é atribuído ao segundo Isaías. Conforme a nota, a segunda redação do livro de Isaías acorreu por volta de 586 a.C. Cf. Bergant, 1999.

Ao interpretar este texto, Girard destaca o momento da crise sacrificial em quem a vítima é transformada em bode expiatório de uma maioria mimeticamente inflamada pela violência. Girard enfatiza, no entanto, que a Bíblia deixa claro que a vítima é inocente. Como ele mesmo argumenta: "Apesar de sua bondade e do seu amor pelos homens, o Servo não um amado dos seus irmãos" (1999, p. 49). A expressão: "ele não um amado de seus irmãos" denoda um mimetismo tão contagioso (crise coletiva) que causa cegueira até nos mais próximos. Outra coisa, se ele não é amado pela maioria, logo, é odiado, é um bode expiatório. E, sabemos, bodes expiatórios são aqueles que deveriam carregar a culpa em nome de todos. Acerca disso, no versículo anterior podemos conferir: "Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós" (Is 53,6). Demonstra um conhecimento acerca do mecanismo, o que para Girard difere dos mitos que não tinham consciência de seus bodes expiatório. De imediato Girard reconhece que o trecho extraído de Isaías é análogo às sentenças vitimárias características do religioso primitivo, porém, a Bíblia apregoa: a multidão é culpada! Com isso, Girard argumenta que o Servo sofredor é o exemplo de que a Bíblia revela a verdade acerca da violência coletiva. Não obstante, esse autor (2009b, p. 199) assinala que não se trata de um ritual de bode expiatório no mesmo sentido dos mitos que fazia emergir o sagrado. Segundo ele, esse fragmento do texto, tratar-se-ia de uma condenação legal, imposta pelas autoridades daquele tempo. Por outro lado, podemos argumentar que mesmo se admitíssemos que a sentença de morte, conduzida pelas autoridades da época, institucionalizou essa violência vitimária imposta ao condenado (Servo Sofredor), ainda assim, não deixa de ser um assassinato, ou, um relato literário, com todos as cores e tons de violência vitimária. No entanto, devemos lembrar que Girard faz uma leitura antropológica da Bíblia.

Dentro dessa ordem antropológica, Girard (2009b, 200) diz que o Servo Sofredor rompe com os mitos quando deixa de justificar os sacrifícios dando ênfase à inocência do Servo. Não foi sem efeito essa condenação que, aliás, é apresentada em tom poético, descrevendo o momento da crise, em que o bode expiatório deveria morrer pela iniquidade de todos, isto é, para expiar a culpabilidade dos perseguidores. Aqui já se pode notar, segundo Girard que os culpados são apontados como deveriam ser. Outro ponto importante, e precisamos ser honestos com Girard, é o fato desse autor reconhecer que no relato do cântico do Servo Sofredor ainda há resquícios de uma divindade ambígua, no que diz respeito ao mecanismo vitimário. É no Segundo Testamento, diz Girard (2009b, 201), que será possível mostrar com mais clareza que as vítimas da Bíblia não são vítimas de Deus. Melhor dizendo, há uma crescente revelação na Bíblia alegando que o bode expiatório é sempre resultado de uma crise coletiva. E nessa crise

coletiva, em que a indiferenciação vigora, mesmo os amigos mais próximos poderão se vender ao contágio e se juntarem à turba contra a vítima expiatória, como foi o caso do Servo Sofredor.

É o que Girard sustenta na obra: *A rota antiga dos homens perversos* que, aliás, ao falar das vítimas perseguidas por sua comunidade (amigos) ele cita o exemplo do Cântico do Servo Sofredor, como bode expiatório injustamente condenado pelos seus (2009c, p. 186), análogo à condenação de Jó. Nesta obra ele apresenta a violência sofrida por Jó como resultado do desejo mimético dos próprios amigos que intentaram contra ele. Como o próprio título sugere, os homens perversos são aqueles que, por influência mimética, por inveja, desdenham de Jó, que talvez tenha incitado a inveja dos amigos. Imaginemos, hipoteticamente, a estrutura cinematográfica com que foi documento o livro bíblico de Jó, cujo enredo nos convida ao cenário imaginativo e metafórico dessa novela.

No prólogo desse livro aparece a seguinte inscrição: "Observastes o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto que se desvia do mal" (Jó 1,8). Não é difícil vislumbrar, hipoteticamente, o mimetismo que circunda a cena dos amigos do contexto social de Jó. Uns, talvez, poderiam comentar com os outros: vejam que Jó é uma figura de destaque em nosso meio, é o preferido de todos, inclusive de Deus! Olhem a casa dele, a extensão de suas terras e o número de seu rebanho! Nada lhe falta, até seus filhos são numerosos e irradiam virtudes! Quando imaginamos por esse viés mimético, conseguimos, inclusive, entender melhor a fala irritada de um dos amigos de Jó, como que cobrando uma reação mais incisiva da divindade contra ele: "Porventura, não se dará resposta a esse palavrório? Acaso tem razão o tagarela?" (Jó 11,2). Conforme sabemos por Girard: o desejo humano é mimético, copiamos os desejos do outros, logo, os sujeitos dessa trama se abrem aos conflitos e disputas, como o episódio retratado na literatura bíblica de Jó.

O que Girard está tentando mostrar com a leitura mimética desse livro se revela, justamente, nesse fulgurante retrato de todo ciclo de crise mimética, mostrados com os mais intensos tons, a inveja dos amigos que fazem de Jó a vítima perfeita, o verdadeiro bode expiatório da comunidade em crise. A tentativa de Girard está em mostrar que Jó é vítima de seus amigos e de sua comunidade, e que não somente o texto mostra isso, mas o próprio Jó se autoproclama inocente. Conforme podemos conferir na seguinte citação bíblica: "Longe de mim dar-vos razão! Até o último suspiro defenderei minha integridade. Mantenho-me firme na minha justiça, e não a deixarei; minha consciência não me repreende por nenhum dos meus dias" (Jó 27,2-6). Além disso, Girard interpreta que ao proclamar sua inocência, Jó, ao mesmo tempo, recusa um Deus mimético e vitimário semelhante aos deuses primevos. Diz Girard: "incapaz de colocar em dúvida a existência desse deus mimético e vitimário, Jó ataca

frequentemente sua pretensa justiça" (2009c, p. 153). A pretensão de Jó é tentar convencer seus amigos de que eles estão fazendo a vontade desse deus vitimário se persistirem nas acusações injustas contra ele. A rigor, Girard quer isentar a divindade bíblica das injustiças vitimária. Não obstante, o que torna ambíguo é que Girard não reconhece em que medida a divindade pode ser utilizada como fator de perpetração da violência. Mais do que apaziguamento, a divindade pode promover a violência, especialmente quando utilizada como justificativa para a violência humana. É precisamente isso que muitos adeptos do seguimento judaico-cristão fizeram, e ainda fazem, quando perseguem em nome de Deus. Girard parece desinteressado dessa informação, das atrocidades que se fazem em nome de Deus. Ocultar essa informação acerca do Deus revelado na Bíblia é o mesmo que fazer das religiões perseguidas pela cristandade bodes expiatórios.

Como dissemos acima, Girard defende uma gradativa mudança de perspectiva com relação às vítimas no primeiro Testamento, embora, a culminância se dá no segundo Testamento. Para sustentar sua tese anti-vitimária ele precisa defender uma divindade completamente alheia à violência. Foi o que tentamos mostrar nos tópicos anteriores. Ora, a mesma lógica vale quando procuramos essa divindade não violenta nas Escrituras Sagradas. Se o Deus bíblico é antivitimário, de acordo com Girard, ele precisa mostrar que as páginas das Escrituras dão testemunho desse Deus não violento. Aqui reside um problema: como esse autor poderá sustentar essa tese em relatos bíblicos que, assumidamente, mostram um Deus violento e vitimário? Se pensarmos no relato da filha de Jefté, conforme tratamos acima, veremos que a vítima não teve chance. É por isso que tentamos mostrar que a leitura mimética da Bíblia traz alguns problemas para teoria de Girard que, por vezes, faz uma leitura generalizada da Bíblia. A sua leitura mimética, além disso, é seletiva, pois ignora textos relevantes do ponto de vista vitimário.

Para atestar o que estamos falando, vejamos nas palavras do próprio Girard: "Na Bíblia, a última palavra é a da vítima e isso tem efeito sobre nós, ainda que não queiramos prestar à Bíblia a homenagem que lhe cabe" (Girard, 2009b, p. 43). Suspeitamos que essa parece ser uma sentença unilateral aplicada ao contexto bíblico. Como homenagear a Bíblia ou defender essa mudança gradativa ao lado das vítimas quando pensamos no sentenciamento e extermínio das cidades Sodoma e Gomorra (Gênesis 19-23)? Isso poque se a destruição das cidades foi sentenciada, segundo a narrativa bíblica, pela divindade, ainda parece persistir de maneira audível e implacável a voz do perseguidor. Comentando de forma ligeira, não é desconhecido que o modelo hegemônico e hierárquico praticado no judaísmo bíblico, implementou, em partes, um ideal autoritário e impositivo e que influenciou a epistemologia ocidental. Tal

modelo sociocultural é tão difundido que sobrevive ainda hoje nas estruturas sociais, e muitos setores das sociedades refletem de forma análoga a mesma estrutura hierárquica herdada desse modelo colonial. Se observarmos as hierarquias nos vários seguimentos cristãos, nas pretensões hegemônicas de se impor como único meio de salvação, são alguns exemplos do que estamos falando.

De volta à citação de Girard: como pensar que "a última palavra é a da vítima" (Girard, 2009b, p.43), quando observamos, atentamente, a narrativa do genocídio de crianças no contexto do êxodo[64] (Êxodo 11-4-7)? Para uma melhor análise, decidimos replicar integralmente essa trágica perícope:

> Moisés fez então anunciar ao Faraó: "Assim diz o Senhor: 'Cerca da meia-noite passarei através do Egito. E morrerão todos os filhos mais velhos de cada família no Egito; desde o filho mais velho do Faraó, herdeiro do trono, até ao filho mais velho do mais humilde escravo, inclusive dos animais. Um grande clamor de morte se levantará em toda a terra. Nunca se terá visto tristeza semelhante, nem antes nem depois. (Êx 11,4-7)

São muitas as interpretações no que se refere ao texto em questão, todavia, nossa intenção apontará para os traços vitimários dessa passagem. O primeiro assunto que nos ocorre é o fato de Girard ter ignorado essa passagem que inspira violência vitimária e, talvez, sacrifício. Nessa perícope, a sentença divina é seletiva e cruel com relação ao extermínio dos primogênitos. Isso porque a primogenitura, nesse contexto[65], era a garantia das famílias suscitarem continuidade à herança e administração dos negócios. Outro aspecto é o "clamor de morte", que pareceu ecoar por gerações em relação à passagem do "Senhor" pelo Egito que, aliás, fundamenta as primeiras bases ritualísticas da Páscoa judaica. Semelhante questão nos provoca a refletir a partir da estrutura pensada por Girard, da violência sacrificial que implica no sacrifício fundador, de forma análoga aos sacrifícios das religiões primevas. O ritual de passagem e o assassinato narrado na citação bíblica acima pareceu instituir uma cultura em torno desse ritual de libertação e resolução de conflitos, a qual foi a Páscoa judaica. Nesse sentido, o aspecto fundador desse episódio relatado com mais clareza no capítulo seguinte de Êxodo parece saltar aos olhos devido à lógica estrutural que se segue:

---

[64] Esse fato se repete, por assim dizer, mimeticamente, no segundo Testamento (Mates 2-16) ao replicar o mesmo feito macabro de extermínio narrado no êxodo. Obviamente, sobre essa sentença o relator não deixa de atribuir essa terrível matança sob a ordem de Herodes (Mateus 2-19). Aqui é importante dizer que o texto não omitiu o clamor e o gemido da mãe que chora por seus filhos: "Ouvi um clamor em Ramá, pranto, e grande lamento; era Raquel chorando por seus filhos e inconsolável porque não mais existem. É importante lembrar que, nesse caso, o texto corrobora a hipótese de Girard que defende uma mudança de foco com relação ao lugar da vítima.

[65] Segundo a nota de rodapé da bíblia de Genebra, nem mesmo uma epidemia ou acidente poderia ser seletivos a tal ponto, visto que as famílias depositavam suas esperanças nos primogênitos como forma de garantir seus bens (Êxodo 12-12).

> Porque, naquela noite, passarei pela terra do Egito e ferirei na terra do Egito todos os primogênitos, desde os homens até os animais; executarei juízo sobre todos os deuses do Egito. Eu sou o Senhor. O sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; quando eu vir o sangue, passarei por vós, e não haverá entre vós praga destruidora, quando eu ferir a terra do Egito (Êx 12,12-13).

Essa tragédia bíblica não parece ser menos vitimária que a famosa exemplificação, muito citada por Girard, do mito de Édipo que, aliás, não ocorre o sacrifício de sangue, mas a expiação figurada como banimento e expulsão. (1990, p. 98) A instituição da Páscoa judaica está de certa forma ligada ao assassinato fundador e à libertação do povo de Israel. O assassinato dos primogênitos fez emergir, com o sangue dos inocentes, a Páscoa judaica. Fato, aliás, rememorado por Jesus mais tarde. O curioso é que após a celebração da Páscoa por Jesus, imediatamente ele é preso e conduzido para o julgamento e morte. Se pensarmos hipoteticamente sob o aspecto da lógica fundacional: desse momento em diante, funda os pilares da Páscoa cristã, celebrada em nossos dias como ato sacrificial do cordeiro de Deus. Tal episódio não nos escapa sem pensarmos nas ambiguidades. Isso porque, a rememoração da Páscoa parece recordar situações fundacionais antiguíssimas. A repetição dessa prática ritualística tem importância capital na história do povo de Israel, e na cultura bíblica que parece não a esquecer como um ritual expiatório celebrado ainda hoje por judeus e cristãos. Devemos lembrar que Girard descarta essa leitura vitimária, fundacional da Bíblia, do contrário, sua hipótese anti-vitimária não se sustenta.

É importante destacar que a leitura de Girard, ainda no primeiro testamento, tem recortes precisamente miméticos, fazendo com que os textos mais expressivamente mitológicos, do ponto de vista do sagrado violento, tenham menos relevância, talvez por serem mais problemáticos de serem analisados como textos antivitimários. Isso porque não parece fácil evocar fortes argumentos, favoráveis, ao genocídio narrado no livro do Êxodo e que seja livre de violência e perseguição vitimária. É só pensarmos na cena horrenda descrita neste trecho:

> Na meia-noite, o Senhor feriu todos os primogênitos da terra do Egito, desde o primogênito do faraó, que estava no seu trono, até o primogênito do prisioneiro que estava na prisão, e todos os primogênitos dos animais. E naquela mesma noite, o faraó levantou-se, ele e todos os seus servos, e todos os egípcios; houve grande clamor no Egito, porque não havia casa em que não houvesse um morto. Egito (Êx 12,29-30).

Semelhante desfecho narrado nos veículos acima mostra um Deus incompatível com o que Girard defende. A morte dos primogênitos parece fazer coro aos sacrifícios de sangue e traz certo louvor a violência como meio (sacrificial) de resolver as crises coletivas. Se a última

palavra é da vítima, como ressalta Girard, essa tragédia narrada acima mostra o contrário. Aliás, o enredo desse episódio revela uma divindade vingativa que apraz da violência. E, comentando brevemente o episódio do assassinato dos primogênitos narrado no Êxodo, conforme descrito no *Bible Commentary* (1988, p. 90-91): no ritual da Páscoa inserido na liturgia antiga dos pastores seminômades, em que eram dispostas as oferendas de seus rebanhos, percebe-se que o animal assado, de acordo com a citada obra, sugere a ausência de utensílios para o cozimento. O que isso quer dizer? Ao mesmo tempo que o pão sem fermento e as ervas amargas indicam uma vida seminômade, típica daqueles que viviam no deserto. Em outras palavras, esse costume nos oferece uma chave de leitura, levando-nos a questionar o verdadeiro motivo por trás dessa celebração e dos sacrifícios. Esses rituais remontam a períodos anteriores ao judaísmo bíblico, tendo persistido como um ato celebrativo de libertação ligado ao sangue, com uma proteção especial, como narrado em Êxodo: "o sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; quando eu vir o sangue, passarei por vós, e não haverá entre vós praga destruidora, quando eu ferir a terra do Egito" (Êx 12-13). Portanto, falamos aqui não apenas do ritual em si, mas na instituição e rememoração do ritual do sacrifício como um ato fundacional. É o rito de sangue, do sacrifício expiatório, que parece possibilitar o nexo entre o sacrifício dos primogênitos e a instituição da Páscoa judaica.

Comentando de forma ligeira, nos dias atuais, a instituição da Ceia do "Senhor"[66] como memorial de libertação e sacrifício expiatório, faz menção de maneira mais alusiva à paixão e morte de cristo do que propriamente um ritual de libertação. Embora, como lembra o teólogo Milton Schwantes, não podemos esquecer que a paixão, morte e ressurreição de Cristo está ligada ao contexto e ao evento de libertação da Páscoa judaica (Schwantes, 1988, p. 13). Vale lembrar que, embora a etimologia da Páscoa judaica pareça incerta, o sentido que o livro do Êxodo costuma atribuir à Páscoa é o de passagem e libertação. Ou, talvez, de fundação e instituição de uma cultura. Novamente, Schwantes destaca: "o êxodo é uma experiência fundante" (Schwantes, 1988, p. 13). Devemos lembrar que, mesmo que essa fundação tenha pouco do que Girard denomina de mecanismo fundador, o sague ainda parece ser necessário em muitos contextos bíblicos. Não são muito claras em quais bases foram fundadas para que começasse a surgir a judaísmo bíblico, se foi no sangue dos primogênitos, culminando na libertação, ou noutros motivos menos sangrentos. Naturalmente, é muito precoce tecermos mais

[66] Aqui é importante comentar que a celebração da Ceia ou a ministração do sacramento da eucaristia para o Catolicismo Romano, faz mais sentido como exemplificação da citação acima. Uma vez que, de acordo com a tradição católica, o vinho representa concretamente o sangue de Cristo. Ao mesmo tempo, de acordo com a Igreja Católica Romana, a liturgia foi instituída pelo próprio Jesus. Como se encontra narrado em Marcos 14-22.

comentários acerca da leitura não sacrificial, proposta por Girard, assim como o elemento do sangue como fundação da Páscoa, instituição da Ceia.

Enfim, é nesse sentido que tentaremos mostrar o quanto essa leitura mimética e antissacrificial da bíblia poderá ser problemática, pois, ao mesmo tempo que lança um olhar mais criterioso acerca da violência e do mecanismo vitimário, parece exigir do texto aquilo que ele não pode oferecer. No entanto, se a bíblia subverte os mitos revelando suas estruturas violentas, como aponta Girard, queremos entender melhor esse fenômeno, indo direto aos textos analisados por ele e, quem sabe, dar mais evidência ao projeto mimético de Girard. No Primeiro Testamento, Girard já identifica uma situação menos vitimária. Contudo, ao interpretar o Segundo Testamento, especialmente os evangelhos, ele vai além, atribuindo ao cristianismo um papel peculiar, pois, em sua leitura, este não reproduz a lógica sacrificial. Mais do que isso, ele defende que o cristianismo é antissacrificial e anti-violento por revelar como funciona esse mecanismo vitimário ao reconhecer a inocência da vítima. Para entender essa leitura peculiar do cristianismo, iremos analisar o segundo Testamento. Afinal, Girard entende que há fortes argumentos em favor da hipótese anti-vitimária, o que leva a proteção prioritária das vítimas.

2.6. "Coisas ocultas desde a fundação do mundo": a leitura mimética dos evangelhos

Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* Girard (2008) defende de maneira sistemática a singularidade da Bíblia e do cristianismo. Aliás, o próprio título reflete o texto de Mateus que diz: "Abrirei em parábolas a minha boca; publicarei coisas ocultas desde a criação [do mundo]" (Mateus 13, 35). Isso quer dizer que, em termos girardianos, a Bíblia, mais ainda os evangelhos, abrem uma clareira na história das culturas e revela o segredo mais recôndito dos mitos. A boa nova aqui não é fácil de ouvir. Trata-se do grito que ecoa por toda eternidade, a voz mais sinistra e censurável que se pôde ouvir: a de que as culturas se originaram dos bramidos e dos sangues das vítimas inocentes. Embora pareça convincente esse reposicionamento da vítima nas escrituras essa virada antropológica, na qual o carrasco é visto como cruel e sanguinário, ainda não nos revela com bons argumentos como Girard defende sua hipótese anti-vitimária. O esclarecimento dessas ideias tornar-se-á mais evidente, na medida em que será exposta à leitura mimética dos evangelhos e da "Paixão de Cristo".

O castelo antissacrificial girardiano começou a ser erigido no primeiro testamento. Agora, esperamos conseguir mostrar o quão revelador e problemático poderá ser a culminância de seu projeto antissacrificial que tem seu acabamento nos evangelhos. Porém, como diz o

proverbio popular: “para o bom entendedor, meia palavra basta”. Isso significa que, mesmo que Girard não tenha a intenção de fixar verdades teológicas acerca da do cristianismo, as polêmicas levantadas por ele são suficientes para fazer muitos teóricos torcerem o nariz quando o assunto é a hipótese mimética e anti-vitimária dos evangelhos que, aliás, não escapa isenta de um peso apologético. Nas palavras de Girard, podemos conferir:

> Afirmo, portanto, que se hoje conseguimos analisar e demostrar os mecanismos culturais, é por causa da influência indireta e despercebida, mas formidavelmente determinante, exercida sobre nós pela Escritura judaico-cristã (Girard, 2008, p. 178).

Primeiramente com relação à expressão: “afirmo,” Girard deixa de considerar uma situação de diálogo com outras formas de pensamento, pois quem afirma defende a sua verdade. Muitas vezes as defesas de verdades são vitimárias e excludentes. Outra coisa, dedicar as Escrituras judaico-cristã esta influência “determinante” e “formidável” por si só é exclusivista. Diante da hegemonia, não há diálogo possível. O perigo de afirmarmos a singularidade das escrituras vai além do exercício de fé, podendo, portanto, incorrer em intolerância, em violência vitimária. E, talvez aqui, Girard nos ajude a entender um paradoxo, pois, neste caso, ironicamente, não é difícil dissociar a violência do sagrado. Podemos observar ainda que enquanto Girard defende uma posição exclusiva para Bíblia ele simplifica as outras religiões. Outra coisa, para coroar a Bíblia nesse patamar não vitimário, Girard excluiu trechos importantes da Escritura judaico-cristã, em que o mecanismo vitimário ainda vigora.

Embora, devemos reconhecer que a agudeza de Girard ao elaborar seu projeto mimético merece muita atenção, talvez por isso insistimos em deixar sua teoria bem exposta. Pois, no que se refere ao comportamento mimético, não é uma competência de uma cultura específica, mas uma dimensão humana, universal. Sua hipótese tenta demostrar precisamente essa tese: o desejo humano é mimético e as culturas incitadas pela violência encontraram no sacrifício do bode expiatório o mecanismo para canalizar essa violência coletiva. Neste ponto é que se inscreve a nossa maior crítica: a continuidade dessa hipótese vai na direção de dizer que o cristianismo desvendou esse segredo de todos os mitos. Ao revelar a inocência da vítima, torna o mecanismo vitimário consciente e, portanto, anula o seu efeito. Conferir esse lugar de destaque ao cristianismo pode ser caraterizado, no mínimo, como uma postura apologética. Não queremos problematizar mais do que o próprio Girard, quando defende que as Escrituras judaico-cristã representam a resposta “determinante” para o mecanismo vitimário ao revelar um Deus que não simpatiza com a violência. Ora, se formos mencionar particularmente as Escrituras cristãs, veremos que defesa da singularidade de Cristo e dos Evangelhos , conduzida por Girard

influenciou pesadores como demonstra Richard J. Golsan, autor da obra *René Girard mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano.*[67] O autor reforça a nossa suspeita quando diz: "Afirmar a singularidade de Cristo e dos próprios textos evangélicos é uma das preocupações centrais de Girard tanto em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* quanto no *Bode expiatório*" (Golsan, 2011, p. 140). Ele continua:

> Em *Coisas Ocultas,* Jesus é caracterizado como o primeiro e o maior dos profetas, aquele que condensa a todos os anteriores profetas e vai além de todos eles. Cristo é o profeta da última, e também melhor, oportunidade. Com ele, dá-se uma mudança que se segue diretamente do Antigo Testamento, mas que também constitui uma ruptura decisiva. Temos pela primeira vez a eliminação completa do sacrificial, o fim da violência divina e a explícita revelação de tudo o que se passara antes (Golsan, 2011, p. 140).

Pensar em Jesus como o maior dos profetas é um ponto bem explanado na teologia bíblica. Porém, ao expressar que Cristo é a "melhor oportunidade", "a eliminação completa do sacrificial" e pensá-lo como o único a desvendar o mecanismo vitimário, podem trazer algumas questões típicas das generalizações. Como reação podemos perguntar: como ficariam as outras religiões, elas seriam sacrificiais por não terem revelado o mecanismo? E mais, ao falar no "fim da violência divina" no segundo Testamento não seria ignorar os textos que enfatizam o ritual da morte de Cristo como sacrifício? Como podemos conferir nessa passagem bíblica: "É graças a essa vontade que somos santificados pela oferenda do corpo de Jesus Cristo, realizada uma vez por todas" (Hb 10,10). E mais: "Porque, com uma única oferenda, levou à perfeição, para sempre, os que são santificados" (Hb 10,14). Como podemos notar, o texto de Hebreus fala dos sacrifícios conduzidos pelos profetas que não alcançaram a perfeição. Isso só foi possível com o sacrífico de Cristo. Enfim, podemos, inclusive, pensar que o texto de Hebreus ressalta com muito altivez o cumprimento do maior dos sacrifícios: o sacrifício de Cristo. E se podemos falar de singularidade, por que não a singularidade do sacrifício de Cristo?

Continuando a citação de Golsan, podemos trazer em discussão outra informação: ao replicar, integralmente, a hipótese anti-vitimária (girardiana) do cristianismo, Golsan não apenas reforça a nossa suspeita de que a "hermenêutica mimética" da Bíblia parece se apresentar de forma linear, quando seleciona algumas perícopes do Primeiro em conexão, quase que profética, com segundo Testamento. Essa leitura girardiana faz do segundo Testamento quase que um acabamento do Primeiro, quando destaca a revelação plena de Cristo em contraposição aos sistemas sacrificiais. E como já sabemos, Girard coloca Cristo como aquele

[67] A citada obra foi lançada no original (inglês) em 1993 com o título *René Girard and* Myth.

que supera os sacrifícios antigos. Isso quer dizer que Jesus seria a revelação suprema, o arquétipo da dissolução do sagrado primitivo, a crítica mais contundente aos deuses advindos dos sistemas sacrificais. Desse modo, Jesus é exibido com a distinta expressão, caracterizado como Deus-vítima. O que parece implícito na citação acima é que Jesus não mais assume a violência implicada, por vezes, no primeiro testamento, como na morte dos primogênitos do Êxodo (11,22). Jesus é vítima da violência mimética. Não apenas isso, Girard defende que a revelação do mecanismo vitimário e a explicitação de como o desejo mimético gera violências de caráter vitimário são especialmente mais claras e intensas nos evangelhos.

Não obstante, os perigos de afirmar a singularidade de Cristo e dos evangelhos e, principalmente do cristianismo, são de fazerem das outras vertentes religiosas como se fossem bodes expiatórios do cristianismo. Não apenas isso, poderíamos indagar, por exemplo, em que medida essa afirmação não dissimularia outras formas de violências, como autoritarismos e proselitismos? Queremos dizer que a navalha mimética continua afiada e parece encobrir, assim como nos mitos, outros segredos. Quais são os segredos dissimulados por essa leitura anti-vitimária do cristianismo? A resposta a tais perguntas será apresentada, como hipótese, ao longo dessa pesquisa, sobretudo no terceiro capítulo, quando refletiremos a partir da perspectiva decolonial. No momento, é preciso mostrar como Girard apresenta a denúncia bíblica do mecanismo vitimário, em que a culminância essa denúncia, levada a efeito por uma religião (cristianismo). Com esse autor descreve: "Ao ser a primeira a assinalar a ilusão persecutória, a Bíblia inicia uma revolução que, por intermédio do cristianismo, pouco a poco se estenderá a toda a Humanidade" (1999, p. 184). Ao destacar que a Bíblia é a primeira a mostrar a ilusão dos perseguidores contra as suas vítimas é também desconsiderar outros contextos históricos, culturais e religiosos. Não é fácil sustentar, sobretudo o cristianismo, como sendo o primeiro a superar a violência vitimária.

Girard expande suas ideias com essas afirmações, que podem ser vistas como um tanto generalizadas. Na obra *Eu via satanás cair do céu como um raio* nota-se nesta citação: "Decerto, no cristianismo os sacrifícios não são sangrentos" (Girard, 1999, p. 137). A que forma sacrificial ele se refere na citação acima? Não nos parece claro que no cristianismo os sacrifícios seriam menos violentos. Se chamarmos toda perseguição contra uma minoria de mecanismo vitimário, como nas guerras de religião, ou mesmo o nazismo e na caça às bruxas da idade média, parece que afundamos mais ainda, submersos, num mar de violência, sangue e sacrifícios. No entanto, se admitirmos a hipótese de Girard que diz: "Nunca nos evangelhos a morte de Jesus é definida como um sacrifício" (Girard, 2009b, p. 225).

Ao menos duas conclusões podemos extrair dessa premissa, que nos parece um tanto quanto dogmática, se assim podemos dizer. Primeiramente, Girard sugere que o desfecho não sacrificial de Cristo, concomitantemente, revela os assassinatos sangrentos das religiões primevas, por conseguinte, provoca um efeito de dissolução da violência e das perseguições vitimaria prenunciada nos evangelhos e na cultura cristã. De outro modo, se o Deus descrito nos evangelhos é, como diz Girard: "um deus estrangeiro a qualquer violência" (2009b, p. 228). Como, então, justificar o próprio peso da expressão acima que parece elevar, hegemonicamente, o cristianismo em detrimento as outras religiões? Ora, não foram poucas as religiões, ao longo da história cristã, que sofreram perseguições em nome do Deus cristão e do cristianismo, a propósito, antivitimário.

Não seriam as outras religiões, subjugadas pelo cristianismo, uma espécie de vítima, perseguida e sentenciada pelos algozes cristãos apregoadores das boas novas? Em termos girardianos, o cristianismo não se colocaria como modelo-obstáculo de outras vertentes religiosas? Aliás, é bem notório que Girard, inclusive, alude a tal questão colocando Cristo como bom modelo. Mesmo que essa mediação figure de madeira externa; impossibilitando o conflito imediato, não sabemos em que medida a imitação de Cristo, protegida, obviamente, do conflito pela mediação externa, refletiria uma relação interna contra as outras vertentes religiosas em termos de intolerância e violências. No entanto, como ressaltamos acima, parece que Girard tem interesses bem específicos com relação à violência; circunscrita por uma situação de sacrifício ou morte. Mas, se observamos a citação descrita na obra: *cristianismo e relativismo,* escrita à quatro mãos, veremos que, particularmente, Vattimo entende o conceito de violência para além do aspecto físico e coletivo como é possível notar em suas palavras: "a violência é mais um ato de imposição sobre o outro, e sobre a sua liberdade" (Girard; Vattimo, 2010, p. 47). Queremos dizer com isso que, mesmo que a cultura bíblica cristã tenha esquecido dos sacrifícios sangrentos das religiões primevas, essa vertente não parece ser menos violenta e vitimária que as outras religiões. Vattimo diz mais: "há uma violência, na origem da história, que é o autoritarismo" (Girard; Vattimo, 2010, p. 47). Ou seja, o autoritarismo sustentado pelo pensamento cristão, colonial, não parece ter penetrado na história do "Ser" sem causar violências, inclusive, com perseguições e sentenciamentos vitimaremos.

2.7. A revelação do ciclo mimético: "para que desta geração se peçam contas do sangue dos profetas" (Lc 11,50)

Para citar um de seus escritos mais tardios, na obra *Eu via satanás cair do céu como um raio* Girard dedica um capítulo inteiro para defender a singularidade na Bíblia. Ele diz: "A Bíblia recusa divinizar-demonizar as vítimas das multidões sanguinárias" (1999, p. 147). Ou seja, enquanto os mitos transformavam os bodes expiatórios em deuses, a Bíblia mostra a inocência dessas vítimas, denunciando os perseguidores. O valor singular da Bíblia, segundo ele, reside nessa denúncia aberta aos carrascos e na proteção às vítimas. Desconfiamos, com isso que a diferença essencial destacada por Girard nos evangelhos parece ser análoga à dinâmica "evangélica" da fé, ou seja, a sua natureza inovadora, apresentada como "boa nova" para os primeiros cristãos. É possível que Girard tenha sido influenciado por essa interpretação religiosa dos Evangelhos e da Paixão. Talvez, Girard fora arrebatado pela experiência de sua própria conversão ao cristianismo católico[68]. Embora, essas conjecturas não esclareçam esses adágios de tom interrogativo, não nos escapa o quanto a leitura mimética dos evangelhos poderá se sustentar em sua pretensão de querer explicar tudo. Não queremos com isso ser mais combativos que Girard. Entendemos que qualquer tentativa de universalização de ideias não acontece sem que haja efeitos, por vezes, desastrosos.

Portanto, se aceitarmos a hipótese da singularidade do cristianismo e a propagação de seus valores como os mais adequados ao projeto divino, isso não ocorre sem causar outras vítimas. Queremos dizer que a singularidade (hegemonia), tanto dos evangelhos quando do cristianismo, não se impôs sem deixar rastros, seja segregando outros saberes, particularizando-os e/ou criando minorias. Em outras palavras, o saber hegemônico, a prerrogativa de singularidade, pode causar um efeito de indiferenciação que apaga e exclui as outras culturas não cristãs. É possível falar em singularidade sob uma ótica das vítimas desse projeto de universalização e supremacia da religião cristã? Ao mesmo tempo, poder-se-á indagar se a singularidade dos evangelhos foi fruto de outra seleção que particularizou os evangelhos canônicos[69] em detrimento de outros.

---

[68] No diálogo com Richard Golsan, Girard esclarece que a sua conversão e adesão ao catolicismo não interferiu em sua hipótese mimética dos evangelhos, ou na leitura particularmente "evangélica" da paixão. Nas palavras do próprio autor podemos notar esse tom: "Responderei de acordo com o evangelho de João. O bem é o que Jesus faz. Ele imita o pai de maneira perfeita. Ele nos mostra o caminho, e nós o imitamos no intuito de sermos iguais ao pai" (GOLSAN, 2011, P.181). Obviamente que ele está descrevendo que a imitação de Jesus não gera violência. Porém, essa afirmação não parece coerente para uma hipótese que se pretende científica.

[69] De acordo com o teólogo, especialista em livros apócrifos (escondidos; não canonizados), Jean-Yves Leloup "a lista oficial dos livros bíblicos na Igreja de Roma foi definida somente no século XVI, no Concílio de Trento, e que apenas no século VIII Ludovico Muratori descobriu em Milão um documento redigido em latim, que trazia a lista dos livros considerados úteis para Igreja de Roma por volta do ano 180. Este documento é conhecido como

No momento, será necessário esclarecer como Girard defende a singularidade dos evangelhos e da paixão. Para tanto, vejamos os argumentos desse autor, que não se cansou de advogar em favor dessa peculiar inserção dos evangelhos e do cristianismo no mundo. Para usar uma metáfora adequada: os evangelhos revelam em plena luz do dia os segredos dos mitos. Girard, reafirma que os evangelhos revelaram as *Coisas ocultas desde a fundação do mundo.* Porém, como os evangelhos conduzem essa revelação? Numa leitura a partir da ótica girardiana, diríamos que os textos evangélicos retomam o mecanismo do desejo mimético como consequências de crescentes escaladas para violências e crises: o ciclo mimético finaliza com o episódio unânime de violência coletiva contra uma vítima: o bode expiatório. Aqui, poderíamos dizer que, rigorosamente, não há diferença entre a narrativa mítica e os evangelhos. O ciclo de crise mimética e violência é o mesmo. Isso porque a hipótese do desejo mimético não é uma prerrogativa de uma cultura específica, mas da humanidade. Exatamente por isso é possível perceber essa dinâmica conflitual refletida na imagem triangular entre: sujeito, modelo e objeto em muitas obras literárias e nos mitos.

Não obstante, os evangelhos, segundo Girard (2009b) deixam claro que Jesus é inocente, e que, a divindade, desde então, não compactua com a violência. Conforme aponta Girard: "Nos evangelhos, trata-se ainda da mesma estrutura de crise, mas desta vez não existe mais divindade para interromper a violência e tampouco para infligi-la" (Girard, 2009b, p. 232). Conforme defende o teórico girardiano Michael Kirwan: "A narrativa da Paixão fica no centro do Novo Testamento, na teoria de Girard. O Novo Testamento reconhece em Jesus um bode expiatório injustamente perseguido, embora e expressão usada seja Cordeiro de Deus" (Kirwan, 2015, p. 152). Podemos notar aqui que tanto Girard quanto Kirwan ressaltam que a dinâmica mimética presente em toda perseguição e sentenciamento de bodes expiatórios aparece nos evangelhos, tendo ênfase na Paixão, com mesma estrutura, porém, a vítima é inocente. Aliás, denomina-se "Cordeiro de Deus" para dizer da inocência de Cristo. De acordo com as citações, a violência não é mais divina como acontecia com o sagrado primevo. A instituição de Cristo como Cordeiro de Deus é reveladora: revela que a vítima é inocente, ao mesmo tempo, denuncia que a violência não é divina, porém, humana. E se a morte de Cristo desmascara o sistema sacrificial, como ficariam as outras mortes relatadas nos evangelhos?

Como um "cavalo de Troia", os evangelhos adentraram-se nas estruturas dos mitos para, no fundo, revelar o segredo do mecanismo vitimário. Essa metáfora responde de forma

---

"Cânon de Muratori": ele testemunha um consenso quanto aos livros que, a partir de então, deverão ser considerados "canônicos" (do grego, kanon que significa "régua", "vara de medição" e, a partir daí, "regra"). Cf. Leloup, 2006, p. 10.

apropriada ao que Girard defende ao colocar os evangelhos em contraposição aos mitos. Ora, os autores dos evangelhos tinham consciência de que iriam abrir essa "caixa de pandora" dos segredos das religiões primevas? Para compreender essa singular diferença, Girard sustenta, tomando como exemplo o texto da "maldição contra os escribas e fariseus" (Girard, 2009b, p. 200), segundo o evangelho de Lucas. O texto analisado por Girard é o que segue extraído, neste caso, da Bíblia de Jerusalém:

> Por isso é que a sabedoria de Deus disse: "Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão alguns deles, a fim de que se peça conta a esta geração do sangue de todos os profetas derramado desde a criação do mundo, desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o santuário." Sim, eu vos digo, esta geração será responsável! (Lc 11,49-51).

A criatividade de Girard na interpretação desse texto é digna de nota. A riqueza com que o nosso autor elava a temática do assassinato fundador, como fonte originária das culturas, nos obriga a voltar as atenções para hipótese mimética de que os assassinatos dos inocentes são as *coisas ocultas desde a fundação do mundo* que os evangelhos desenterraram. O segredo ocultado pelos mitos vem à tona. Primeiramente, ao analisar os textos bíblicos de Mateus e Lucas, Girard (2009b, p. 202) argumenta que a revelação mencionada se refere, especificamente, ao sangue que aquela geração seria chamada a responder. Esse sangue, segundo Girard, diz respeito aos assassinatos vitimários que permanecem ocultos desde a fundação do mundo.

Do primeiro assassinato representado na figura de Abel, ao último, mencionado nos textos sagrado no tempo de Jesus, o assassinato de Zacarias (II Crônicas 24,21), constitui a síntese de muitos assassinatos, *desde a fundação do mundo.* É importante destacar que o texto bíblico de Crônicas não entra em detalhes acerca da morte do profeta Zacarias. Como podemos conferir na íntegra: "Mas eles conspiraram contra ele e, por ordem do rei, o apedrejaram no pátio da casa do Senhor". Temos aqui o clássico exemplo do assassinato coletivo que coloca o profeta Zacarias como bode expiatório de uma multidão. Como destaca Girard acerca da citação de Lucas 11,51 exposta acima: "o texto tem um caráter de recapitulação e não pode se limitar unicamente à religião judaica, pois é às origens da humanidade, é à fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel" (Girard, 2009b, p. 202). Se retrocedermos até o primeiro homicídio na Bíblia, sobre o qual Girard comenta, perceberemos que, embora ele reconheça um aspecto fundacional nesse ato que dá origem a uma cultura que se estende a partir de Caim, a proibição do assassinato acaba por apagar esse caráter fundacional, conforme

ele defende. Ou seja, a lei contra o assassinado também é instalada, mesmo que haja consequências vitimárias, conforme apontamos no início do capítulo.

Ora, quando essa revelação alcança seu clímax? De acordo com Girard foi pela boca de Jesus[70] que foram proferidas as palavras que rasgaram o véu dos terríveis segredos dos mitos: "Abrirei em parábolas a minha boca; publicarei coisas ocultas desde a criação [do mundo]" (Mt 13,35). Até este ponto não é difícil admitir que a hipótese girardiana é reveladora. Neste caso, não é contrassenso pensar que a Bíblia e os evangelhos possuem características peculiares em relação aos mitos. No entanto, o problema surge quando essa hipótese é universalizada. Além disso, há uma dificuldade em identificar o advento de Cristo como o único antídoto contra a violência e os sacrifícios vitimários. Como já dissemos, trata-se de uma proposta coletiva, universal, que se encontra fundamenta exclusivamente em um projeto evangélico e cristão

Como demonstrado, ao realizar sua leitura mimética da Bíblia Girard privilegia determinados textos em detrimento de outros, o que resulta em uma revelação parcial da lógica vitimária. Ao focar em exemplos específicos, ele acaba não explicando completamente a complexidade das dinâmicas entre vítimas e perseguidores. A escolha seletiva de textos pode obscurecer a totalidade dessa lógica, deixando de mostrar em sua inteireza quem são, de fato, as vítimas e quem se configura como os perseguidores em diferentes narrativas. No texto de Lucas selecionado acima, notamos que a menção a Zacarias como "último personagem assassinado" (Girard, 2009b, p. 202), estabelece o elo entre o primeiro e o último assassinato fundador, dos quais os evangelhos recobram o sangue derramado. A alusão entre o primeiro e o último assassinato, caracterizado nas figuras de Abel (primeiro) e Zacarias (último), revelam *as coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Segundo Girard (2009b, p. 202), a analogia entre esse primeiro e último assassinato reconstitui o segredo dos mitos de que as culturas se originaram das crises miméticas coletivas.

Nesse ponto, notar-se-á que Girard menciona, apenas de longe, o episódio de Zacarias interpretado enquanto o "último assassinato"; a totalização simbólica de todas as vítimas assassinadas *desde a fundação do mundo* (Girard, 2009b, p. 202), como o mesmo aponta: Abel e Zacarias "substitui, visivelmente, uma enumeração mais completa. As vítimas intermediarias são todas subentendidas" (Girard, 2009b, p. 202). O fato de Girard interpretar um texto de capital importância para sua hipótese mimética e deixar de lado a figura de Zacarias, que representa o último dos assassinatos, parece exemplificar o quão seletivo poderá ser essa hermenêutica mimética da Bíblia. Não apenas isso, Girard pretende com isso mostrar que, na

[70] O evangelho de Mateus atribui ao próprio Jesus essa fala. Outra coisa, a nota rodapé da Bíblia de Jerusalém ressalta que muitos escritos omitem a palavra "do mundo" em Mateus 13, 35.

verdade, a Bíblia denuncia todos os assassinatos coletivos praticados *desde a fundação do mundo,* ao estabelecer o primeiro e o último, o alfa e o ômega, de todas as vítimas nas figuras Abel e Zacarias. Quanto a essa universalidade e hegemônica função reveladora da Bíblia ele ressalta: "o texto tem um caractere de recapitulação e não pode se limitar unicamente e religião judaica, pois é às origens da humanidade, é a fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel" (2009b, p. 202). O texto citado fala por si só: a abordagem de Girard em relação à Bíblia assume um caráter universal. Isso significa que sua interpretação não se limita apenas à religião judaica, mas apresenta as Escrituras como uma revelação absoluta. Para Girard, a cultura bíblica seria a primeira e única a expor, de forma decisiva, os segredos mais sombrios da humanidade: o mecanismo violento e vitimário presente em todas as culturas e religiões.

Para entendermos melhor, as últimas linhas da citação acima valem mencionar o texto bíblico sobre o qual ele se apoia. No evangelho de Lucas encontramos o seguinte: "Desde o sangue de Abel até ao de Zacarias, que foi assassinado entre o altar e casa de Deus; assim vos digo, será requerido dessa geração" (Lc 11,51). Nesse sentido, o que significou ser assassinado entre o altar e casa de Deus? Não seria um clássico exemplo de imolação sacrificial? Ou talvez uma morte ritual, na qual a lei contra o assassinato não se impôs? Ora, se o assassinato de Zacarias foi lembrado por Jesus conforme a citação de Lucas (11,51), e por Estêvão em Atos dos apóstolos (7,52), parece que o assassinato (ou sacrifício?) "entre o altar e a casa de Deus" (Lucas 11,51), repercutiu pelo tempo como ato fundacional. Até aqui, vimos que Girard argumenta no sentido de mostrar que as Escrituras são relatos em favor das vítimas.

De maneira sucinta, afirma Girard: "os relatos míticos retratam as vítimas da violência coletiva como culpados [...] os relatos bíblicos e evangélicos retratam essas mesmas vítimas como inocentes" (1999, p. 17). No entanto, se recorremos ao texto de II Crônicas (24,1-25), veremos que a divindade peleja a favor de seu povo para vingar a morte de Zacarias destruindo o reinado de Joás, que, aliás, é morto por seus próprios servos. Conforme podemos conferir: "Os Arameus fizeram justiça contra Joás, e quando se retiraram, deixando-o gravemente enfermo, seus servos conspiraram contra ele para vingar o filho do sacerdote Joiada e mataram-no em seu leito (II Crônicas 24,24). Nesse caso específico, a morte de Zacarias não interrompe a vingança, nem mesmo parece impor alguma interdição contra o assassinato, como Girard interpretou no caso do assassinato de Abel dizendo: "a condenação do assassinato prevalece sobre qualquer outra consideração" (2009b, p. 189). Ele ainda diz: "no mito, a vítima está sempre errada e os seus perseguidores têm sempre razão. Na Bíblia dá-se o caso inverso"

(Girard, 1999, p. 141). Novamente, indagamos à luz do texto de II Crônicas: quem são as vítimas? Quem são as vítimas numa guerra, como relatado em II Crônicas?

O texto de II Crônicas levanta questões sobre a natureza da divindade representada na Bíblia. Em vez de entendermos a singularidade da Bíblia como um reflexo de proteção às vítimas e revelação do mecanismo vitimário, podemos interpretar a singularidade no sentido de que a divindade bíblica detém uma autoridade absoluta e incomparável. Essa autoridade se manifesta em momentos de violência e justiça, como evidenciado em várias passagens bíblicas, onde a atuação de Deus visa assumir uma postura vingativa.

Para compreendermos melhor a complexidade desta questão, podemos refletir sobre o papel dos escribas e fariseus, figuras centrais na comunidade judaica, e sua relação com a perseguição de profetas ao longo da história. No caso do texto de Lucas 11,51, há uma responsabilização desses líderes pela morte de profetas, como mencionado: "desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias [...] será pedido conta de tudo isso a esta geração" (Lucas 11,51). Enfim, são exemplos de que a situação de vítima ou perseguidor, parece depender muito de que lado da fronteira estamos, e, em certa medida, serve como um ponto de reflexão sobre a maneira como a história é escrita e interpretada. Nesse contexto, a questão de quem ocupa a posição de vítima ou de perseguidor pode ser moldada pela perspectiva de quem narra a história e pelos ideais que se defendem. Muitas vezes, os perseguidores de um lado da fronteira podem ser vistos como vítimas do outro.

2.7.1. A revelação do mecanismo vitimário: o diabo na origem do mundo

Observamos que os textos de Mateus e Lucas da "maldição contra os escribas fariseus" são reveladores do ponto de vista mimético, no que diz respeito ao mecanismo fundador do sistema sacrificial. Se tal maldição é interpretada por Girard por alusão aos sacrifícios fundadores relatados nos mitos e revelado nos evangelhos, como, então, é interpretada a imagem dessa origem fundadora, quer dizer, da violência fundadora? Considerando que os evangelhos desvendam o segredo dos mitos, da violência subjacente aos mesmos, é natural que associemos essa imagem a algo profundamente perturbador, àquilo que é mais sombrio nos evangelhos: a figura do mal, representada por Satanás ou o diabo. Citaremos o mesmo versículo analisado por Girard, com base no qual defendeu essa hipótese. Porém, aqui transcreveremos a citação da Bíblia de Jerusalém, do evangelho de João:

> Por que não entendeis a minha linguagem? É porque não podeis ouvir a minha palavra. Vós sois do pai, o diabo, e quereis fazer a vontade do vosso pai. Ele

> foi homicida desde o princípio e não se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando diz mentira, fala de seu próprio, porque é mentiroso e pai da mentira. (João 8,43-44).

Não se pode ignorar o exercício hermenêutico que Girard aplica ao texto de João. Em suas palavras: "o essencial, aqui, é a tripla correspondência estabelecida entre Satã, o homicídio original e a mentira. Ser filho de Satã é herdar a mentira. Qual mentira? A mentira do próprio homicídio" (Girard, 2009b, p. 204). No entender de Girard, os evangelhos são a chave hermenêutica de toda mitologia. A metáfora do túmulo, portanto, é reveladora porque insere uma noção indissociável entre o homicídio original e a função trágica e violenta dessa primeira morte. Tão horrenda, essa morte assume uma conotação metafísica que é transfigurada na entidade (nesse caso satanás) que, aliás, esconde a nossa própria mentira. Essa implicação, segundo Girard, nos leva a reconhecer que somos, de fato, os verdadeiros responsáveis pela violência contra as vítimas inocentes, uma violência que se perpetua ao longo do tempo.

Se Satanás é o arquétipo da mentira fundadora o túmulo, segundo Girard, é a metáfora mais adequada para indicar que precisamos dissimular as matanças que estabeleceram as primeiras ordens sociais, da mesma forma que escondemos os nossos mortos no túmulo. E Girard ressalta: "É a metáfora do túmulo. O tumulo serve para honrar um morto, mas também e principalmente para escondê-lo como morto, para dissimular seu cadáver, de maneira que a morte não seja mais visível" (2009b, p. 206). Em outras palavras, pode-se dizer que o nosso comportamento mais aterrador e aleatório de resolver conflitos coletivos, em cujo desfecho é sacrificial, escondeu por muito tempo as verdadeiras causas desse sacrifício. Se as sociedades antigas esconderam seus mortos, e, juntos com eles o mecanismo vitimário, os evangelhos, através de Cristo ressuscitado, revela plenamente a mentira que se esconde nos túmulos.

Reconhecer essa realidade seria admitir que somos assassinos, filhos do homicídio, filhos de Satanás. Uma imagem perfeita que sintetiza essa dinâmica traduz-se no feitio com o qual dissimulamos a todo tempo o nosso verdadeiro ser. Mentimos para não saber quem somos. O túmulo não esconde apenas um morto, mas é a metáfora mais tangível de que tendemos à mentira. Conforme aponta Girard: "[...] os homens matam para mentir aos outros e para mentir a si próprios a respeito da violência e da morte" (2009b, p. 207). Com um pouco de esforço e disposição imaginativa, percebemos que Girard demostra com a citação do evangelho de João que Jesus é primeiro a associar satanás ao assassinato fundador e, deste modo, à mentira.

É exatamente por isso que Girard (2009b, p. 207) traz à discussão o texto em que Jesus acusa os fariseus e escribas de edificarem túmulos aos profetas. Edificar túmulos é entendido aqui como aquele acontecimento que dissimula o verdadeiro motivo das mortes. É ocultar e

esconder o assassinato fundador. Foi justamente isso que Jesus denunciou, segundo Girard, e que podemos conferir na seguinte citação: "Ai de vós! Porque edificais os túmulos dos profetas[71] que vossos pais assassinaram. Assim, sois testemunhas e aprovais com cumplicidade as obras dos vossos pais; porque eles mataram os profetas, e vós edificais os túmulos" (Lc 11,47). Edificar túmulos é esconder o assassinato e ocultar a morte fundadora. Jesus, no entender de Girard (1999, p. 59) está desenhando com palavras o desfecho do ciclo mimético que culmina no assassinato fundador. Em outras palavras, Jesus desacredita e denuncia a ideia de que a violência mimética possa trazer a paz sem recorrer a sacrifícios e vitimizações.

Analogamente a Édipo[72] quando soluciona o segredo da esfrie, ou Arquimedes[73] ao resolver o dilema apresentado pelo rei Hierão, Jesus soluciona, segundo Girard, o segredo escondido desde a fundação do mundo, trazendo à tona, inclusive, as letras do Salmo 78 que diz: "Abrirei os lábios em parábolas e publicarei enigmas dos tempos antigos" (Sl 78,2). Jesus recorda esse salmo em Mateus 13, 34-35. Podemos dizer que esse versículo espirou Girard quando descreveu os evangelhos como a mais fantástica revelação do mecanismo vitimário, essencialmente, porque revelou essas "*coisas ocultas desde a fundação do mundo"*. Se na ordem do mundo se descobre uma mentira, e que muitas vezes na Bíblia chamaram de Satanás, Girard não apenas mostra o mecanismo sendo revelado e denunciado, mas, insere um novo elemento: nós somos responsáveis pelo mal, pela mentira transfigurada na imagem de uma entidade chamada Satanás ou Diabo, para no fundo escamotear a nossa mais terrível verdade que é a violência e o poder de atração mimética causado pelo contágio coletivo.

2.8. A paixão de Cristo: as marcas vitimárias

Tendo exposto às balizas centrais da leitura de Girard sobre os evangelhos, é chegada a hora de mostrar como Girard aborda o ciclo mimético nos evangelhos num episódio central que é a Paixão de Cristo. Sob o aspecto estético de uma encenação teatral, com efeitos e cores

---

[71] De acordo com a citação da edição brasileira do *comentário Bíblico* "a crítica aos escribas e fariseus leva a condenação das práticas de seus antepassados, uma censura especialmente ofensiva. Estêvão será apedrejado por acusar Israel de assassinar seus profetas (At 7, 52-54). Jesus chama a geração atual para prestar contas do sangue dos mensageiros divinos [...]". Cf. Diane; Robert, p. 91. Aqui parece haver um interdito contra esses assassinatos, apesar de, no caso do assassinato de Estêvão, o desfecho parece incorrer análogo ao evento fundador. Isso porque, como descreve o livro de Atos dos apóstolos (7,54-60), "um certo Saulo" que posteriormente também seria chamado Paulo, que representa a base interpretativa mais proeminente da doutrina cristã.

[72] A menção ao mito de Édipo é apenas análoga ao processo de descobrimento e revelação interpretado por Girard como um ato incrível e novidadeiro nos evangelhos ao decifrarem o enigma do sagrado primitivo que é o assassinato fundador.

[73] Citamos aqui o pensador Arquimedes que, como diz a história, teria decifrado o enigma proposto pelo rei Hierão, apenas para exemplificar o impacto desse descobrimento que Girard tanto enfatiza, tomando Jesus como aquele que decifrou o segredo dos mitos.

vibrantes, é que reverbera nos evangelhos a inteireza do ciclo mimético que compõe a Paixão e morte de Cristo. Na obra *Eu via Satanás cair do céu como um raio,* nosso autor mostra (1999, p. 59) que os evangelhos remontam o panorama de competições e crises miméticas, em que o ordenamento sacrificial resultaria do desejo de competição, com a finalidade de revelar que as comunidades humanas são filhas de uma mentira dissimulada no assassinato fundador.

Descobrimos com isso que aquilo que demandaria certo esforço hermenêutico para percebermos nos mitos, os evangelhos retratam de forma cinematográfica, dando vida a um verdadeiro roteiro, em cujo ciclo mimético começa com o desejo de disputas, progredindo para verdadeiras crises sacrificiais e desfechos expiatórios. Vejamos o que Girard diz a respeito: "os mitos expõem o mesmo processo mimético que os evangelhos, certamente, mas, a maior parte das vezes, de uma forma tão obscura e baralhada que, se nos basearmos apenas neles, não chegamos a dissipar as trevas de Satanás" (1999, p. 137). Em outras palavras, o autor defende que nos mitos e nos evangelhos encontramos toda trama mimética, porém os mitos permanecem indiferentes às manifestações do mecanismo vitimário. E mais indiferente ainda à barbaridade das resoluções sacrificiais, matriz de muitas culturas fundadas nos sangues dos inocentes, que aparece plenamente revelado na Cruz. Como se dá essa revelação na Cruz, na Paixão de Cristo? Para tentarmos entender essa hipótese girardiana é preciso recorrer aos escritos desse autor acerca da Paixão, que diz o seguinte:

> O sofrimento na Cruz é o preço que Jesus aceita pagar para oferecer à humanidade esta representação verdadeira da origem de que permanece prisioneira e para privar, com o tempo, o mecanismo vitimário da sua eficácia (1999, p. 174).

Girard defende que o fato de Jesus se aceitar como vítima, tem o sentido de expor a violência mimética e seu mecanismo fazedor de vítimas. O que Jesus faz na Cruz é desmascarar essa ilusão persecutória. É aqui que a ressurreição cumpre a função de revelar que as mentiras mitológicas acerca das perseguições e sentenciamento vitimários não ficariam mais escondidos nos túmulos de modo a camuflar os assassinatos das vítimas. Agora, uma questão difícil de sustentar é a forma com que Girard aborda a teoria mimética, e, por ser um comportamento humano comum, ele o particulariza dizendo que somente os evangelhos remontam essa estrutura com a finalidade, exclusiva, de revelar e fazer a denúncia ao mecanismo vitimário. Podemos conceber esse argumento de duas maneiras: primeiro porque não deixa de despertar em nós a dúvida sob qual seria o sentido de descrever toda dinâmica mimética, inclusive o desfecho da violência sacrificial, apenas para revelar esse mecanismo? Isso nos faz pensar ao mesmo tempo que a Paixão de Cristo seria um mito ao lado dos outros por retratar com

fidelidade esse enredo trágico dos mitos primevos. Todavia, essa não é a principal crítica a este sistema antivitimário que confere singularidade ao cristianismo. Não é difícil mostrar que existem outras religiões que denunciam o mecanismo fazedor de vítimas. Ora, por que somente o cristianismo teria essa prerrogativa exclusiva e pioneira em revelar tal mecanismo? Se nos atermos a essas palavras de Girard citadas acima: "Jesus aceita pagar para oferecer à humanidade esta representação verdadeira" essa ênfase que denota singularidade ao cristianismo, que traz uma verdade para humanidade, não parece ser muito cristã quando pensamos em termos de compaixão e altruísmo. Devemos, no entanto, deixar claro que as críticas colocadas em discussão neste capítulo dizem respeito, como já dissemos, às generalizações.

Essa perspectiva, no mínimo, gera questionamentos, sobretudo, quando pensamos que a denúncia dessa estrutura mimética sugere que apenas os evangelhos, em sua singular desmitologização, revelou plenamente o mecanismo mimético. Aqui, a dificuldade é de natureza apologética, uma vez que parece fazer dos evangelhos o núcleo do saber e do desvelamento cultural humano. A imagem que nos ocorre é análoga ao sistema de Cláudio Ptolomeu[74] do geocentrismo. Admitir essa singularidade dos evangelhos, de certo modo, seria como se admitíssemos um retorno ao pensamento de que a terra ainda seria o centro do universo, assim como foi defendida no passado por alguns pensadores (apologetas?) cristãos. Hoje, sem muito esforço, é possível saber por meio de instrumentos científicos que o geocentrismo não passou, por assim dizer, de uma *fake news* e que, aliás, sob o véu sagrado do cristianismo, foi defendido como verdade por muitos séculos. Essa digressão expressada na analogia acima representa tão somente uma crítica, isso porque hoje em dia não parece haver mais espaços para defendermos verdades fixas.

Apesar da analogia parecer exagerada, podemos perceber que por trás de um argumento respaldado por um dogma ou afirmação de verdades absolutas, a religião parece assegurar a fidelidade de uns, mas aguçar o desejo mimético de outros, como outro grupos religiosos. Dizendo de outra maneira, o autoritarismo com que um sistema religioso poderá defender sua supremacia, nesse caso, talvez, os intérpretes do cristianismo, muitas vezes permitem que a intolerância e a violência religiosa se instaurem em escaladas de efeito mimético, o que, por ironia, parece, no mínimo, contrariar a singularidade cristã e sua vocação anti-vitimária e

[74] Justificamos que a citação acima apenas nos servil como analogia, exemplificação. Por isso, ressaltamos que a hipótese do geocentrismo, por ser amplamente conhecida, não será levada em consideração, mesmo porque diverge do escopo dessa pesquisa. Apenas como uma pequena contribuição ao tema indicaremos a obra a seguir que, inclusive, ressalta esse momento de descoberta e desmistificação do sistema Ptolomaico com Nicolau Copérnico. Cf. Marcondes, 2010.

compassiva, tão defendida por Girard. Dizemos além isso que o desejo mimético pode continuar se alimentando desses tipos de fixação de verdade, proselitismos, que causam intolerância e violências vitimárias.

Retomando os argumentos de Girard, considerando as premissas deste cenário de revelações e representações do ciclo mimético que, de agora em diante, analisaremos, sob as lentes miméticas, a paixão e morte de Cristo. Veremos o quão convincente e tentador nos parecerá a leitura mimética dos evangelhos. Desse modo, à luz do evangelho de Mateus podemos acompanhar todo o desfecho mimético que causa na prisão de Jesus:

> Falava ele ainda, e eis que chegou Judas, um dos doze, e, com ele, grande turba com espadas e porretes, vinda da parte dos principais sacerdotes e dos anciões do povo. Ora, o traidor lhes tinha dado este sinal: Aquele a quem eu beijar, é esse; prendei-o! E logo, aproximando-se de Jesus, lhe disse: Salve, Mestre! E o beijou. Jesus, porém, lhe disse: Amigo, para que viste? Nisto, aproximando-se eles, deitaram as mãos em Jesus e o prenderam (Mt 26,47-51).

Já primeira linha citada: "judas, e, com ele, grande turba" revela-nos a lógica expiatória do "todos" contra um mimético, em que a imagem do triângulo aparece de tal modo desenhada, que nem precisamos remontar os eventos que antecedem a prisão de Jesus. Pois, assim como o filósofo Sócrates[75], o jovem galileu subverteu os valores de sua época. Como destaca o teólogo estudioso do cristianismo Joachim Gnilka (2000, p. 86), ao dizer que Jesus, inclusive em suas parábolas, se destacava pela forma argumentativa de seus discursos. Embora, não precisamos lembrar que os evangelhos dão testemunho desse Jesus dinâmico e persuasivo. O que, ao mesmo tempo é de conhecimento público o quanto aquele jovem, vindo do interior da galileia, contestou as verdades e os dogmas do mundo judaico. O que podemos pensar, especificamente, sobre esse homem "singular", em seu contexto religioso e político? Se continuarmos a conjecturar, é possível visualizar esse Jesus histórico como uma cena que passa em nossa mente: E se podemos vislumbrar ainda mais: podemos imaginá-lo com jeito e sotaque típico de roça, quem sabe com a pele ressecada pelas andanças ao sol no deserto, de mãos calejadas, digna daquelas profissões que fazem das mãos ferramentas e extensão do trabalho. Trabalho este que teria, quem sabe, imprimido em seu corpo as marcas de quem foi experimentado no sofrimento. Um ser forjado no interior, cuja ocupação definiu seu lugar na sociedade. Naquele pequeno e pobre vilarejo da Galileia surgiria Jesus. Ele era estrangeiro frente às cidades que

[75] Neste ponto é interessante observar que o filósofo Sócrates teve uma acusação parecida com a de Jesus e que também teve uma condenação parecida. Na coleção *Os pensadores* (Apologia de Sócrates), Platão descreve todo processo de julgamento e acusações contra Sócrates. Cf. Platão, 1999.

circunvizinhavam a pequena Galileia. “Estrangeiro”, ao mesmo tempo, quanto aos valores de sua época. Não obstante as suas marcas vitimárias, o jovem Jesus subverteu, denunciado as desigualdades cometidas contra as minorias. E não para por aí, além desse engajamento, os evangelhos o retratam como um sábio, um mestre. Ora, tais atributos (marcas vitimárias) não seriam suficientes para despertar o desejo mimético (inveja)? A imagem do modelo/obstáculo refletida na figura do nazareno é expressa pela frase: “Falava ele ainda e eis que chegou Judas” (Mt 26,47).

Se remontarmos aos acontecimentos que antecedem a prisão de Jesus, veremos que toda trama elaborada no sentido de prendê-lo faz parte de um todo que compõe a turba violenta. Ou seja, os interessados em atentar contra Jesus, os perseguidores mimetizados se uniram em prol do mesmo desejo para exterminar o modelo/obstáculo. Eles não foram atraídos por nenhum objeto em comum, o objeto não mais importava: o motivo pelo qual se uniram em torno da vítima não seria mais lembrado. Em termos girardianos, não foi por trinta moedas de prata que Judas entregou seu mestre. Diante do desejo mimético, o valor do objeto é o que menos importe. Todavia, Judas teria sido mimetizado por outros modelos (autoridades) que se juntaram à turba a fim de eliminarem aquele modelo/obstáculo. Não importa muito se foram as autoridades romanas, judaicas ou o povo local. Se pensarmos sob o viés mimético, veremos que o objetivo parece ter sido o mesmo: eliminar um rival em comum. Se interpretarmos os evangelhos canônicos veremos que foi uma turba (multidão) que atentou contra um bode expiatório. A prisão de Jesus representa a crise mimética convocando uma resolução coletiva contra uma vítima. Não qualquer vítima, mas aquela que se destacou por incomodar a ordem vigente e que acendeu o desejo e/ou inveja dos outros. Assim, buscou-se demonstrar a aplicação da estrutura mimética de Girard no contexto da paixão. Dessa forma, é preciso reconhecer que a teoria mimética se mostra robusta ao ser analisada no âmbito coletivo, especialmente no que diz respeito às disputas e à resolução sacrificial. Como reforça Girard: “Jesus é apresentado como a vítima inocente de uma coletividade em crise que, pelo menos temporariamente, une-se contra ele” (2009b, p. 210). Esta seria a diferença em relação aos mitos: a vítima da multidão é declaradamente inocente. Foi possível constatar que a teoria mimética é dinâmica e revela aspectos profundos quando aplicamos sua lógica aos textos bíblicos. No entanto, é importante destacar que o ponto de tensão com a teoria de Girard reside, especificamente, em sua incisiva defesa antissacrificial e anti-vitimária da Bíblia.

2.9. A morte de Cristo: é “conveniente morrer um homem pelo povo” (Jo 18,14)

Como já foi destacado, para Girard o mote antissacrificial se sustenta na hipótese de que os evangelhos retomam o estilo, o enredo da crise mimética e das resoluções sacrificiais com intuito de condená-los. De acordo esse autor: “Os evangelhos só falam dos sacrifícios para repeli-los e recusar-lhes qualquer validade” (2009b, p. 225). Mais uma vez, Girard aplica aos textos bíblicos uma interpretação mimética que tende a esvaziar seus sentidos sacrificiais. Semelhante interpretação não parece incoerente, entretanto, mesmo que os evangelhos remontam os sacrifícios a fim de condená-los, isso não parece excluir por completo que a morte de Jesus não tenha sido sacrificial.

Girard ainda insiste que: “Não existe nada, nos evangelhos, que sugira que a morte de Cristo seja um sacrifício, qualquer que seja a definição dada desse sacrifício, expiação, substituição etc. Nunca, nos evangelhos, a morte de Jesus é definida como sacrifício” (2009b, p. 225). Mas, parece-nos que este texto do evangelho de Mateus mostra o contrário: “Isto é o meu sangue da nova aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados” (Mt 26,28). Ora, afirmar que nos evangelhos não há nada que defina como sacrifício é desconsiderar não apenas algumas passagens, como esta citação do evangelho de Mateus, que menciona sacrifício e sangue derramado. Todavia, ao afirmar que “nunca nos evangelhos a morte de Jesus” (2009b, p. 225) foi definida em termos sacrificiais, não se ignora apenas a tradição cristã, mas também diversas abordagens teológicas que defendem a perspectiva sacrificial de Cristo.

A questão que nos inquieta pode ser formulada da seguinte maneira: em que medida o caráter sacrificial da morte de Cristo comprometeria o cristianismo enquanto religião menos violenta? Parece-nos que Girard considera essa construção contraditória. Dentro do que defende esse autor, se pensarmos a Paixão em termos de sacrifício, comprometeria a imagem antissacrificial dos evangelhos. Por isso, ele precisa sustentar que a Paixão de Cristo foi um ato de entrega, e não um sacrifício nos moldes das religiões primevas. Vejamos pela lógica da estrutura mimética: Girard insiste que a violência tem sua origem no desejo mimético, sendo, portanto, um fenômeno estritamente humano, capaz de evoluir para crises resolvidas muitas vezes por meio de sacrifícios. No entanto, essa afirmação nos conduz a outra indagação fundamental: se a violência é exclusivamente humana, o que isso implicaria para a natureza do divino? Ou seja: Deus não seria mais, ou menos, violento, se a responsabilidade pela violência é exclusivamente humana. Essa reflexão nos leva diretamente ao fenômeno do bode expiatório. Mesmo que Jesus tenha sido morto dentro de uma estrutura sacrificial, coletiva, a responsabilidade por sua morte, segundo Girard, não é divina.

Dentro de um contexto social em que a coletividade clama por um culpado e que a pacificação dos conflitos exige a identificação de um responsável, um bode expiatório, não seria natural que a escolha recaísse sobre aquele que desestabilizava a ordem vigente, que diferenciava da maioria? Conforme a citação do evangelho de João, que não esqueceu a lógica expiatória, essa prática parecia fazer sentido: "nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda nação" (Jo 11,50). Girard insiste em mostrar que nos evangelhos a violência não deriva da divindade. A leitura não sacrificial só parece possível enquanto se concebe uma divindade que não compartilha da violência e que, ao contrário, é completamente alheia à violência e ao sacrifício. Aqui o princípio da *não contradição lógica* poderá ser apropriada ao seguinte raciocínio: se Cristo foi sacrificado, logo, é culpado, e, deste modo, a violência atribuída a ele foi justa, e, assim, não se pode falar em dissolução da violência, precisamente porque Girard concebe um nexo entre violência e sacrifício. Em outras palavras, Cristo só pode ser avesso à violência, tão somente por sua entrega não sacrificial. E mais, Girard (2009b, p. 228) defende que é precisamente pela inocência de Cristo, tão gritante nos evangelhos, que sua morte sacrificial é inviabilizada.

Insiste ainda Girard: "A morte de Jesus, aliás, não tem nenhuma eficácia no plano mundano" (2009b, p. 240). Ele completa: "Autorizada essa morte, o grande sacerdote não atinge o objetivo que tinha traçado, o *de sacrificar uma única vítima para que uma nação toda não pereça"* (João 11,50). Quanto ao conhecimento dessa lógica sacrificial e a transliteração gritante desse mecanismo expiatório, expresso com todas as letras no texto de João, Girard defende usando o mesmo argumento, ou seja: o de retomar para denunciar. Seu argumento é o de que não houve um efeito reconciliatório, em sua totalidade social, nesse julgamento proferido pelo Sacerdote Caifás (Jo 11,49). Segundo Girard o texto de Lucas descreve que a reconciliação entre Herodes e Pilatos após o sentenciamento de Jesus é apenas parcial. Os argumentos de Girard refletem diretamente sua interpretação do texto de Lucas. Como podemos conferir, na versão em português da Bíblia de Jerusalém encontramos a seguinte narrativa: "E Herodes, com os seus soldados, tratou-o com desprezo e escárnio, vestiu-o com um manto branco e o enviou de volta a Pilatos. Naquele dia, Herodes e Pilatos se tornaram amigos, pois antes eram inimigos" (Lc 23,11-12).

De maneira geral, a interpretação que Girard faz da citação acima é, segundo ele, mais um exemplo de desmistificação. O apaziguamento entre Herodes e Pilatos, nesse contexto, não resultaria em um efeito coletivo de divinização da vítima, como ocorria nas religiões primitivas. Como o próprio Girard destaca: "Do ponto de vista evangélico e cristão, este apaziguamento da multidão não tem qualquer valor religioso, como é evidente. É um fenômeno característico

do mimetismo violento, da humanidade prisioneira de Satanás" (1999, p. 167). E mais, na obra *O bode expiatório,* Girard (2004, p. 149) interpreta esse efeito reconciliatório em termos políticos. Ou seja, o contexto no qual é empregado a máxima: "nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda nação" (Jo 11,50), remete mais a um cenário político de julgamento do que a um contexto sacrificial. Aliás, essa estrutura é inconsciente, no que se refere ao mecanismo do bode expiatório. Inconsciente, porque o bode expiatório não é uma escolha entre este ou aquele, mas um processo no qual a vítima é eleita por sua culpabilidade, reconhecida de forma unânime pela coletividade. Em contraposição, poder-se-á conjecturar a partir das argumentações de Girard que se dermos prosseguimento ao texto bíblico de João, no versículo seguinte, que diz:

> Ora, ele não disse isso de si mesmo; mas, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus estava para morrer pela nação e não somente pela nação, mas também para reunir em um só corpo os filhos de Deus, que andam dispersos (Jo 11,51-53).

A última sentença dessa citação parece mais uma alusão ao sacrifício expiatório, pois a lógica do "todos" contra um converge para a resolução das crises de violência coletiva por meio do bode expiatório. Se Jesus foi aquele que uniu, com sua morte, os que andavam dispersos não parece completamente incontestável, portanto, que esse evento tenha sido análogo aos sacrifícios antigos. Além disso, por que o evangelho de João retoma novamente essa máxima de que seria "conveniente morrer um homem pelo povo" (Jo 18,14)? Talvez a preocupação em dar ênfase à lógica sacrificial, diferente de condenar essas práticas, mostrou-nos que, mesmo em posse desse conhecimento, os sacrifícios ainda eram a forma mais efetiva de resolver os conflitos. Embora, se entendemos a hipótese girardiana (2004, p. 149), o que parece revelador nesse versículo é precisamente a causalidade transcendente que o mesmo não possui. Ou seja, é precisamente ao proferir essas palavras: é "conveniente morrer um homem pelo povo" (Jo 18,14), que é revelado o processo consciente e racional do mecanismo expiatório.

Como observamos, se o processo é revelado, se a lógica da crise sacrificial é completamente encenada. Logo está posta a defesa (escudo mimético) de que os evangelhos representam segundo Girard a exclamação fulgurante de toda injustiça contra as vítimas. Com relação ao argumento acima, o teólogo e biblista Burton L. Mack, num ensaio intitulado *The Inocent Transgressor: Jesus in Early Christian Myth and History* (1985, p. 148-149) tece algumas críticas ao sistema girardiano, obviamente, na medida em que Girard defende a singularidade dos evangelhos sobre qualquer outro pensamento. Segundo Mack, Girard interpretou os textos evangélicos com recortes específicos, como única forma de discurso e de

fundamentação histórica e literária. Inclusive, enquanto acontecimento histórico que inviabiliza todos os outros acontecimentos. Mack segue com suas críticas dizendo que Girard interpreta os evangelhos de forma retrógrada, tentando submeter as teorias modernas de violência e sacrifício a um contexto histórico bíblico com dinâmicas culturais e religiosas próprias que tinha suas próprias dinâmicas culturais e religiosas. De acordo com Mack, essas generalizações podem resultar em conclusões equivocadas sobre o significado dos textos bíblicos e do papel de Jesus na história do cristianismo.

A questão que emerge desse argumento se intensifica na seguinte pergunta: como lidar com o conhecimento histórico anterior aos evangelhos? Mack (1985, p. 149) observa que, para os biblistas, os evangelhos revelam o dilema entre mitologia e história, quer dizer, consideram as fontes históricas anteriores. Já para Girard, os evangelhos oferecem a solução ao mostrar que o problema está na origem das culturas. A excepcionalidade dos evangelhos, segundo Girard, está em desvelar diretamente esse segredo. No entanto, essa afirmação é difícil de sustentar, pois pressupõe que a cultura ocidental cristã seja a base de todos os saberes culturais humanos. Em outras palavras, ao aceitarmos essa hipótese, estaríamos afirmando que as culturas humanas giram em torno dos evangelhos. Podemos pensar, ainda, que a teoria girardiana nos leva a concluir que os evangelhos não apenas interpretam outras culturas, mas, de certa forma, ignoram e apagam tudo que precedeu a cultura ocidental cristã, em suas diversas manifestações culturais. Podemos transcrever as palavras do próprio Girard, quando defende que "os evangelhos revelam tudo aquilo que os homens têm necessidade para compreenderem as suas responsabilidades em todas as violências da história humana e em todas as falsas religiões" (1999, p. 160). Não precisamos de muitas linhas para entender que nesta citação os evangelhos aparecem como chave, não somente de compreensão do mecanismo vitimário, mas, como o único seguimento que responsabiliza os humanos pelas violências miméticas e vitimárias.

Dessa maneira podemos pensar que não houve verdades sobre as vítimas antes da revelação dos evangelhos. Ao menos parece ser o que Girard assume ao defender excessivamente da Bíblia, como fica evidente na citação seguinte: "Antes do bíblico, ninguém era capaz de pôr em dúvida a culpabilidade das vítimas condenadas palas comunidades unanimes" (Girard, 1999, p. 151). Desse modo, queremos ressaltar que a dificuldade aqui é conceber generalizações. Além disso, essa concepção dificulta uma relação plural, menos conflitiva, e anti-vimária, que, aliás, Girard tanto insiste em defender como prerrogativa dos evangelhos.

2.10. O evangelho antissacrificial: a denúncia

A essa altura, já se pode perceber que é no âmbito das generalizações e das fixações de verdades absolutas que circundam algumas críticas ao projeto girardiano. O que nos incomoda é esse olhar unilateral para os evangelhos, em que premissas miméticas fazem decorrer, logicamente, concussões hegemônicas, elevando os evangelhos e, portanto, o cristianismo ao nível absoluto, em termo de revelação e proteção às vítimas. Uma hipótese que talvez fosse mais acolhida como menos taxativa seria o reconhecimento da importância dos evangelhos, porém, dentro de determinado contexto e cultura. Enquanto um processo paulatino de desenvolvimento pedagógico que teria progredido no sentido de denunciar as injustiças dos perseguidores, com o propósito de assegurar o direito das vítimas. Apesar disso, é necessário registrar que não se pretende, de modo algum, atacar o cristianismo de Girard como se fosse uma erva daninha que se elimina por completo. Diferentemente, o interesse em questão é, ao mesmo tempo, completar a leitura girardiana naquilo que existe de promissor, embora, tentando destacar os pontos mais frágeis.

Como já foi apontado, Girard foi meticuloso em relação à sua hipótese mimética, embora nossa crítica se concentre em suas defesas excessivas e exclusivistas dos evangelhos, em detrimento de outras culturas, pensamentos e religiões. Deve-se considerar que o impacto de sua hipótese se reflete em muitas de suas obras. Reconhecemos que a hipótese do desejo mimético e do bode expiatório em Girard é significativamente promissora, embora também passível de críticas. As críticas deste estudo, portanto, se direcionam especificamente ao tema da violência e do mecanismo vitimário, especialmente quando, segundo Girard, estes deixam de operar no cristianismo.

Ao interpretar mimeticamente os evangelhos canônicos, esse autor ressalta: “A ressurreição de Cristo é o corolário e a conclusão da subversão e da revelação da mitologia, dos ritos, e de tudo o que garante a fundação e a perpetração das culturas humanas” (Girard, 1999, p. 160). Sabemos que a eficácia da hipótese girardiana orbita em torno de uma leitura mimética e literária da Bíblia. No entanto, não ficou claro se esse autor interpreta a ressurreição de Cristo pela via literária ou como experiencia de fé. Do ponto de vista da fé cristã, a crença na ressurreição é a condição necessária de adesão ao cristianismo. Talvez essa constatação explique a leitura singular e defensiva que Girard, em algumas ocasiões, faz dos evangelhos. Nesse sentido, é possível observar que a culminância de suas teorias se torna especialmente contundentes nos evangelhos, onde o caráter de revelação e denúncia se apresenta como

elementos essenciais. Isso, por sua vez, revela que os evangelhos provocam uma ruptura na lógica mitológica.

Enquanto o tribunal das religiões primevas proferem unanimemente a culpabilização das vítimas, os evangelhos gritam aos quatro ventos a sentença de inocência, e neste tribunal, o divino é o réu, o inocente, o filho de Deus. Segundo Girard (1999, p. 151), ele recebe a pior das sentenças. E, como se não bastasse, contrariando toda lógica mitológica, até os carrascos proferem a inocência de Cristo. Semelhante questão, por exemplo, encontramos registrado na voz de Pilatos: "Não vejo neste homem crime algum" (Lc 23,4). Ou mesmo, nas palavras de um dos malfeitores crucificados ao lado de Jesus que exclamou: "Nós, na verdade, com justiça, porque recebemos o castigo que os nossos atos merecem; mas este nenhum mal fez" (Lc 23,41). Acerca da inocência de Jesus, Girard comenta: "Jesus é inocente e os culpados são aqueles que o fizeram crucificar" (1999, p. 157). O que está em jogo aqui é a proclamação aberta da inocência da vítima. Com isso, o segredo do bode expiatório, portanto, é completamente revelado.

Neste ponto, o biblista Burton L. Mack (1985, p. 143) ressalta que os evangelhos descrevem com exatidão o mecanismo do bode expiatório ao revelar e denunciar as injustiças. Embora, a excepcionalidade dos evangelhos, segundo Girard (1999), consiste não apenas em revelar à luz do dia o segredo dos mitos, mas também em mostrar que os textos mitológicos são escritos sob a ótica dos perseguidores. Nos evangelhos são as vítimas que assumem o protagonismo, revelando as verdades sobre a mitologia. Entretanto, Girard vai além, e neste ponto começamos a desenhar a própria proposta de título desse tópico: a denúncia. Bem, se a morte de Cristo inaugura um acontecimento de impacto profundo nas culturas humanas, Girard vai dizer que: "A inversão da relação de inocência a de culpabilidade entre vítima e carrasco é a pedra angular da inspiração bíblica" (1999, p. 151). A denúncia aqui pode ser entendida sob dois aspectos antagônicos. Primeiro porque Girard defende a tese de que a Bíblia e, com mais força, os evangelhos, denunciam essa história construída sobre o altar dos sacrifícios de inocentes, condenados pela unanimidade coletiva. O segundo aspecto dessa denúncia diz respeito ao próprio sistema girardiano de requerer exclusividade aos evangelhos em detrimento aos mitos e a própria história das diversas culturas humanas.

No que se refere à hipótese reveladora de Girard é sempre a multidão, a coletividade, cega e contaminada pela crise mimética que os evangelhos denunciam. A mesma multidão unanime que se uniu contra as vítimas nos sistemas culturais nascidos dos sacrifícios. É precisamente a lógica do todos contra um mimético que os evangelhos querem revelar. Isso porque o efeito mimético é de tal modo contagioso que de acordo com Girard até mesmo os

amigos de Jesus cedem a esse contágio. O aspecto da revelação e denúncia, portanto, não reside apenas na força do texto ao destacar a inocência de Jesus, mas, sobretudo, na polarização mimética da multidão enfurecida. Quando Girard (1999, p. 151) fala dessa inversão entre vítima e carrasco instaurada na Bíblia, é ao fenômeno de multidão que ele se refere. O carrasco é a representação polarizada da multidão mimeticamente enfurecida contra uma vítima. No geral, essa é a singularidade da Bíblia. É esse fenômeno de violência mimética de efeito coletivo que os evangelhos denunciam, inclusive no acontecimento da crucificação e morte de Cristo.

Segundo o caráter denunciativo da leitura girardiana, mesmo diante dos episódios mais violentos, no que se refere à morte de Cristo, as interpretações são concebidas sob o corolário não sacrificial. Diante dessa perspectiva, pode-se levantar uma questão: O que há no cristianismo que o torna antissacrificial? Ou melhor: quais são os traços antivitimários revelados nos evangelhos? O próprio Girard sustenta que: "Fazendo Jesus morrer, os poderes caem em uma espécie de armadilha, pois é seu segredo de sempre, já exposto no antigo Testamento" (2004, p. 143). Bem, quais são esses segredos revelados na Bíblia? Não é novidade para o leitor, no entanto, deixemos ecoar nas palavras de Girard quando disse que tais segredos:

> Se inscreve com todas as letras no relato da paixão. O mecanismo do bode expiatório entra na luz mais brilhante que existe, torna-se objeto da mais intensa publicidade, torna-se a coisa mais conhecida do mundo, o saber mais espalhado, e é esse saber que os homens conhecerão lentamente, muito lentamente, pois não são muito inteligentes, a insinuar sob a representação persecutória (2004, p. 143).

O texto de Girard é bem explicativo: é na Paixão Cristo que os segredos dos mecanismos persecutórios são explanados por todos os cantos e por todo mundo. Embora, segundo ele, mesmo não sendo mais um segredo, a humanidade ainda carece de intelecto para assimilar essa revelação evangélica. Aqui, nosso autor sustenta que os evangelhos impactam sobre o mecanismo sacrificial tornando-os estéreis. Embora, conforme já destacamos, a pretensão de universalização que acompanha esse texto de Girard é visível no peso das próprias expressões: "coisa mais conhecida do mundo", "o saber mais espalhado", e, ele completa dizendo que os humanos não são "muito inteligentes" para entender essa revelação, exclusiva, levada a efeito pelos evangelhos. Outra coisa, se o conhecimento acerca do mecanismo vitimário é o saber mais espalhado e divulgado, parece contraditório dizer que que humanidade não assimilou tal saber. Também, além das generalizações, nem precisamos dizer, que, se o mecanismo do bode expiatório, com a Paixão, reside sob a "luz mais brilhante", nosso autor reduz ao evento Cristo

a solução do problema do mecanismo vitimário, devemos dizer, ainda operante no mundo. Por outro lado, não podemos negar que a teoria do desejo mimético é um "saber" bem "espalhado".

Por isso, voltemos à lógica da multidão, do "todos" contra um, do efeito mimético contagioso que arrasta a turba violenta contra Jesus. Para facilitar a compreensão, podemos refletir orientados pela lógica mimética explicita no Paixão de Cristo. Primeiramente, Girard argumenta que no momento da crise mimética, envolvendo a prisão e o sentenciamento de Cristo, veremos que o fenômeno de multidão é de tal modo contagioso que mimetiza até os seus discípulos mais próximos. É o caso de Pedro[76] (Lc 22,54-65), por exemplo, que nega pertencer ao clã do Nazareno, embora se arrependa momentos depois. Esse é, justamente, o argumento usado por Girard de que Pedro foi tão somente levado pelo efeito mimético da multidão. Ele foi influenciado pela maioria, por isso cede ao contágio mimético.

Dentro do que Girard defende, o castelo sacrificial começa a desmoronar quando os evangelhos remontam às mesmas cenas dos mitos, porém, para revelar o segredo do mito. Quando os evangelhos, por exemplo, expõem a figura de Pedro como, talvez, um dos mais próximos de Jesus, mas que estranhamente recusa confessar que pertencia ao grupo dos discípulos de Jesus, não revela apenas a força do contágio mimético, mas ao mesmo tempo a disfunção da lógica sacrificial. Como podemos conferir: "Quando acenderam uma fogueira no meio do pátio e se sentaram juntos, Pedro também se sentou entre eles. Uma criada, vendo-o sentado junto ao fogo, olhou para ele e disse: "Este também estava com ele." Mas ele negou, dizendo: "Mulher, não o conheço" (Lc 22,55-57). Esse é o poder do contágio mimético, capaz de levar até os amigos mais íntimos a se unirem à turba.

Enfim, da negação de Pedro ao pronunciamento de Pilatos expresso nas palavras: "Não vejo neste homem crime algum" (Lc 23,4), Girard enxerga que: "por detrás da divindade de Cristo, não há uma demonização prévia" (1999, p. 157). Em outros termos, há sempre alguém reconhecendo sua inocência. Se nos mitos primevos a culpabilidade da vítima era um fator unanime entre a multidão, com Jesus se dá o contrário. O que o nosso autor está sugerindo, em outras palavras, é que, por mais que a morte de Jesus se assemelhe aos sacrifícios antigos, os

[76] Aqui é importante destacar a interpretação que Girard concebe ao texto, no que se refere à negação de Pedro, como base no relato do evangelho de João, é a imagem exemplar do contágio mimético. Como podemos conferir nas palavras de Girard: "João favorece a interpretação tradicional que vê na negação apenas um só motivo, o medo. Sem excluir completamente o medo, certamente, não é preciso fazer com que ele desempenhe um papel exclusivo, e as quatro versões, olhando bem, se opõem a essa leitura "[...]" (2004, p. 199). O que Girard sustenta é que se Pedro realmente estivesse como medo ele não teria entrado no pátio como relatado nos evangelhos, ele teria fugido; este ato revela que o contágio mimético cega a tal pondo que a voz de Pedro não mais expressa a sua singularidade, mas a externalização mimética da multidão. Ora, sem desviar do proposito dessa pesquisa podemos refletir, inclusive, que Girard enxerga em sua frente os relatos dos quatro evangelhos canônicos como os únicos relatos acerca do evento Cristo.

detalhes que envolvem sua morte e ressurreição, são suficientes para decifrar o enigma dos mitos antigos e encaixar as peças que faltavam ao revelar e denunciar a unanimidade sacrificadora, há muito dissimulada nos mitos.

2.10.1. O Cristo canônico de Girard

A leitura antissacrificial de Girard é defendida pela insistência desse autor em apregoar a singularidade de Cristo e dos evangelhos. Ao mesmo tempo, se Girard admitisse, sob quaisquer aspectos, que o evento Cristo fosse resultante de um sacrífico vitimário, sua teoria seria completamente inviabilizada e não teria nada de novo para nos apresentar. Desse modo, se a chave de toda mitologia e dos assassinatos fundadores está sob a égide reveladora dos evangelhos, a história das culturas humanas, em toda sua diversidade, parecer-se-á bipartida entre o antes e depois do evento Cristo. Tal como a mensuração do tempo do calendário romano que dividiu a história entre "a.C." e "d.C." Se olhamos para história somente sobre a ótica do "evento Cristo", é natural que enxerguemos uma lacuna não preenchida e que compõe as outras culturas, religiões e povos; outras vítimas apagadas do nosso horizonte semântico. Sabemos que o ponto de partida de nossa visão de mundo influencia diretamente nossa capacidade hermenêutica interpretativa. No entanto, talvez devido à influência da leitura mimética ou à sua adesão ao catolicismo tradicional, Girard parece olhar para a história e enxergar principalmente o Ocidente e o cristianismo. É possível que, por essa razão, ele identifique e associe a revelação do mecanismo vitimário e violento de forma quase exclusiva ao cristianismo. Ao defender a singularidade deste, o autor parece não perceber as outras vítimas que clamam por direitos de igualdade e lugar de fala. Ademais, a cristandade, em nome do "fator Deus", não só deu vida ao mecanismo vitimário, mas também o utilizou para sustentar sua hegemonia e reafirmar a singularidade do cristianismo.

Corroborando a nossa suspeita, ao falar dessa singularidade Girard ressalta: "A cruz transformou, verdadeiramente, o mundo e pode dar-se da sua força uma interpretação que não faz apelo à fé religiosa" (1999, p. 177). O peso dessa sentença não deixa de passar a impressão de que o evento da cruz[77] produziu um acontecimento no "mundo" com a intenção de ser apreendido racionalmente, sem a necessidade de adesão ou experiência religiosa por parte de

[77] Na visão do apóstolo Paulo, o evento da cruz é a condição de adesão e aceitação ao seguimento cristão. Embora, a leitura paulinas tende a universalizar o evento Cristo. Um exemplo dessa universalização e adesão de fé é relatado em I Coríntios capítulo 15. Nesse capítulo o apostolo chama atenção exatamente para a necessidade de acreditar e não tentar entender racionalmente. Em outras palavras, é uma questão de experiência pessoal de fé. (1 Coríntios 15,1-58).

todas as culturas. Contudo, se considerarmos a citação de Girard, parece que ele argumenta que a própria ciência poderia atestar essa transformação mundial provocada pelo evento da cruz, como por exemplo a revelação, exclusiva, do mecanismo vitimário. No entanto, ao observarmos o posicionamento de certas disciplinas científicas, como as ciências exatas, que se baseiam em métodos e evidências empíricas, podemos perceber que o símbolo da cruz não é acolhido de maneira tranquila. E mais, universalizar o símbolo cruz, seria, ao mesmo tempo defender que os outros seguimentos religiosos são apenas coadjuvantes nesse cenário humano, que em toda sua diversidade histórica e cultural nuca assumiram o protagonismo de suas próprias histórias e cultura, como no caso das religiões africanas perseguidas e silenciadas pelo modelo colonial cristão. E se a Cruz transformou verdadeiramente o mundo, ao ponto de não fazer "apelo à fé religiosa", significa que esse evento que transformou o mundo, segundo Girard, poderá ser aprendido racionalmente. Bem, olhar racionalmente para o evento da cruz[78] também poderá nos fazer pensar na cruz como objeto de tortura e símbolo de sentenciamento vitimário, e, que, paradoxalmente, dentro da perspectiva cristã triunfa sobre as investidas violentas e sangrentas dos perseguidores. Não obstante, é possível perceber que a cruz, como símbolo cristão, tenha transformado a cultura ocidental cristã moderna, em muitos aspectos.

Agora, se ainda precisamos nos perguntar acerca da singularidade dos evangelhos, e da Cruz, isso acontece, no pensamento girardiano, precisamente, por ele defender seu conteúdo antissacrificial. Entretanto, como podemos perceber os traços não sacrificiais nos evangelhos sem uma experiencia religiosa? Esta pergunta reflete o que foi exposto acima, quando Girard afirma que o conhecimento da universalidade da Cruz não necessita de experiência religiosa. No entanto, no que se refere ao aspecto especificamente antivitimário, parece que não ficamos convencidos sem, como Girard, passar por uma experiência religiosa. Observamos que Girard, ao interpretar os evangelhos canônicos, defende a paixão e morte de Cristo como entrega ao suplício, com a finalidade de revelar *as coisas ocultas desde a fundação do mundo.* Não obstante, os argumentos desse autor são especificamente miméticos, e, por vezes, pressupõe que façamos adesão, ou conversão aos evangelhos canônicos, ou, se podemos assim pronunciar,

[78] Aqui é interessante notar que no livro bíblico de Deuteronômio, o texto reflete acerca da pena de morte, daqueles que eram condenados à crucificação, como uma maldição. "portanto o que for pendurado num madeiro é maldito de Deus" (Deuteronômio 21,22-23). A cruz, porém, era sinal de maldição, instrumento de tortura e sentenciamento vitimário. Tanto assim, que Paulo em I Coríntios lembra que: "mas nós pregamos o cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios" (1 Coríntios 1,23). Análogo aos deuses primevos que resultavam da condição e transição, da passagem de ruim a bom, a cruz representa essa significação dúbia: com instrumento de maldição e salvação. Ora, aqui a recusa dos judeus em aceitarem o cristo pregado na cruz (sinal de maldição) parece natural, uma vez que recaia a maldição típica das sentenças relatadas em Deuteronômio. Por outro lado, podemos pensar hipoteticamente que a cruz ter sido um instrumento de perseguição vitimário aos judeus por não acreditarem naquele que fio pregado nesse madeiro (sinal de maldição).

em uma espécie de conversão mimética. Ironicamente essa última sentença reflete o título de uma de suas últimas obras, cujo título é: *Evolução e conversão*[79], na qual Girard descreve: "Deus prova o papel de vítima, mas dessa vez deliberadamente, para libertar o homem de sua violência" (2011a, p. 217). Talvez a dificuldade em aceitarmos as premissas miméticas de Girard seja precisamente pelo teor quase evangélico de sua hipótese antissacrificial. Como o próprio autor expõe:

> É preciso insistir sobre o caráter não-sacrificial da morte de Cristo. Dizer que Jesus morre, não em um sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que não haja mais sacrifícios, equivale a reconhecer nele a própria palavra de Deus: "é a misericórdia que desejo e não os sacrifícios (2009b, p. 257).

Talvez essa insistência em defender, quase de forma canônica, a morte não sacrificial de Cristo, assim como o conteúdo antivitimário, acabe impactando seus argumentos de maneira apologética. Isso significa que, ao afirmar a morte não sacrificial, seria possível falar na singularidade de Cristo e do cristianismo, intensificando, assim, o caráter exclusivo dessa vertente cristã. Não apenas como defensora da vítima, por ser estranha ao sacrifício, mas também como a primeira e única vertente a revelar o mecanismo vitimário. Ou, se podemos usar uma metáfora do universo cristão, a vertente que separa o joio do trigo. A leitura não sacrificial, portanto, pode ser vista como uma reiteração de que o cristianismo representa a única boa nova, que se opõe à violência vitimária[80].

Já vimos que Girard sustenta a morte não sacrificial de Cristo com sólidos argumentos, baseando-se na ideia de uma entrega amorosa. No entanto, essa afirmação parece paradoxal, pois a entrega ao suplício da cruz também pode ser interpretada como um martírio. E, sendo

---

[79] *Evolução e conversão* é uma reedição do título original: *Um longo argumento do princípio ao fim.* Contudo, a citada obra conta com acréscimos consideráveis e uma proeminente introdução dos teóricos Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha. Cf. Girard, 2011.

[80] Com relação à morte não sacrificial e a presumida singularidade dos evangelhos, no que se refere à denúncia e revelação do mecanismo vitimário, que trouxemos em questão a leitura feita por Rubem Alves do mito de Ulisses. Isso porque, como foi demostrado, Girard diz ser os evangelhos os primeiros a revelarem e denunciarem o mecanismo vitimário. Desse modo, podemos aproximar uma leitura anterior, com traços de revelação, e, por assim dizer, renúncia da violência no mito grego da guerra de Troia. É interessante que Rubem Alves faz uma leitura contando o episódio em que Ulisses prova o seu amor incondicional pelo filho. A história é de conhecimento público, porém, nesse caso, transcreveremos a interpretação feita por Rubem Alves que diz o seguinte: "Quando a Grécia se preparava para guerra de Tróia mandou convocar seus heróis para as batalhas. Agamenon, Palâmades, e Menelau foram encarregados de trazer Ulisses. Mas ele havia se casado, fazia pouco, e se deleitava com o filhinho recém-nascido. Nada lhe pareceria mais terrível que uma guerra que o separasse da esposa e do menino. Resolveu passar-se por louco. Pôs um chapéu cônico na cabeça, atrelou um boi e um burro a um arado, e pôs-se a arar a areia, onde semeava sal. Palâmades desconfiou. E tratou de desfazer embuste. Agarrou a criancinha e a colocou na direção da lâmina do arado que se aproximava. Ulisses fez o arado desviar-se em semicírculo em torno da criança. E com isso se revelou" (Alves, 1990, p. 39). Ora, Ulisses não teria tido uma postura antivitimária? Isso porque o mesmo não apenas tento renunciar a violência e o caos que representa a guerra, mas, ao mesmo tempo, deixou de seguir com seu plano em virtude do filho. No mito em questão, a mensagem encenada não se parece com as outras leituras mitológicas de tragédias e violências vitimárias.

um martírio, a própria lógica persecutória e a culpabilidade da multidão seriam invalidadas. Se considerarmos essa entrega à luz dos mártires da tradição cristã, o aspecto mimético, com o efeito contagioso da multidão em busca do bode expiatório, não se realizaria da mesma forma que dentro da estrutura sacrificial tradicional. No caso de Jesus, como bode expiatório de uma multidão, essa dinâmica se concretizou. Pensemos: se a morte de Cristo fosse apenas uma entrega amorosa, o papel da multidão que o persegue e o sentencia perderia sentido. Isso porque, como já vimos, a culpabilização da vítima e a perseguição "inconsciente" são condições *sine qua non* para que o mecanismo vitimário se efetive.

Acerca dessa entrega amorosa Girard: "em vez de surgir do mal-entendido a respeito da vítima, assume, voluntariamente, o papel da vítima única e que torna possível, pela primeira vez, a revelação plenária de um mecanismo vitimário" (1999, p. 165). O que seria assumir voluntariamente uma morte sem cair na lógica do martírio? Outra coisa, não seria o martírio uma entrega, consciente, ao mecanismo violento? E por isso não deixaria de ser antivitimário. Aqui suspeitamos desse paradoxo, dessa entrega amorosa de Cristo, como qualquer coisa que facilmente associamos à violência, ou mesmo uma fraqueza. Um poco diferente daquilo que Girard afirma quando diz que: "o sofrimento da Cruz é o preço que Jesus aceita pagar", e ele continua: "não é porque sejam derrotadas que as forças são oferecidas em espetáculo, é porque são oferecidas em espetáculo que são derrotadas" (1999, p. 179). Ora, como podemos pensar em dissolução da violência quando imaginamos os espetáculos protagonizados por muitos mártires[81] (por analogia ao Cristo) quando entregavam seus corpos às feras, ou para serem apedrejados e queimados em praças públicas? Se a morte se nos apresenta como o golpe fatal da violência, o momento derradeiro e infeliz do último suspiro de vida, quem dirá nesses espetáculos em que são oferecidos o combustível mais caro à violência que é o próprio corpo, numa espécie de autossacrifício.

Aliás, parece ser aproximadamente isso que Girard, ao falar da entrega de Cristo, expressa nessas palavras: "A todas as formas de sacrifício objetal é oposto um *sacrificar-se* do qual Cristo nos deixa um exemplo, um sacrifício de si mesmo que constituiria a mais nobre conduta" (2009b, p. 284). Quando insistimos na ideia de uma leitura, digamos, canônica de Girard, é precisamente porque ele interpreta os evangelhos canônicos sob a influência da concepção mimética, ao mesmo tempo que desconsidera outras leituras do evento Cristo. Aqui,

[81] Para citar apenas dois exemplos: o primeiro mártir cristão, Estêvão foi apedrejado até a morte por proclamar Cristo como o Messias (Atos 7,54-60). Também, São Policarpo de Esmirna († cerca de 155 d.C.). Foi condenado a ser queimado vivo por se recusar a renunciar à fé cristã.

se formos recorrer aos evangelhos apócrifos [82] (evangelhos não canônicos) acerca do evento Cristo é possível, inclusive, completar a leitura girardiana. Simultaneamente, podemos explorarmos essas leituras desconsiderados por Girard. Podemos, inclusive, ajuizar que os evangelhos não canônicos refletem a recepção da fé cristã por parte de determinadas comunidades. Da mesma forma, os evangelhos apócrifos indicam como certos grupos interpretavam a figura de Jesus. Em um contexto plural, no qual ainda não havia uma definição oficial do cristianismo, tampouco um cânone estabelecido, esses textos possuem igual relevância para a compreensão da fé dos primeiros cristãos. Portanto, ao se basear exclusivamente na leitura mimética dos evangelhos canônicos, Girard acaba desconsiderando as interpretações desses primeiros cristãos.

Sendo assim, para destacar apenas um exemplo dessa leitura apócrifa, recorremos à tradução e interpretação do Evangelho de Felipe (apócrifo), realizada pelo pensador Jean-Yves Leloup (2006, p. 22). Sobre a ressurreição e a natureza corpórea de Jesus, o Evangelho de Felipe enfatiza: "Aqueles que afirmam que o Senhor primeiro morreu e que depois ressuscitou se enganam, pois primeiro Ele ressuscitou, e em seguida morreu" (Evangelho de Felipe, p. 22). Além das interpretações teológicas sobre a natureza de Cristo, tema que não será abordado em profundidade neste texto, há um elemento fundamental: a necessidade de crença na ressurreição. Ao analisarmos as palavras do *Evangelho de Felipe* de forma literal, podemos concluir que, segundo esse texto, o reconhecimento da divindade de Cristo antecede sua morte na cruz. Nesse contexto, a ideia de uma morte sacrificial parece ser inviabilizada, pois a ressurreição e a divindade de Cristo são vistas como realidades que já existem antes da crucificação.

Essa visão impacta diretamente a noção girardiana de vítima perfeita, assim como o mecanismo vitimário formado pelo ciclo mimético de perseguição e sentenciamento coletivo que Girard atribui à paixão de Cristo. De acordo com essa interpretação, a dinâmica coletiva e

---

[82] Na introdução à obra: *O Evangelho de Felipe,* traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup, encontramos o que o autor deixa explícito com suas próprias palavras: "poderíamos falar hoje de "invenção dos evangelhos", uma vez vêm à luz evangelhos que já existiam, mas estavam ocultos sob as areias, distantes da memória, como aconteceu no caso de Nag-Hammadi no alto Egito, por volta do ano de 1945? Esta redescoberta de evangelhos esquecidos poderia ser também uma "invenção do Cristianismo"? Seria a ocasião para retomar às fontes de uma tradição supostamente conhecida, mas que desconhece demais, isto é, ignora muito de suas raízes? (Leloup, 2006, p. 9). Aqui parece que a própria revelação evangélica escondeu, dissimulou, sua própria tradição. Leloup continua: "Alguns verões aí um "retorno do que estava recalcado". Os textos sagrados ou denominados "inspirados" revelando o inconsciente coletivo de um povo ou de um grupo, e os evangelhos deixados de lado, e hoje redescobertos, seriam as testemunhas da parte reprimida do Cristianismo" (2006, p. 9). O interessante é que Girard defende que os evangelhos revelam completamente o que estava oculto. Aqui podemos ver que os próprios defensores dos evangelhos canônicos fizeram questão de esconder esse segredo tardiamente descobertos. Em outras palavras, a revelação do mecanismo vitimário não parece ter se cumprido sem ocultar outras verdades, outros evangelhos.

a sentença de morte como expiação não se sustentam, pois, a morte de Cristo, nesse contexto, não poderia ser vista como a de um bode expiatório perseguido por uma sociedade humana em crise. O aspecto humano da morte, marcada pela violência e pela busca de um bode expiatório, é questionado sob essa ótica.

Por outro lado, ao adotarmos uma interpretação mais ampla do *Evangelho de Felipe*, surge a imagem de um Jesus subversivo, cujo ativismo político e ações transformadoras, se não o tivessem levado à morte, certamente o teriam conduzido a um destino com desfecho expiatório. Nesse sentido, sua morte não seria apenas uma consequência de sua identidade divina, mas também de sua postura radical frente ao poder e às estruturas sociais da época. E dessa forma, a teoria mimética, ao analisar situações de conflito e disputas que resultam na sentença do bode expiatório, pode ser aplicada a esse contexto.

Uma informação importante acerca do *Evangelho de Felipe* é que seus escritos giram em torno de sinais de um pensamento gnóstico que procurou introduzir elementos revolucionários na emergente tradição patriarcal cristã. Podemos pensar, inclusive, que o destaque dado aos ideais subversivos como a colocação de uma mulher, no caso, Miryam de Mágdala como protagonista já demonstra que esse evangelho fugiu às normas e regras da igreja cristã primitiva. E se Girard olha mimeticamente para os evangelhos canônicos é porque, talvez, se admitiram outras leituras, outras formas de pensamentos que divergiam da tradição cristã que se tornou triunfante. Acolher outras leituras, muitas vezes divergentes, do evento Cristo seria o mesmo que condenar toda tradição cristã ao mesmo destino, de apagamento, das religiões primevas. E se fizermos apenas um pequeno recorte do evangelho de Felipe veremos que o choque de tradições é revelador. Como podemos notar, por exemplo, nessas linhas: “Eram três os que andavam com o Mestre Maria, sua mãe, a irmã de sua mãe e Miryam de Mágdala que é conhecida como sua companheira (*koinonos*) poque Miryam é para Ele uma irmã, uma mãe e uma esposa (*koinonos*) (Evangelho de Felipe, p. 71, versículo 32)[83]. Quando pensarmos no quão seria impactante para cristandade admitir uma leitura em que o gênero masculino deixa de protagonizar e de impor um modelo cultural propriamente patriarcal, parece, no mínimo, inviável fazer uma leitura mimética tradicional desse evangelho escondido (apócrifo).

Em resumo, o evangelho de Felipe[84] nos revela, ao mesmo tempo, um Jesus rebelde, contestador da lei e da moral de seu tempo, que recebeu a penalidade segundo o código de leis

[83] Referência da obra: O Evangelho de Felipe comentado por Jean-Yves Leloup. Cf. Leloup, 2006.
[84] Para saber mais sobre a importância dos evangelhos apócrifos e da influência desses escritos na formação das primeiras igrejas cristãs recomendamos a tradução e comentários de Jean-Yves Leloup do: O Evangelho de Maria. Cf. Leloup, 2012.

judaica. O que deixa ao menos certa ambiguidade nesse aspecto de entrega ao suplício, ou do cumprimento do pacto divino com a humanidade e "de vítima perfeita", nos moldes pintados por Girard. Se Jesus, assim como Sócrates, contestou os valores de seu tempo, a penalidade teria sido consequência direta de seus atos. Motivo este que faria aquele desconhecido Galileu levar adiante seu projeto político subversivo.

É a partir dessa noção, acerca da morte do Redentor, que o teólogo Burton L. Mack (1985, p. 150-153) defende a hipótese da conhecida teoria da fonte Q[85]. A ideia geral dessa hipótese é a representação de uma outra possível fonte, paralela ao evangelho de Marcos (o mais antigo dos quatro canônicos), que teria fornecido material para redação de Lucas e Mateus, visto que há elementos em Mateus e Lucas que não são mencionados em Marcos. Daí vem a hipótese que teria existido outra fonte equivalente a Marcos que resultou nos evangelhos de Mateus e Lucas. Se a hipotética Fonte Q for levada em consideração, como aponta Marck (1985, p. 152), iremos perceber que as primeiras comunidades, após o evento Cristo, mostraram-se receptivas à lógica do suplício e do sofrimento como forma de expiação, comparável à entrega ao martírio dos profetas e dos primeiros cristãos. Como mencionamos, trata-se apenas de uma hipótese defendida por alguns teólogos. No entanto, é inspirado nessa hipótese que Mack fala da morte de Jesus comparável a dos mártires e profetas do universo bíblico. Se assim foi, ainda não parece esclarecer a premissa da culpabilidade sobre a morte de Jesus nos evangelhos canônicos. Aqui é bom lembrar que houve um julgamento que antecedeu a morte de Cristo, houve, ao mesmo tempo, um tribunal, inclusive, com instâncias de julgamentos nos tribunais judaico e romano. Era preciso encontrar um culpado, era preciso saciar a sede da multidão que clamava por um bode expiatório.

2.11. A paixão e o paradoxo da interpretação: uma leitura subversiva

Diante dos argumentos apresentados acima é que as críticas de Burton L. Mack (1985, p. 150) fazem mais sentido. De acordo com ele, se olharmos para o evento Cristo apenas respaldados pelos relatos dos evangelhos canônicos corremos o risco de desconsiderar os aspectos históricos e sociais que envolveram a crucificação e morte de Cristo. Mack reafirma que se Jesus fosse inocente, de acordo como a tradição judaica, ou pela lei romana, ele não seria condenado à morte por tortura. Isso quer dizer que por mais que os evangelhos canônicos falam

[85] A fonte "Q" é a contração da palavra alemã quelle (fonte). Ao lado do evangelho de Marcos (possivelmente o mais antigo dos canônicos), a denominada fonte "Q" foi hipoteticamente formulada no século XIX, pelo teólogo britânico Burnett Hillman. No entanto, nunca foi encontrado como documento, trata-se apenas de uma hipótese.

de sua inocência, olhando pela perspectiva da lei e da tradição de seu tempo, parece acertado que quaisquer que as infringissem estariam sujeitos à mesma penalidade, conforme foi o caso dos infratores crucificados ao lado de Jesus. Mack pergunta ainda:

> Quem são, então, os perseguidores que escreveram os evangelhos? São os cristãos? E quem são as vítimas? São os judeus? E o que é que os evangelhos têm de singular? A constatação, talvez, de as vítimas serem consideradas perseguidoras de uma vítima inocente, nesse caso, Jesus" (Mack, 1985, p. 156)[86].

Na visão de Marck o grande dilema é a leitura mimética que tende a identificar os próprios evangelhos como textos de perseguição, já que existe uma dificuldade, podemos dizer jurídica, em definir quem são as vítimas e quem são os perseguidores. Aliás, o girardiano Richard Golsan (2014, p. 166) faz questão de citar o teólogo Burton L. Mack, quando este se refere à leitura mimética como textos de perseguição. Golsan ressalta: "em vez de desmistificar as práticas persecutórias, os próprios evangelhos se tornariam textos de perseguição" (2014, p. 167).

Novamente, a partir de Mack (1985, p. 157), podemos notar que esse paradoxo acerca do lugar das vítimas, ao mesmo tempo, faz as vítimas serem consideradas perseguidoras de uma vítima inocente. Isso, teria impossibilitado Girard de perceber a separação que houve entre o judaísmo e o cristianismo, bem como a pretensão cristã da inocência absoluta de Jesus. Inocência que Girard simplesmente replica como verdade histórica. E mais, Girard enxerga os evangelhos canônicos como continuidade do judaísmo bíblico e não vê uma cisão entre eles. Isso se confirma na seguinte afirmação: "É a Bíblia, tal como os cristãos a definem, é a união do antigo e do novo testamento que constitui esta força de revelação" (2004, p. 134). Girard conclui que a revelação do mecanismo vitimário, identificada nos evangelhos como o cumprimento das revelações e denúncias já presentes na Bíblia Hebraica, não se dá apenas como uma continuidade da revelação divina, tal como é entendida pelos cristãos. Além disso, ele sustenta que esse cumprimento, essa plena revelação, tem seu apogeu no Segundo Testamento, que representa propriamente a denúncia do mecanismo vitimário.

No entanto, essa tese pressupõe a aceitação das premissas evangélicas e canônicas que Girard defende. É evangélica, na medida em que exige que reconheçamos em Jesus a vítima perfeita, aquele que desvenda o mecanismo vitimário; e canônica, porque se apoia

---

[86] Tradução nossa, feita a partir do artigo escrito em inglês intitulado: *The inocente transgressor: Jesus in early christin Myth and history* (BURTON, L. Mack 1985, p. 148-156). É importante destacar que na *Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano* (2014, p. 168), o pensador Richard J. Golsan também reflete essas perguntas feitas por Burton L. Mack, porém em outra perspectiva.

exclusivamente nos textos que integram o cânone cristão. Dessa forma, sua leitura nos conduz a uma visão que, por um lado, esclarece a denúncia da violência sacrificial, mas, por outro, corre o risco de obscurecer a complexidade da Paixão de Cristo, em que a ambiguidade talvez seja a maior singularidade do cristianismo. E se formos falar em ambiguidade, ou paradoxo, como destacou Mack, vemos um grande número de pessoas movidas pelo contágio mimético no contexto da Paixão: temos os soldados romanos, os Escribas e Fariseus, a multidão que grita em frente ao palácio de Pilatos, e todos que embarcaram no contágio mimético da turba perseguidora: são todos apontados como culpados por serem uma multidão, por comporem a turba em crise na perseguição coletiva. Enfim, quem são os culpados?

É precisamente desse paradoxo de quem são as vítimas e que são os carrascos, que pretendemos explorar com mais detalhes a natureza da lógica vitimária. Mais uma vez, Mack (1985, p. 157) aponta que os evangelhos podem ser interpretados como documentos produzidos em um contexto de perseguição, nos quais os cristãos que os teriam redigido se apresentam como inocentes, em oposição aos judeus, que, dentro de uma lógica persecutória, acabam sendo responsabilizados pela morte do inocente. Ora, nesse ponto não seriam os judeus bodes expiatórios dos cristãos? Aqui precisamos considerar que os evangelhos são narrativas posteriores à morte de Cristo e que as primeiras comunidades de seguidores do Nazareno teriam registrado o evento da paixão, morte e ressurreição, a partir do seu contexto. Se as primeiras comunidades cristãs redigiram os evangelhos, a pergunta por quem são as vítimas precisa ser abordada.

Se os evangelhos são expressões de clamor das e pelas vítimas, como ficariam os judeus nos cenários dessas primeiras comunidades cristãs? Isso parece atrair as intenções persecutórias contra os judeus. Da mesma forma, para completar a leitura de Mack (1985), Golsan ressalta que: “Os cristãos na verdade se unem ao redor de seu bode expiatório, isto é, dos judeus. Ao contrário do que Girard supõe, portanto, não estamos tão longe de Guillaume de Machaut e seu julgamento do rei de Navarra” (Golsan, 2014, p. 168). Conforme o próprio Girard destacou em *O Bode Expiatório*, as perseguições contra os judeus, acusados de terem provocado a peste-negra que assolou a Europa, refletem a mesma lógica presente nas Escrituras, que, ao menos em parte, os responsabiliza, enquanto multidão mimética, pelo sentenciamento e morte de Cristo.

Se há alguma fragilidade nas argumentações de Girard sobre a singularidade dos evangelhos e do cristianismo, ela reside no critério seletivo da leitura mimética sobre estes. Paradoxalmente, essa leitura é, segundo Girard, a chave para desvendar os segredos vitimários, mas, ao mesmo tempo, não parece possível realizar essa tarefa sem produzir novos bodes

expiatórios. Esse recorte mimético acaba por gerar lacunas na história, apagando outras culturas e hermenêuticas. Ora, a questão seria menos complexa se o mecanismo mimético, quando aplicado à Bíblia, não operasse como uma espécie de máquina seletiva, como se fosse uma guilhotina, cujo recorte epistêmico supervaloriza a cultura ocidental cristã, mesmo que isso implique no sentenciamento de novos bodes expiatórios. Nessa lógica, em que vigora o tribunal mimético na interpretação da Bíblia e do cristianismo, a busca pelo culpado é inevitável. Como no caso daquelas pessoas consideradas "hereges" por divergirem dos dogmas defendidos pela cristandade como únicos e verdadeiros.

Dito isso, é preciso ressaltar que a nossa particular reação à teoria de Girard é leitura mimética da Bíblia, tal como proposta por ele, que se orienta por interesses que podem comprometer uma abordagem mais abrangente e cuidadosa dos evangelhos. Os textos que ele seleciona e interpreta como portadores de uma mensagem anti-vitimária acabam por formar uma espécie de cânone dentro dos próprios evangelhos canônicos.

Isso significa que Girard não apenas deixa de lado leituras não canônicas sobre Cristo, mas também, ao sustentar sua interpretação não sacrificial, opta por ignorar ou minimizar a relevância de livros e passagens que apresentam um viés sacrificial, como as cartas de Paulo, o livro dos Atos dos Apóstolos, a Epístola aos Hebreus e trechos específicos dos próprios evangelhos, conforme vimos pontuando até aqui. Evidentemente, não se trata de exigir que sua leitura abarque a totalidade dos livros bíblicos, dada a vastidão do corpus textual, mas sim de reconhecer que seu projeto mimético da Bíblia opera com certas generalizações. Além disso, como observamos, sua defesa da singularidade dos evangelhos se dá de maneira bastante enfática.

É nesse ponto que encontramos um impasse fundamental em relação à leitura mimética da Bíblia, pois ela estabelece um recorte que, ainda que coerente dentro da lógica girardiana, pode limitar uma compreensão mais ampla e diversificada da tradição cristã. Além disso, ele corrobora para construir uma imagem parcial da própria tradição cristã. Não é desconhecido que boa parte da tradição cristã considera a morte de Cristo pelo viés sacrificial. Portanto, quando Girard defende essa leitura antissacrificial da Bíblia e da Paixão de Cristo, ele ignora a história pregressa cristã, da qual ele mesmo faz parte.

Continuando o assunto, quando pensamos na singularidade dos evangelhos, não deixa de nos incomodar o fato da teoria mimética, não obstante sua própria singularidade, conduzir Girard a praticar uma espécie de marcionismo[87] dentro dos próprios evangelhos canônicos.

[87] No segundo século da era cristã, um pensamento que teria sugerido que o Deus do primeiro testamento não seria o mesmo que Jesus foi a conhecida heresia marcionista. Com isso, a teoria marcionista teria ignorado o primeiro

Sobre essa questão, destacamos na nota de rodapé que Marcião de Sinope foi um teólogo cristão do século II d.C., considerado um dos primeiros grandes hereges do cristianismo primitivo por ter proposto um cânon particular que excluía o Primeiro Testamento e grande parte do Segundo. Ao mesmo tempo, justificamos que não entraremos nos detalhes da teoria marcionista, focando apenas no aspecto que apresenta um problema análogo ao conduzido por Girard. É preciso esclarecer que a denominação marcionismo para falar da interpretação de Girard é somente na medida em que a sua teoria mimética exige que deixemos de lado os outros textos e interpretações teológicas, principalmente, quando o assunto é a paixão e morte de Cristo.

Por exemplo, poderíamos conjecturar que Girard praticou marcionismo ao ignorar a profundidade dessa leitura da carta aos Hebreus[88] que diz: "Ora, todo sacerdote se apresenta, dia após dia, a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à direita de Deus [...]" (Hb 10,11-12). Nesse sentido, é necessário destacar dois pontos. O primeiro é que a leitura não sacrificial da morte de Jesus proposta por Girard, em sua interpretação mimética dos evangelhos canônicos, contrasta com os versículos mencionados, que parecem sugerir, no mínimo, um sacrifício redentor. O livro de Hebreus, por exemplo, sugere que o sacrifício de Cristo é o mais sublime e eficaz.

---

testamento, acreditando que somente o Deus apresentado pelos evangelhos, principalmente o de João, (por ter influência do Zoroastrismo que admitia uma dualidade entre o bem e o mal), comporia a estruturação da doutrina cristã. De acordo com a doutrina marcionista os evangelhos de João sob a luz do logos divino seria a última representação do bem, ao passo que o deus do primeiro testamento personificava o mal. Desse modo, não poderia ser o mesmo que Jesus por não estar associado ao mal. A teoria marcionista está associada a **Marcião de Sinope**, um teólogo cristão do século II d.C., considerado um dos primeiros grandes hereges do cristianismo primitivo. Com essa nota, ao mesmo tempo, justificamos que não aprofundaremos para além dessa informação. Aliás, o próprio Girard cita a teoria marcionista, na obra *Eu via satanás cair do céu como um raio* (1999, p. 157), criticando a recusa de Marcião em admitir o Primeiro Testamento e que, na visão de Girard, o Primeiro Testamento completa o Segundo. Para saber mais acerca da teoria marcionista, cf. Alain; Nicole; Françoise, 2009.

[88] Em relação à interpretação da carta aos Hebreus, é importante destacar que Girard faz uma leitura mimética da mesma, contestando a leitura sacrificial dessa carta. Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, René Girard defende sua tese antissacrificial, dizendo, resumidamente, que: 'É por não compreender a relação de Cristo com sua própria morte que os cristãos, segundo a epístola aos Hebreus, adotaram o termo sacrifício: eles foram afetados pelas analogias da paixão com os sacrifícios da antiga lei. Só viram essas analogias estruturais, não enxergaram a incompatibilidade. Não viram que os sacrifícios da religião judaica e os sacrifícios de todas as religiões refletem aquilo que as palavras de Cristo, e a seguir sua morte, revelam: a morte fundadora da vítima expiatória' (2004, p. 272-273). Aqui, é possível perceber as generalizações feitas por Girard e a interpretação mimética que ele faz da Bíblia. Em linhas gerais, Girard quer demonstrar que a morte de Cristo não foi fundadora no mesmo sentido das religiões primevas. Com essa afirmação, o autor pretende insistir na leitura não sacrificial como condição de possibilidade de uma noção cristã não violenta e não vitimária. Contudo, é importante reconhecer que, em *Rematar Clausewitz: além da guerra*, Girard retoma esse raciocínio para reconhecer que não existe um lugar especificamente não sacrificial. Segundo ele, há diferentes dinâmicas sacrificiais, sejam arcaicas, modernas ou cristãs (2011b, p. 82). No entanto, ele não nega a singularidade do cristianismo, da revelação do mecanismo vitimário, nem mesmo no que diz respeito ao não sacrifício de Cristo. Girard admite que a violência continua a produzir suas vítimas, mas ele não admite que o cristianismo tenha propagado o mecanismo vitimário numa escala mundial, especialmente no processo de colonização.

Além disso, ignorar um texto tão central no que se refere ao sacrifício de Cristo enfraquece a teoria mimética. Dessa forma, a leitura mimética (marcionista?) de Girard não parece contemplar a complexidade e a abrangência dos textos bíblicos. Um segundo ponto relevante na interpretação da carta aos Hebreus se dá pelo reconhecimento da morte divina de Jesus, como evidenciado nas palavras: “assentou-se à direita de Deus” (10,11-12). Nesse contexto, é importante lembrar da estrutura da lógica mitológica da ascensão do divino após o sacrifício, como apontado por Girard (2009b, p. 263). Vejamos, se há ascensão e reconhecimento da divindade por alguns que testemunharam a ressurreição, o mecanismo vitimário cumpriu seu desfecho final.

2.12. A morte do inocente e o mecanismo inconsciente: a paixão de Sócrates e a paixão de Cristo

Se refletimos aqui sobre a interpretação da paixão de Cristo como tendo ou não conotação sacrificial, é porque, como vimos, não podemos ignorar quase dois mil anos de história sem ao menos considerar o horizonte hermenêutico daqueles e daquelas que redigiram os evangelhos (canônicos ou não). Novamente, na esteira da violência vitimária: quem são as vítimas e quem são os algozes? Se tal pergunta fosse dirigida a Girard, é bem provável que ele responderia aproximadamente assim: se Jesus representa o modelo de inocência por não vivenciar uma morte nos moldes dos sacrifícios vitimários, por não atender a essa exigência da lógica inconsciente da resolução sacrificial, e por não passar pela transição de ruim a bom, de culpado a divindade, logo, a violência contra ele é totalmente gratuita. Essa gratuidade da violência indicaria, ao mesmo tempo, que Jesus não é culpado. Culpados são aqueles que o sentenciaram, são os perseguidores, é a humanidade. De acordo sua hipótese (Girard, 2009b, p. 263), como vimos, ele argumentaria ainda que, pela primeira vez, a violência não é atribuída à divindade, mas aos humanos. Dentro do que aqui se diz, Jesus não é apenas inocente, mas, com sua morte, ele separou o joio do trigo, ao distinguir os culpados e os perseguidores das vítimas.

E por falar na morte do inocente, como não pensar na conhecida tragédia da morte de Sócrates sem nos aproximarmos do conteúdo antissacrificial de Girard? Se a inocência de Jesus sugere uma entrega não sacrificial, o que dizer, então, da inocência de Sócrates? E como dissemos acima, a leitura mimética, sendo seletiva, acaba por ocultar outros saberes. Vejamos, no caso da morte de Sócrates, não se trata apenas da morte de outro inocente. Parece que esse caso complica bastante a situação de Girard. Afinal, por que atribuir tal primazia ao cristianismo, sendo que há esse relato da morte de Sócrates, em que sua inocência também é

proclamada, e que, aliás, antecede em muito os evangelhos? Por que o cristianismo revela o mecanismo vitimário e não a morte de Sócrates, retratado como um inocente sentenciado que decide seguir adiante com sua condenação, talvez para mostrar que a morte da vítima de uma multidão acusadora e sentenciadora era inocente?

Entretanto, com relação a Sócrates é bom lembrar que Girard cita em sua obra: *O bode expiatório,* para dizer que sua morte "escapa ao contágio do bode expiatório" (2004, p. 139). Nosso autor reafirma que a inocência de Sócrates é reconhecida pelos seus amigos (ou seja, pela multidão). Portanto, se existiram alguns que nunca duvidaram da inocência de Sócrates, então não se trataria do contágio da crise mimética, que pressupõe o inverso, ou seja, a unanimidade na culpabilização da vítima. Em outras palavras, Girard quer dizer que a inexistência do mecanismo mimético, que cria vítimas, faz da morte de Sócrates uma sentença condenatória dentro dos padrões de um julgamento comum, e não uma crise mimética de resolução sacrificial.

Diferentemente, Girard afirma, na Paixão de Cristo: "Até os discípulos mais caros não têm uma palavra, um gesto sequer para se opor à multidão" (Girard, 2004, p. 139). A leitura mimética de Girard exige que o fenômeno da multidão, mimeticamente influenciada, concorra, corroborando, para o funcionamento do "todos contra um" na execução persecutória e no efeito do bode expiatório. Aqui podemos perceber o quanto a leitura mimética parece ofuscar Girard: se ele seleciona alguns textos do evangelho para defender a leitura antissacrificial de Cristo, não poderá, em contrapartida, afirmar que há unanimidade na condenação de Jesus. Vejamos: será que podemos dizer que as mulheres, incluindo a mãe de Jesus, se venderam ao contágio da multidão que condenou Jesus? Aliás, aqui parece residir uma questão cultural da época, visto que as mulheres eram colocadas em posição secundária, assim como suas opiniões. Será que podemos afirmar que as mulheres, no tempo de Jesus, fizeram parte dessa multidão unânime?

É precisamente essa leitura seletiva que nos deixa intrigados. Isso porque a similaridade que existe entre a trama da morte de Sócrates e de Cristo é muito próxima para podermos ignorá-la. Ambos tinham discípulos e seguidores. Não é mistério também que, tanto Jesus quanto Sócrates foram perseguidos e acusados de persuadirem pessoas a contestarem os valores e regras de suas épocas. Não seria o caso, então, de submeter a tragédia de Sócrates ao crivo do mecanismo mimético? Colocamo-nos esta questão pelo fato de Girard citar o caso de Sócrates apenas de passagem. Sabemos que Sócrates representa o coração da filosofia clássica e base de inspiração para tradição filosófica posterior. Ao mesmo tempo, por configurar uma história (mesmo que hipotética), anterior e semelhante à de Cristo, pensamos que será importante trazer

em consonância com o evento da paixão os rumores daquilo que podemos denominar de: *a paixão de Sócrates*.

Na terceira parte do Fédon (Platão, 1999, p. 93), cujo título faz alusão à multidão dos que *votaram contra* Sócrates representa a mesma lógica persecutória que se repetirá na paixão de Cristo. Se é pela lógica do fenômeno da multidão, mimeticamente influenciada, que Girard sustenta a hipótese vitimária, não parece haver diferenças consideráveis entre o evento da paixão, da turba violenta contra Jesus, e aqueles que condenaram Sócrates. De acordo com Girard "a unanimidade nos grupos humanos raramente guarda a verdade" (1999, p. 151). O que Girard sustenta nessa afirmação é que o contágio da crise mimética é tão envolvente que não sobra ninguém que defenda o contrário, que perceba a inocência da vítima: todos caem na mesma mentira da violência mimética. Como no caso de Pedro que mesmo sendo próximo a Jesus se vendeu ao contágio negando seu mestre (Mt 26,69-75). Nessa direção, a lógica girardiana decorre das seguintes premissas: 1) Jesus é inocente, por isso, o primeiro a revelar e denunciar o mecanismo mimético; 2) Se Ele é inocente, conforme diz Girard: "Deus não pode ser a causa da acusação contra Jesus. O mimetismo é suficiente" (1999, p. 40); 3) Logo, a culpa é da multidão, isto é, da humanidade contaminada pelo poder do contágio mimético. Por isso, qualquer que divergisse da multidão estaria denunciando o mecanismo no lugar de Jesus e revelando a lógica cega do efeito mimético e violento.

Pois bem, se o mecanismo é inviabilizado por haver divergência com relação à culpabilidade, o que dizer das mulheres que não deixaram de seguir a Jesus em detrimento à multidão acusadora? Se existiu uma minoria no evento da paixão que não se vendeu ao *todo contra um* mimético, ela é composta por mulheres[89] no caminho do calvário, verdadeiras defensoras incansáveis do Mestre (Lc 23,26-28). Tal revelação, parece suficiente para suspeitarmos dessa singularidade atribuída à inocência de Cristo. Isso poque, curiosamente, Girard não aprofunda nessa questão das seguidoras de Cristo. Fato que os apócrifos, principalmente o evangelho de Maria Mágdala[90], enfatiza, protagonizando, uma relação de amor e amizade que não parece ceder ao contágio da maioria.

No mesmo sentido, na *paixão de Sócrates*, a personagem principal (Sócrates) inicia seu discurso distinguindo essa minoria. É por esse motivo que insistimos que dentro da lógica

---

[89] Não é nada estranho que essa multidão (de mulheres) tenham sido ignoradas como sendo discípulas de Jesus, pois o modelo de sociedade patriarcal parece ter apagado essas mulheres como testemunhas do evento Cristo. No máximo inseriram-nas ao montante da multidão.

[90] O evangelho de Maria Mágdala retrata Jesus diferente daquele retratado pelos evangelhos canônicos. As dimensões humanas de Jesus são levadas ao nível concreto, da realidade, de uma humanidade capaz de viver as intimidades e afetividades como qualquer outro. É, portanto, uma leitura às avessas do modelo patriarcal que a tradição defende. Cf. Leloup, 2012.

vitimária girardiana é preciso haver unanimidade na acusação para se efetivar o contágio da violência mimética. Portanto, se formos comparar o julgamento de Jesus com o de Sócrates, notaremos que esse último aponta: "Não dirijo essas palavras a todos vós, mas aos que votaram pela minha morte" (Platão, 1999, p. 93). Não estaria, Sócrates, com essas considerações, reconhecendo a minoria contrária à sua condenação, antecedendo a revelação evangélica desse mecanismo fazedor de vítimas? Não seria Sócrates igualmente inocente como Jesus? E mais, com as seguintes palavras Sócrates assume sua inocência e denuncia seus perseguidores: "Neste momento, fomos apanhados, eu, que sou velho vagaroso, pela mais ligeira, a malvadez. Agora, vamos partir, eu, condenado por vós à morte; eles, condenados pela verdade a seu pecado e crime" (Platão, 1999, p. 94). Aqui nos parece claramente uma denúncia contra a mentira, as injustiças, contra o mecanismo fazedor de vítimas etc. Aliás, já observamos que assim como Jesus foi acusado de subverter os valores vigentes de seu tempo e cultura, Sócrates, muito antes disso, foi acusado e sentenciado pelos mesmos motivos.

As similaridades entre a paixão de Sócrates e a de Jesus não se limitam a esses aspectos. Os discípulos de Sócrates reconhecem, por unanimidade, sua inocência, da mesma forma que as mulheres que estavam no caminho do Calvário (Lucas 23,26-28). Quanto a Sócrates, somos convidados a refletir sobre a lúgubre imagem descrita nas palavras de seu discípulo Platão no *Fédon* (Platão, 1999, p. 189). Nesse contexto, ao narrar a morte de Sócrates, Platão descreve o desespero de seus discípulos, que se desolavam em pranto ao verem seu mestre paralisado após a ingestão do veneno. Quanto à condenação daquela sentença de morte, que aos poucos ceifou a vida do filósofo, ele não hesitou e se entregou ao fatídico destino, desaparecendo da existência para sempre. A morte desse inocente é retratada com grande intensidade e consternação na última estrofe do *Fédon*: "Foi desta forma, ó Equécrates, que nosso grande amigo faleceu. Podemos afirmar que foi o melhor homem entre todos que conhecemos, o mais sábio e o mais íntegro" (Platão, 1999, p. 190). Da mesma forma, nos Evangelhos, a inocência de Jesus é reconhecida: "Verdadeiramente, este era o Filho de Deus. Estavam ali muitas mulheres, observando de longe; eram as que vinham seguindo a Jesus desde a Galileia" (Mt 27,54-55).

Notadamente, vemos que as mulheres são as primeiras a reconhecerem a morte do inocente e sua divindade após o sacrifício. No entanto, como sabemos, o testemunho das mulheres, naquele tempo e naquela cultura, não tinha credibilidade, sendo muitas vezes reduzido a um simples grito em meio à grande multidão. E Jesus proferiu palavras que revelam e denunciam a cegueira dessa inconsciência persecutória, ao dizer: "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem" (Lc 23,34). Esse pedido, segundo Girard (1999, p. 160), revela quão contagiosa e inconsciente é a violência mimética. Notemos, agora, que a sentença "Eles não

sabem o que fazem" faz analogia ao processo inconsciente do mecanismo vitimário defendido por Girard Ao mesmo tempo, em que aparece subentendido quando Jesus se autoproclama inocente.

Da mesma forma, Sócrates diz algo semelhante ao declarar sua inocência diante de seus algozes: "Não me insurjo absolutamente contra os que se voltaram contra mim ou me acusaram" (Platão, 1999, p. 190). Pode-se dizer que Sócrates também denuncia seus algozes diante das acusações de uma multidão, que, influenciada pelo poder mimético, é capaz de condená-lo. Ou seja: "Eles não sabem o que fazem" (Lc 23,34), como diz o evangelho, foram iludidos pelo contágio mimético. Não estaria Sócrates, como isso, denunciando esse mecanismo? Não estaria Sócrates revelando, com sua fala, o quão cegos podemos ser com relação ao mecanismo violento e vitimário? E mais, sua condenação, inclusive, seria o resultado de um processo de violência mimética que só se satisfaz com a morte? Quanto a isso, Girard nos respalda ao esclarecer esse processo unânime de perseguição vitimária: "Os perseguidores acreditam que estão a agir corretamente, julgam atuar em nome da justiça e da verdade, pensam que estão a salvar a comunidade" (1999, p. 161). Para darmos conta dessa questão, podemos pensar, aliás, que nem Jesus, nem Sócrates se opuseram à sentença vitimária à qual foram expostos. Parece que ambos aceitaram sua condenação e sua morte. No entanto, Girard não admitiria tal abordagem. Dizer que a morte de Jesus foi um martírio ou uma conspiração política foge ao propósito antissacrificial, pois ele insiste em conferir singularidade aos evangelhos e ao cristianismo, premissas centrais de seus argumentos

Nesse ponto, podemos conjecturar que a teoria da morte não sacrificial seria mais coerente e talvez igualmente admissível, caso a lógica da unanimidade persecutória não fosse a premissa da qual decorre a sentença expiatória. Isso porque, mesmo que se trate de um julgamento cuja execução ocorra por imposição legal, ele não nos parecerá menos sacrificial ou menos violento apenas por contar com uma minoria contrária à condenação. Ao mesmo tempo, o mecanismo do bode expiatório não teria operado como resolução sacrificial e purificatória caso não fosse inconsciente ou houvesse uma minoria que resistisse ao contágio. Com isso, queremos dizer que a lógica mimética de Girard se cumpre, por regra, como um mecanismo de efeito espiral, no qual uma sentença depende da outra. Vejamos esse processo em etapas: 1) A competição mimética precisa atingir o nível da crise de indiferenciação, na qual a violência predomina; 2) Se a violência predomina, a unanimidade na culpabilização, na escolha e no sentenciamento da vítima apenas confirma e legitima a resolução vitimária. Por essa razão, não é simples compreender a morte não sacrificial de Cristo, pois, para isso, seria

necessário que tal fenômeno decorresse da crise sacrificial, da unanimidade na culpabilização e da condenação da vítima

É no mínimo estranho pensar que o processo de perseguição e sentenciamento expiatório seja necessariamente unânime e inconsciente. Na esteira de Girard, compreende-se, então, esse processo com a expressão: "eles não sabem o que fazem" (Lc 32,34). Essa frase traduz em termos simples que os evangelhos revelaram esse mecanismo inconsciente. O que decorre dessa revelação é que a culpa recai sobre os perseguidores. No entanto, se eles não sabiam o que faziam, por se tratar de um processo inconsciente, quem, afinal, pode ser considerado culpado? Ou, mais ainda, como responsabilizar a multidão contrária a Jesus, se, conforme o versículo citado, ela não tinha consciência de seu erro? Tais questionamentos nos conduzem ainda mais profundamente a esse paradoxo, à medida que nos perguntamos se há uma saída para o labirinto mimético.

No entanto, a ambiguidade permanece, uma vez que Girard percebeu que os evangelhos e o cristianismo não apenas trazem à discussão a perspectiva das vítimas, mas, ao mesmo tempo, aponta quem são os perseguidores que, a rigor, "não sabem o que fazem". Se os perseguidores não sabem o que fazem, o mecanismo persecutório não deixa de operar, ainda que seja sob o pretexto dissimulado da prerrogativa de ingenuidade. Nesse caso, se o mecanismo foi revelado com os evangelhos, se a perseguição vitimária não é mais inconsciente, perseguimos, de agora em diante, com conhecimento de causa? Se tudo foi revelado, as perseguições levada e efeito pela cristandade parecem mais terríveis que as perseguições nas sociedades primevas. Isso porque, com a revelação evangélica, não podemos mais dissimular que estamos perseguindo as vítimas. Não podemos mais conferir um valor sagrado à violência humana sem que essa ação seja revelada. Mas, então, como a violência ainda aparece dissimulada por sistemas ideológicos e religiosos? Acerca dessa questão, veremos que mesmo se admitíssemos que a revelação evangélica culpabiliza os perseguidores, não obstante, certas formas de violências continuam dissimuladas e escusas sob aparatos simbólicos e religiosos.

2.13. Cristianismo ou cristandade? A sobrevivência do mecanismo mimético

De início, precisamos distinguir os conceitos de cristandade e cristianismo[91]. Talvez, pelo fato de Girard não especificar o alcance da revelação evangélica e não situar

[91] A noção de cristianismo pensada aqui, especificamente nesse tópico, entende as origens das primeiras comunidades cristãs. Ao passo que a cristandade é pensada como um processo posterior. Além do aspecto religioso, o termo também envolve dimensões políticas, sociais e culturais, abrangendo desde a Igreja primitiva até os Estados cristãos e suas tradições. Para saber mais, indicamos a obra: *História do Cristianismo: para*

temporalmente que essa revelação não prosseguiu na história ocidental, isenta daqueles artifícios persecutórios de sentenciamento vitimários, análogo às religiões primevas. Isso quer dizer que a denúncia do mecanismo vitimário e violento, "principiado pelos evangelhos", difere daquilo que propriamente repercutiu historicamente enquanto cristandade[92]. Se os evangelhos realmente revelam e denunciam o mecanismo vitimário, como explicar a permanência da violência ao longo da cristandade? A razão dessa pergunta se mostra pertinente porque Girard, algumas vezes, não distingue o cristianismo das origens e a cristandade.

Ao menos é o que ele nos faz pensar com afirmações como esta: "De um país para o outro, as peripécias locais são diferentes, mas não conseguem dissimular a origem verdadeira da nossa preocupação moderna com as vítimas, muito evidentemente cristã" (1999, p. 201). Ele faz uma leitura um pouco despercebida, deixando de observar que entre a mensagem evangélica, o cristianismo das origens e a cristandade colonial existe um espaço considerável, e que esses espaços podem ser preenchidos com muitas páginas de histórias de atrocidades cometidas pela cristandade, visando um projeto de expansão e dominação que não poupou esforços, nem teve limites para manipular, oprimir, escravizar e promover guerras, como nas Cruzadas, entre outras ações. Ele continua: "O humanismo e o humanitarismo desenvolveram-se, em primeiro lugar, em terra cristã". Nesse ponto, podemos pensar que interesses políticos também se apropriaram desses projetos humanitários para se autopromoverem e manterem um mecanismo de poder. Se considerarmos a cristandade, desenvolvida a partir do cristianismo, como nomenclatura de um projeto colonial de expansão cristã, não é difícil imaginar o quanto o colonialismo replicou formas de violência vitimária.

Obviamente, essa hipótese só parece fazer sentido quando compreendemos que a cristandade também sobreviveu pela força de uma ação hegemônica e colonizadora. A cristandade é tanto base quanto fruto do projeto de expansão, especialmente sobre os povos originários durante os períodos das missões católicas[93]. E, se podemos fazer uma irônica analogia, talvez a defesa da singularidade e supremacia cristã tenha se revelado não apenas denunciando o segredo das religiões primevas, mas também tenha feito dessa posição especial

---

compreender melhor nosso tempo. Sob a direção de Alain Corbin, Nicole Lemaitre, Françoise Thelamon, Catherine Vincent; tradução, Eduardo Brandão. São Pulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

[92] Apenas como forma de situar o leitor ou a leitora a respeito do conceito de cristandade, podemos tomar como síntese desse evento operado pela tradição colonial cristã a obra: *A cristandade colonial. Mito e ideologia* do teólogo e historiador Riolando Azzi. Nela o autor descreve o quão violento foi esse processo de expansão do cristianismo através do Ocidente, de exploração, perseguição e sentenciamento vitimário dos povos não cristãos. Cf. Azzi, 1987.

[93] Não entraremos nos detalhes acerca da cristandade católica. A intenção aqui é apenas mostrar os traços vitimários e violentos operados pela cristandade (colonialidade) em situações específicas e pontuais, como no período da escravatura no Brasil, por exemplo. Desse modo, para maiores informações indicamos a obra: AZZI, Riolando. **A Cristandade colonial.** Mito e ideologia. Petrópolis; RJ: Vozes, 1987.

uma outra forma de assegurar e replicar o tribunal persecutório, no qual a busca por um culpado, por um bode expiatório, não deixou de se mostrar efetivamente sanguinária ao longo da cristandade.

Desse modo, pensar nos evangelhos ou nas primeiras comunidades cristãs como se fossem o mesmo evento que prossegue no tempo sob a égide da revelação e denúncia da violência vitimária não parece coerente. Quando olhamos por esse viés, a história nos mostra outra realidade. Ao mesmo tempo, não falamos aqui em separação no sentido de desvincular a cristandade de suas origens. Ignorar completamente a cristandade ou deixar de perceber seu DNA cristão nos parece incorreto, pois isentaria o cristianismo de seu percurso histórico progressivo de violências com efeitos persecutórios e vitimários, que, mesmo sendo um período distante do cristianismo das origens, ainda assume, inclusive em nossos dias, uma identidade cristã. Ou seja, mesmo que identifiquemos, especificamente, um período que se denominou cristandade**,** em sua essência ele ainda repercute, mesmo que de forma sutil, os preceitos evangélico-cristãos.

Para iluminar essas hipóteses, podemos pensar no vestígio indicado por Vattimo (2004, p. 121), que enxerga a modernidade e secularização[94] como consequência do cristianismo. Isso não significa assumir todas as mazelas persecutórias da cristandade. Trata-se daquilo que Vattimo manifesta nessas palavras: "A violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica[95] como "ciência do ser enquanto ser", isto é, como saber de princípios primeiros" (2004, p. 146). E se ainda há possibilidades, inconciliáveis, de replicarmos o mecanismo mimético, oferecendo combustível à violência, parece mais coerente esvaziarmos dos conteúdos fortes de fixação de valores, ou qualquer coisa que incite a competição. Por isso, toda imposição de verdades, mesmo as de natureza apologética que pretenda defender a

[94] A respeito do conceito de secularização, deixamos registrado que nos interessa apenas o modo como Vattimo aborda esse tema, fazendo referência à noção de dissolução do sagrado e da violência como resultante da revelação evangélica; hipótese proposta por Girard. Isso quer dizer que se o cristianismo resulta da revelação e dissolução da violência e do sagrado. A secularização é o termo, é o evento, que caracteriza esse processo. A secularização, portanto, não é um desligamento ou separação desse evento cristão, mas, no dizer de Vattimo (2004), a secularização é consequência e continuidade, do próprio cristianismo. Para saber mais a respeito dessa proximidade entre Girard e Vattimo, no que concerne ao conceito de secularização, indicamos a leitura: FELIPE, Rondinele. **Cristianismo e Kénosis: René Girard e Gianni Vattimo em diálogo.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós em ciência da religião, 2017.

[95] O termo "metafísica" não será desenvolvido em toda sua importância e significados. Nesse caso, consideramos a interpretação de Gianni Vattimo que atribui ao termo uma carga de violência, autoritarismo e fixação de valores, especificamente na obra: Depois da cristandade (2004). Para saber mais acerca do termo, bem como uma versada interpretação desse autor, indicamos a tese de doutorado de Frederico Pieper: PIEPER, Frederico. A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e Religião. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

singularidade do cristianismo, fez e continua fazendo desse seguimento um condutor de violência.

E precisamente por isso que na obra *Cristianismo e relativismo,* fruto de uma instigante discussão entre Girard e Vattimo[96], que o filósofo de Turim expressa o seguinte ponto de vista: "o cristianismo não teria introduzido no mundo qualquer coisa que deveria exatamente desgastar também o aparelho eclesiástico?" (Girard; Vattimo, 2010, p. 29). Vattimo deixa implícito com essa pergunta certa desconfiança: a revelação evangélica não isentou o cristianismo histórico (a cristandade?) daqueles artifícios violentos praticados pelas religiões primevas. Naturalmente que, para Vattimo (2010, p.47), a violência não se identifica somente com as perseguições e imolações sacrificiais, mas sob qualquer forma de imposição, de silenciamento do outro e de sua liberdade. Nesse sentido, não seria essa imposição, movida por certo autoritarismo, o combustível para as guerras e sentenciamentos vitimários historicamente impostos pela cristandade? Não precisamos fazer muito esforço para vermos exemplos concretos de imposições e autoritarismos contra as minorias, estereotipadas, perseguidas como bodes expiatórios em períodos recentes da história, desde o horror que envolveu o nazismo à caça às bruxas. E, como esses terríveis eventos teriam sidos conduzidos, ideologicamente, por discursos naturalizados de supremacia, autoritarismo e silenciamento do outro, da sua liberdade; culminando em verdadeiros holocaustos e vitimizações em massa. Essas atrocidades mancharam o cenário ocidental como um dos atos mais horrendos da história recente.

Em outras palavras, mesmo que, hipoteticamente, pudéssemos dissociar a cristandade de seus aspectos sacrificiais, ainda assim identificaríamos a permanência de formas de imposição e violência, que continuam a reproduzir os mesmos mecanismos vitimários e persecutórios, seja de maneira velada ou estrutural. Vattimo observa que qualquer forma de autoritarismo promovido pela cristandade reflete o mesmo mecanismo persecutório das religiões primevas. No entanto, ele também ressalta que o cristianismo, por meio da encarnação e da kénosis, do esvaziamento e enfraquecimento divino, propõe um modelo oposto. Como afirma o próprio Vattimo: "É um dos possíveis sentidos, senão o sentido absoluto, da mensagem cristã que fala de um Deus que se encarna, se rebaixa e confunde todas as potências deste mundo" (Vattimo, 2004, p. 101). Compreende-se aqui que a intepretação de Vattimo com

[96] Aqui é importante destacar a influência de Girard nos textos de Vattimo, no que concerne à noção de secularização como consequência da dissolução do sagrado e da violência. Ou seja, a secularização, no dizer de Vattimo, é consequência da mensagem cristã e não uma ruptura. Isso significa que a secularização acontece na, e por meio da *Kénosis*, o esvaziamento de Deus, da dissolução do sagrado. De acordo com Vattimo essa foi a premissa básica que ele começou a aplicar após ter lido Girard. Conforme podemos conferir nessas palavras: "A palavra-chave que comecei a empregar depois de ter lido Girard é precisamente *secularização* como efetiva realização do cristianismo com religião não sacrificial" (Girard; Vattimo, 2010, p. 28).

relação ao cristianismo é esvaziada das afirmações fixas e hegemônicas. A metáfora do rebaixamento diz muita coisa: diz que não existe mais espaços para afirmações fortes e metafisicas.

Como podemos perceber, mesmo que Vattimo fale a partir da vertente cristã, ele não dissimula os erros da cristandade, sobretudo no que tange às imposições, à fixação da verdade e ao autoritarismo. Nesse aspecto, ele foi mais cuidadoso que Girard. Obviamente, assim como Girard, o filósofo de Turim fala a partir de seu horizonte hermenêutico, de seu lugar de fala, através de lentes cristãs, ocidentais e europeias. Além disso, sabemos, inclusive por meio de Vattimo, que, enquanto seres finitos, vemos a partir de um horizonte hermenêutico. O ponto é que, se absolutizamos esse horizonte e não percebermos que ele é também uma interpretação, esse absolutismo se transforma em dogma e, enquanto tal, pode justificar imposições violentas, como vimos.

Por isso, quando defendemos qualquer forma de verdade, exclusividade ou singularidade em alguma religião, operamos sob a lógica do ceifeiro, narrado no Evangelho de Mateus[97], que extermina tudo o que não é trigo (os justos), seja por não corresponder a seus interesses ou por ser joio (ímpios), isto é, diferentes. O que não podemos deixar de comentar, em analogia, é que defender tais verdades absolutas podemos fazer dos outros bodes expiatórios**,** inclusive ceifados sob estereótipos vitimários por divergirem da nossa "verdade".

Esse assunto reflete o que, obviamente, será abordado no próximo capítulo. No entanto, faz muito sentido começar a pensar em como ficaria, inclusive, o diálogo com outros segmentos religiosos quando se pretende defender, a partir de uma visão exclusiva de mundo (Ocidente, Europa), a singularidade ou um lugar especial para o cristianismo diante das outras culturas e religiões. Aliás, a esse respeito, o filósofo Pierpaolo Antonello, mediador do debate entre Vattimo e Girard, que resultou na já citada obra, interpela os dois pensadores com a seguinte questão: "Como é possível instaurar um diálogo interconfessional a partir desta presunção, não digo de superioridade, mas de uma posição privilegiada do cristianismo e do Ocidente?" (Girard; Vattimo, 2010, p. 55-56). É precisamente essa última sentença que nos incomoda.

Como viemos explicitando até aqui, Girard defende a singularidade da Bíblia e do cristianismo por apresentarem uma função antissacrificial e anti-vitimária. Por essa razão, ele dedica ao cristianismo uma posição especial. É precisamente essa fixação de valores que Vattimo ressalta como formas de imposição e, portanto, de violência. Contudo, ao ser

[97] Em Mateus 13, 24-30 (Parábola do Joio e do Trigo), Jesus usa a imagem da colheita para falar sobre o fim dos tempos. Ele explica que o mundo é como um campo semeado com trigo (os justos) e joio (os ímpios). Não entraremos em detalhes acerca dessa parábola, nosso interesse foi apenas fazer uma analogia.

confrontado com essa questão, Girard não responde diretamente ao questionamento de Antonello, limitando-se a comentar passagens bíblicas, talvez evitando esse confrontamento. Isso sugere que ele naturaliza de tal maneira a força dos autoritarismos e a fixação de valores que, para ele, a violência parece se inscrever apenas quando progride para o aspecto coletivo da resolução sacrificial. Sobre esse ponto, ele escreve:

> As pessoas pensam que hoje a maior parte dos conflitos é causado por valores absolutos, por opiniões absolutas sobre isso ou aquilo [...] e que as opiniões absolutas geram violência porque geram oposição. Há qualquer coisa de agressivo nisso, e penso que é o modo errado de considerar a violência em nosso mundo e a violência em geral. (Girard; Vattimo, 2010, p. 61).

Uma leitura cuidadosa não deixa de perceber que Girard simplifica a força que se apresenta nas formas de autoritarismo e imposições. Se, em circunstâncias absolutas de imposição de valores, há, igualmente, competições e disputas, não estaria implícita a mesma situação de disputas e conflitos conduzidos pelo desejo mimético? Ora, se Girard aponta a origem da violência no desejo de disputa, como, então, não admitir que os valores absolutos, que geram disputas, também não são atos violentos? É precisamente sob esses aspectos autoritários e taxativos que reverberam a violência que a abertura, mesmo que ligeira, ao pensamento Vattimo, nesta discussão, se fez promissora. Entretanto, a essa altura, não podemos deixar de mencionar que Girard revê muitos de suas colocações e argumentos acerca da revelação do mecanismo vitimário, principalmente em sua obra tardia: *Rematar Clausewitz: além da guerra*. Nesta obra. Girard tenta distinguir a revelação evangélica e a continuidade da tradição cristã. Ou seja, ele isenta os evangelhos dos posteriores cenários de perseguição promovidos por aqueles que não entenderam a mensagem cristã. Embora, haja uma sensível mudança de postura de Girard, no que concerne a permanência da violência, ainda assim nosso autor blinda o cristianismo (enquanto confissão religiosa) das violências cometidas pela cultura ocidental colonial-cristã.

Para lembrar de sua postura defensiva em relação ao cristianismo, Girard nos traz a seguinte sentença: “Se há uma ética no cristianismo é toda feita de amor pelo próximo, pela caridade” (1999, p. 202). Ele também faz referência ao evangelho de Mateus 25,34-40, e, para fins de análise, transcreveremos apenas o primeiro versículo: “Vinde, benditos de meu Pai, recebei a herança do Reino que vos está preparado desde a fundação do mundo” (Mt 25,34). Percebe-se que Girard trata os evangelhos e o cristianismo como se fossem sinônimos. Além disso, essa ética cristã, “feita de amor pelo próximo”, embora em muitos momentos pareça refletir a ética cristã em sua essência, parece ser mais direcionada aos cristãos. Podemos ainda

conjecturar que, se, no passado, os mecanismos antigos canalizavam suas violências através do bode expiatório, agora, com a revelação desse mecanismo, a ética cristã poderia, talvez, substituir os efeitos expiatórios, disfarçando violências como autoritarismos ou outras violências estruturais. Por exemplo, o racismo histórico foi, em parte, legitimado por uma ética que pode ser considerada cristã, especialmente quando interpretada de maneira distorcida.

Em sendo assim, determinar um ambiente totalmente não sacrificial e não violento na cultura cristã não parece ser plausível, sobretudo quando pensamos no ciclo contagiante do espiral mimético. É essa pulsão mimética que habita as relações humanas, e que as faz progredir para disputas e violências, o que faz Girard chegar à constatação, mesmo que tardiamente, de que a revelação do mecanismo vitimário operado pelo cristianismo provocaria uma transformação em termos apocalípticos, pelo fato de a violência deixar de produzir o sagrado. Assim, nosso autor tenta compreender a razão da continuidade da violência, pois, uma vez que o mecanismo foi revelado, as consequências poderão ser terríveis. A imagem que nos advém, neste momento, assemelha-se ao mito grego da caixa de Pandora: uma vez aberta, não há mais possibilidade de saída comum que conduza o caos e a crise coletiva ao altar apaziguador da resolução sacrificial.

Para usar uma analogia mais contundente, os evangelhos seriam a voz que grita em tom audível: não precisamos mais de bodes expiatórios! Se o mecanismo foi revelado, não há mais necessidade de bodes expiatórios. Sem esses para canalizar a força da violência coletiva, o cenário passa a ser caótico. Essa denúncia provocaria efeitos catastróficos, pois não será mais segredo que as perseguições são frutos da violência e, portanto, o sentenciamento do bode expiatório é apenas consequência da crise mimética. E, se a violência não mais produz o sagrado nos mesmos moldes da lógica primitiva, arriscamos dizer que tal entendimento aumenta o alcance da violência e suas incidências sociais, sobretudo quando aparece legitimada sob uma aura sagrada, naturalizada por preceitos hierárquicos e hegemônicos, já mencionados aqui como expressão de uma supremacia, ou daquela pretensa singularidade da cristandade colonial.

Por fim, como já mencionamos, talvez de maneira sutil, Girard ainda expresse sua vocação particular ao cristianismo, provavelmente atrelada à sua experiência pessoal de fé. Isso parece impedi-lo de olhar para a conjuntura dos fatos, das ocorrências de violência e dos sentenciamentos vitimários ao longo da cristandade. Em Rematar Clausewitz: além da guerra, ele, inclusive, retoma os argumentos sobre essa violência vitimária com a seguinte intenção: "[...] isso não quer dizer que a revelação cristã seja má. Ela é inteiramente boa. Somos nós que não conseguimos lidar com ela" (2011h, b, p. 28). Nesse sentido, embora Girard reconheça a continuidade da violência, ligada à disposição humana de se orientar pelo desejo de competição,

ele parece separar a revelação cristã de seu aspecto humano e antropológico, ao enxergá-la, talvez, sob a influência de uma experiência mística que a concebe de forma espiritualizada, desconectada da realidade dos primeiros representantes da comunidade cristã.

No entanto, não estamos fazendo de Girard um bode expiatório com essas críticas. Pelo contrário, as contribuições desse autor não se medem apenas pela força e singularidade de seu pensamento, mas também pelo fato de ele reconhecer que suas teorias são passíveis de revisão, o que faz toda a diferença. Como percebemos na citação acima, na obra tardia *Rematar Clausewitz*, ele faz algumas correções nos exageros relacionados ao lugar antissacrificial do cristianismo, que, por vezes, foi apresentado por ele como o epicentro da revelação, e, assim, com privilégios não sacrificiais e não violentos. Entretanto, sabemos que o que foi dito não pode ser apagado da história.

Embora possamos rever, corrigir, contestar ou voltar atrás, como é próprio dos estudos e hipóteses científicas, assim como reconheceu posteriormente em Rematar Clausewitz, no qual argumentou que o mundo moderno e ocidental, consequentemente cristão, opera violências de grandes proporções, como nas guerras, por exemplo. Ele aponta que tal bestialidade só foi possível porque a humanidade se afastou do sagrado. A violência, segundo ele, não pode mais ter caráter sagrado. No entanto, parece que ele esqueceu que é em nome do "fator deus" que a cristandade promoveu muitas perseguições vitimárias. Em nome da singularidade evangélica, em nome de Deus, muitas formas de perseguições, sentenciamentos e imposições foram cometidas. Então, como a violência deixou de ser sagrada? Essa questão não é difícil de ser observada quando analisamos, especificamente, as perseguições estereotipadas promovidas pela cristandade contra outros povos.

Diante de tais revelações, não podemos deixar de pensar que, por vezes, Girard tentou cristalizar o cristianismo ou "cristianizar" a cristandade, talvez por conduzir uma leitura particularizada e unilateral, espelhada nos preceitos bíblicos evangélicos. Seria como uma espécie de continuidade da revelação evangélica ao longo do tempo e de toda a história humana. Por esses motivos, no último tópico deste capítulo, veremos que, inclusive, o nosso autor, na obra *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, no capítulo "*A preocupação moderna com as vítimas"*, ainda assim particulariza o cristianismo como a religião das vítimas. Além disso, a modernidade, segundo ele (1999, p. 199), é a sociedade mais preocupada com as vítimas de qualquer outra, em qualquer parte do planeta.

2.14. Modernidade, etnocentrismo, mecanismo vitimário

Diante das incursões acima, não podemos deixar de descrever o quanto Girard ainda particulariza o cristianismo no mundo moderno enquanto religião das vítimas. Isso se reflete na sociedade ocidental contemporânea. Em um tom particularmente etnocêntrico ele descreve:

> A nossa sociedade está mais preocupada com vítimas do que alguma vez esteve. [...] Nenhum período histórico, nenhuma sociedade nossa conhecida, algumas vez falou das vítimas como nós fazemos. [...] Examinem os testemunhos antigos, pesquisem por todo o lado, explorem todos os cantos do planeta e em parte alguma encontrarão algo que se assemelhe, mesmo de muito longe, à preocupação moderna com as vítimas (1999, p. 199).

Perguntamo-nos se essas afirmações não teriam algum traço de violência. Podemos pensar, inclusive, nos termos propriamente ocidentais, como a própria ideia de "sociedade", "período histórico" ou "Modernidade", que, por si mesmos, parecem excluir outras dimensões do planeta, ou seja, outros povos não ocidentais. Aliás, esses povos são excluídos pela força intrínseca desses próprios conceitos. A exclusão de outros povos começa quando os limites são definidos, quando o sentido ou o conceito de "História" ou de "Modernidade" fixa valores metafísicos. Ou seja, trata-se do fato de Girard não reconhecer o caráter situado de sua perspectiva. Se ele não observa, a partir desse horizonte hermenêutico, a totalidade e a pluralidade das culturas, não estaria negando toda hermenêutica? Isso equivaleria, portanto, à negação de outras interpretações e epistemologias. Nesse caso em particular, talvez ele próprio pudesse ser considerado um metafísico, ao menos nos termos de Vattimo.

E se a "preocupação moderna com as vítimas", como diz Girard, assumisse a semântica dessa continuidade, em certo modo, equivalentes: modernidade, cristandade e Ocidente, conforme defendem muitos teóricos? Isso parece estabelecer o perímetro, o limite pelo qual devemos nos orientar e, presumidamente, naturalizar a posição privilegiada que a própria modernidade/cristandade assume no universo. Esses conceitos parecem suficientemente violentos quando pensamos na perspectiva do diálogo e na dimensão planetária de igualdade em que todos os seres humanos deveriam estar inseridos.

No entanto, não queremos apelar para um discurso messiânico ou otimista a tal ponto que enxergue em tudo o mesmo brilho de esperança. Tampouco seremos tão inocentes a ponto de imaginar o mundo como um conto de fadas, onde tudo seria possível e as contradições não desqualificariam nem violentariam o outro. O problema, talvez, surja quando o outro, que carrega as marcas vitimárias de estrangeiro, se encontra geograficamente fora da visão de mundo ocidental ou é estereotipado pela cor da pele, ou pela etnia.

Essa visão particularizada de certa supremacia do cristianismo ocidental-moderno transforma o próprio termo em uma relação sinonímica: cristianismo-ocidental-moderno, tornando-o o limite de toda exclusão no que concerne às culturas diferentes e às etnias fora do eixo eurocêntrico. Diante dessas alegações, de maneira muito particular, queremos entender melhor as implicações dessa presumida posição de exclusividade, do lugar das vítimas, que tanto Girard insiste em apontar como privativo do Ocidente-cristão. De imediato, podemos questionar: como Girard pode afirmar que a modernidade se preocupa com as vítimas, considerando o horror de Auschwitz[98]? E ainda, poderíamos presumir que o campo de concentração é o arquétipo da política moderna. Sobre essas formas de exercício do poder, o filósofo Achille Mbembe, na obra *Políticas da Inimizade*, adverte exatamente esse tipo de estrutura política que produz e continua produzindo a morte em grande escala. Ele diz: "essa produção é feita a partir de um cálculo puramente instrumental da vida e da política. É verdade que vivemos em um mundo profundamente marcado por diversas formas de terror, ou seja, de dissipação da vida humana" (2020, p. 124-126). Para o filósofo, que não concordaria nesse ponto com Girard, em nosso mundo, os refugiados, os negros, os colonizados, os subalternizados e outras etnias não são reconhecidos como cidadãos e não têm nenhuma garantia, ou seja, não são protegidos por essa política de preocupação moderna com as vítimas. Não possuem direitos. Não são considerados vidas humanas. Esse processo de desumanização se replica nos campos de refugiados. De acordo com Mbembe (2020) a dinâmica de exclusão é uma característica estruturante da política moderna.

É preciso enxergar, além disso, que, antes dos campos de concentração, há a colônia, essa terra onde o ordenamento jurídico não vigora da mesma forma. Na verdade, a colônia é o protótipo do campo de concentração. Existem escravizados que não são reconhecidos como pessoas no sentido pleno. Essas impressões nos fazem refletir sobre como a estrutura da colônia historicamente se assemelha aos campos de concentração, no que diz respeito à negação da humanidade e do direito à vida. Se pensarmos seriamente dentro da lógica girardiana, essa violência dos campos de concentração e nas imposições coloniais podem ser naturalizadas, na medida em que são resultantes do mecanismo do bode expiatório, em que a violência precisa ser canalizada como uma necessidade coletiva de expiação.

[98] Auschwitz foi o maior e mais notório campo de concentração e extermínio nazista durante a Segunda Guerra Mundial. Localizado na Polônia ocupada, tornou-se o principal símbolo do Holocausto. Criado em 1940, inicialmente servia como prisão para opositores do regime nazista, mas logo foi expandido para incluir Auschwitz-Birkenau (1941), onde ocorreram os assassinatos em massa, principalmente de judeus, além de ciganos, prisioneiros políticos e outros grupos perseguidos.

Esse aprofundamento da análise permite compreender melhor como a violência, seja no contexto colonial ou nos campos de concentração, não é apenas um reflexo do desejo de competição mimético, porém faz parte de um sistema político moderno de exclusão. Na esteira de Mbembe podemos refletir, inclusive, que, se as minorias, os refugiados e os escravizados são alvos dessa violência mimética, então, esse tipo de expiação da violência mantém a coesão pela lógica da exclusão e do sentenciamento expiatório. De forma contrária, Mbembe enxerga que a política moderna cumpre o papel de legitimar e naturalizar esse tipo de violência, com o propósito político de excluir as "classes inferiores", mantendo assim o controle e o poder.

A esse respeito, Girard (1999, p. 201) argumentaria que, mesmo que na França o humanismo se desenvolve contra o cristianismo, acusando-o de associar-se ao modelo dominante da época, aos poderosos, não se pode negar que também o humanismo[99] representou um movimento político que revela "a origem verdadeira da nossa preocupação moderna com as vítimas, muito evidentemente cristã" (1999, p. 201). Seus argumentos vão nessa direção: mesmo que em terras cristãs tenham surgido formas de perseguição vitimária, ele enfatiza: "Se há uma ética do cristianismo, é toda feita de amor pelo próximo, pela caridade [...]" (1999, p. 201). Tais alegações não apenas se referem aos preceitos evangélicos, como também à noção de caridade e amor ao próximo, particularmente ligada à fala de Jesus. Mais do que isso, Girard vislumbra e defende a estruturação da sociedade cristã-moderna como toda delineada pela ideia da preocupação moderna com as vítimas. Isso parece trazer sérias implicações acerca do lugar das vítimas esquecidas ou sentenciadas pelo próprio cristianismo.

As alegações de Girard continuam quando afirma que a nossa sociedade aboliu a escravatura e fez surgir a lei de proteção às mulheres e adolescentes, "[...] dos idosos, dos estranhos de fora e dos estranhos de dentro, a luta contra a miséria e o subdesenvolvimento. Ainda mais recentemente, universalizou os cuidados médicos, a proteção dos deficientes etc." (1999, p. 205). Parece verossímil pensar que a nossa sociedade tenha propagado um ideal que remonta às premissas centrais da compaixão evangélica. Porém, é igualmente verdadeiro que, com o aumento dos meios de produção e riquezas, houve também um crescimento da violência, da perseguição, dos genocídios e da miséria. Não seria natural que, diante de tais crises e indiferenciações violentas, surgissem meios de controlar ou canalizar essas forças destrutivas

[99] O humanismo foi um movimento intelectual e cultural que surgiu na Europa durante a Renascença, entre os séculos XIV e XVI, com uma ênfase na recuperação e valorização dos textos e ideais da Antiguidade Clássica (gregos e romanos). Esse movimento teve uma grande influência nas artes, na literatura, na filosofia e nas ciências. Não entraremos aqui na discussão a respeito da noção de humanismo mais do que uma menção ligeira, pois não faz parte doo interesse geral dessa pesquisa. Para saber mais recomendamos a obra: ALAIN, Corbin; NICOLE, Lemaitre; FRANÇOISE, Thelamon. **História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo**. Tradução Eduardo Brandão. São Pulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

por meio de leis? Referimo-nos, obviamente, às virtudes ressaltadas por Girard como conquistas da sociedade cristã moderna. Ele não para por aí, considerando as circunstâncias evidentemente explícitas de sua defesa do cristianismo temos a seguinte afirmação: “A palavra evangélica é a única a problematizar verdadeiramente a violência humana” (1999, p. 227). Precisamos refletir sobre qual seria o impacto dessa afirmação de cunho apologético para os outros segmentos religiosos. Para usar apenas um exemplo em nosso contexto brasileiro, não é segredo que a Umbanda também problematiza a violência humana. Essa religião trabalha a noção de cura e proteção espiritual contra as forças negativas. Muitas entidades desse segmento ensinam sobre resignação e resiliência como formas de evitar conflitos. A própria noção de karma na Umbanda implica que atos violentos têm efeitos nocivos sobre as pessoas, o que representa uma problematização da violência. Vivemos num mundo em que precisamos, sim, problematizar as injustiças, os horrores das guerras, os absurdos da fome e da miséria; de maneira coletiva. Enfim, todas as formas de violência estão interligadas e perpetuam ciclos de opressão.

Vejamos, nessa mesma sociedade, desenhada por Girard com tintas evangélicas, cuja força motriz é a preocupação com as vítimas, predominaram, igualmente, forças hierárquicas, imposições e formas de autoritarismo: como nas guerras, nos holocaustos, nas perseguições às mulheres, no horror da escravatura etc. A despeito dessas atrocidades, nosso autor (1999, p. 206) deixa implícito que a preocupação moderna com as vítimas exibe suas virtudes, primeiramente, em instituições cujas caridade reflete a prática da Igreja (cristã), como aquela instância cujo cerne é a compaixão, e que, posteriormente, surgiria concretamente nos hospitais como símbolo da ruptura da noção de mecanismo vitimário. Assim, de maneira clara, ele ressalta: “O hospital acolhe os estropiados, todos os doentes, sem distinção de pertença social, territorial ou mesmo religiosa” (1999, p. 206). Será que as pessoas pertencentes às classes mais pobres dirão que os hospitais acolhem? Em contraposição, pode-se argumentar que, em igual proporção, surgem instituições que legitimam o mecanismo vitimário, como as prisões, as sentenças de pena de morte, as armas de destruição em massa etc. Além disso, a racionalização e a instrumentalização do capital particularizam o acesso à saúde e hospitais de qualidade nas mãos de poucos que podem pagar. Girard viveu nos Estados Unidos e via de perto como a saúde nesse país é instrumentalizada e outorgada, em grande medida, aos que podem pagar. Como, então, afirmar que o hospital é o símbolo do acolhimento ao diferente, sem distinção social ou de etnia? Ora, quando Girard defende o cristianismo como expressão máxima da caridade, da compaixão e da igualdade, essa perda das diferenças, paradoxalmente, não estreitaria os conflitos da mediação interna, propiciando a violência?

Perguntamo-nos se, no limite, o desejo mimético e sua pulsão violenta não acenderia com mais intensidade contra qualquer possibilidade de igualdade (de indiferenciação), da universalização da caridade, por exemplo? Isso constitui um grande problema, um enigma que Girard deixa no mínimo confuso quando pensamos nessa função paradoxal e dicotômica do desejo mimético. Se refletirmos acerca do mecanismo do desejo, nesses termos, veremos que o ciclo mimético de violências, mesmo apelando para universalização dos conceitos como de caridade, ou compaixão, o desejo mimético parece sobreviver, essencialmente, por um poder espiral em que a indiferenciação social, a igualdade, parece favorecer a mediação interna (a violência). E se formos lançar luz sobre o obscurantismo desses absurdos, os conflitos serão, então, mais pulsantes e passíveis de crises e violências vitimárias quando as diferenças[100] hierárquicas são quebradas.

Acerca dessa controvérsia, Girard argumenta com os seguintes termos: "Quem afinal imitar quando não se imita mais o tirano? Passam a partir daí a imitar-se uns aos outros. A idolatria de um só é substituída pelo ódio de cem mil rivais" (2009b, p. 147). O "tirano" (rei, presidente, sistema patriarcal etc.) representa a diferença hierárquica, ou seja, a diferenciação necessária à mediação externa. Sabemos o quão espinhoso isso pode ser, especialmente porque essa questão parece colocar a ética da compaixão e da caridade como um gatilho, levando à indiferenciação, em que, como Girard aponta, "passam a partir daí a imitar-se uns aos outros" (2009b, p. 147), em um nível de igualdade, multiplicando, como indicado na citação acima, o "ódio de cem mil rivais" (Girard, 2009b, p. 147).

E se essas revelações estiverem corretas, isso explicaria o porquê de tantas desigualdades, sofrimentos e violências no mundo atual. Não queremos com isso justificar a maldade no mundo ou aceitá-las pacificamente. Nem mesmo pretendemos fazer reacender as críticas de Nietzche[101] contra a moral e a compaixão cristã. A esse respeito, aliás, Girard vê nas revelações deste filósofo o primeiro a perceber a vocação moral do cristianismo voltada para as vítimas. Obviamente que Girard argumenta acerca dessa vocação moral de forma positiva e que, como vimos, o mesmo eleva o cristianismo ao topo da revelação como aquela expressão religiosa mais entusiasta quando se trata da proteção e cuidado com as vítimas. Tal colocação

---

[100] É interessante notar que o filósofo Hobbes já havia teorizado acerca das diferenças, às vezes intelectual ou hierárquica como quebra das igualdades o que, segundo ele, incorreria para violências. Cf. Hobbes, 1999.

[101] Para os que se aventuram no campo das revelações verão que René Girard interpreta o filósofo Nietzche, no que concerne à moral cristã e a revelação do mecanismo vitimário, com extrema habilidade. De todo modo, a respeito do filósofo Nietzsche não entraremos em detalhes, uma vez que, mesmo Girard faz um recorte específico nas ideias desse autor, na medida em que contribuem para se pensar, especificamente, o cristianismo, bem como sua vocação moral e vitimária. E, talvez, Nietzsche tenha entendido melhor o mecanismo mimético do que Girard, pois percebeu que há saída efetivamente harmoniosa para as violências.

parece no mínimo contraditória, pois se levarmos em conta a abertura evangélica cristã para compaixão, caridade e igualdade, como vimos acima, a singularidade do cristianismo seria a de oferecer o combustível para as pulsões miméticas e dos processos de indiferenciações das perseguições vitimárias.

Enfim, essas críticas se concentram na medida em que podemos constatar que nosso autor idealiza somente o cristianismo como horizonte de esperança para a humanidade inteira, enquanto muitas vítimas se encontram perdidas, esquecidas ou mergulhadas no mar de sangue dos sacrifícios do passado. Há uma diferença em termos de hierarquia que gerou e continua gerando autoritarismos e imposições, pois não se consegue sobreviver sem que as diferenças em termos territoriais ou étnicos sejam critérios de sobrevivência e manutenção pacífica dessa vertente. Essa visão unilateral contém uma violência implícita. E se a modernidade cristã é regida por uma ética que defende as vítimas, essa não parece se concretizar sem o qualitativo das diferenças hierárquicas e de imposições, preconizadas pelo próprio cristianismo no mundo moderno. Ao menos, é o que nos lembra Stéphane Vinolo na obra *René Girard: do mimetismo à hominização*, ao afirmar: "A modernidade política é então, de certa forma, criadora de mediação interna, uma vez que abre uma nova esfera dos possíveis do desejo pela igualdade dos direitos" (Vinolo, 2012, p. 39). E, nessa dimensão, ao mesmo tempo em que Girard defende a singularidade do cristianismo, a teoria mimética vai contra um de seus pilares, que é a igualdade. De todo modo, parece difícil escapar dessa dicotômica noção, em que a noção de igualdade, marcadamente cristã, faz do terceiro mundo e dos espaços não eurocêntricos um fosso de desigualdades e sentenciamentos vitimários, na medida em que defende a prerrogativa evangélica de proteção e cuidado com as vítimas.

Conclusão do segundo capítulo

Como buscamos mostrar neste segundo capítulo, a noção dicotômica de violência e sacrifício vitimário aparece estritamente vinculada ao corpo teórico girardiano. Tentamos compreender como nosso autor articula sua tese acerca do mecanismo do bode expiatório e em que medida os evangelhos revelam nossa estreita ligação com a violência e o sagrado. O entendimento desse nexo entre violência e sagrado conduz-nos ao ponto mais polêmico de Girard: sua interpretação das Escrituras, principalmente dos evangelhos, como um acontecimento singular de revelação e denúncia da violência vitimária. O que nos incomodou foi, precisamente, a defesa, nada camuflada, da singularidade dos evangelhos, bem como a classificação do cristianismo como um espaço ou discurso preferencialmente dedicado às

vítimas, à denúncia dos perseguidores e à proteção incondicional dos inocentes, estropiados, perseguidos e injustiçados da história ocidental cristã. Vimos que, para Girard, os evangelhos assumem um lugar de singularidade ao mostrar como o mecanismo vitimário funciona, sobretudo por revelar a inocência da vítima. Disso decorre que Girard concebe a cultura herdeira do cristianismo como protetora das vítimas e portadora de um caráter antissacrificial.

Naturalmente, um texto que se propõe a trazer discussões voltadas para as margens, para os cantos esquecidos da sociedade e para aqueles que foram transformados em bodes expiatórios pela própria mensagem cristã não se constrói sem incômodos. Diante disso, propusemos refletir sobre as vítimas esquecidas ou condenadas ao obscurantismo, sacrificadas e apagadas da história pela cristandade em seus períodos de glória. É nesse sentido que, no terceiro e último capítulo, tentaremos mostrar o quanto essas vítimas ainda gritam por socorro, cujos ecos reverberam nas periferias, nas senzalas, nas fazendas e minas de trabalho escravo, nas lavouras e fábricas das cidades, replicando, ainda hoje, formas de escravidão e sentenciamento vitimário. São vítimas do sistema, do patriarcalismo, do machismo e do autoritarismo cristão que ainda conservam resquícios miméticos de perseguidores, perpetuando a lógica do bode expiatório. Assim, a máquina mimética de vitimização continua girando suas engrenagens, às custas do sangue dos excluídos, exigindo cada vez mais suor e vida das vítimas subalternas.

Em resumo, compreendendo que Girard parte da literatura para demonstrar a função desagregadora da mímese e, posteriormente, defende que a literatura bíblica assume a defesa das vítimas é que propomos, para terceiro capítulo, uma incursão na própria literatura. Na literatura de periferia, na literatura decolonial, para evidenciar como, paradoxalmente, a literatura também pode contradizer certo romantismo girardiano. E, para sermos minimamente girardianos, que pretendemos demonstrar a "mentira romântica" de que os evangelhos são, inquestionavelmente, documentos reveladores inscritos na perspectiva das vítimas. Assim, neste último capítulo, nosso principal objetivo será situar essas discussões no contexto brasileiro e confrontar a literatura de Girard com a literatura das margens, analisando seus limites e contribuições de forma crítica e contextualizada.

CAPÍTULO 3
Uma mentira romântica: por uma leitura decolonial

"Mas de que cor eram
os olhos de minha mãe?
Eu sabia, desde aquela
época, que a mãe
inventava esse e outros
jogos para distrair a
nossa fome."

(Conceição Evaristo)

Introdução do capítulo

Com o título deste terceiro capítulo, pretendemos ilustrar o quanto certo tipo de literatura, na perspectiva girardiana, pode funcionar como um meio de escamotear ou romantizar certos temas ou fatos sobre os mecanismos vitimários. Para cumprir essa tarefa, em um primeiro momento, refletiremos sobre a violência que ainda persiste na contemporaneidade, manifestando-se de forma simbólica e estrutural. Em seguida, traremos ao debate algumas reflexões da obra de René Girard em diálogo com os teólogos da libertação, fruto do encontro ocorrido no Brasil, em 1990, no qual se discutiram temáticas como violência, sacrifício e idolatria na perspectiva da América Latina. Já nesse momento, é possível intuir o percurso desta escrita, bem como o contexto geográfico no qual situaremos nossas reflexões. Especificamente, é no Brasil que tentaremos localizar a discussão central deste terceiro capítulo. No entanto, é importante ressaltar que são nas periferias do Brasil, e especificamente da Bahia e de Minas Gerais, que se passam as histórias narradas por aqueles e aquelas que resistiram – e ainda resistem – aos sistemas de bodes expiatórios e às perseguições vitimárias.

São essas vítimas que aqui reivindicarão seus lugares de fala e seus protagonismos, sobretudo no que diz respeito às suas dores, traumas e terrores causados pelos representantes de "Deus", cuja ideologia universal consistia na imposição da igualdade, da compaixão e da aceitação incondicional da religião cristã colonial. A fim de aprofundar essa discussão, analisaremos duas obras da literatura das margens de Itamar Vieira Junior: *Torto Arado* e *Salvar o Fogo*. Em ambas, o autor prioriza o protagonismo feminino, ao mesmo tempo que destaca a importância da religião afro-brasileira para a estruturação e sobrevivência daqueles e daquelas que, por muito tempo, foram impedidos de expressar suas culturas e religiosidades. Mais do que isso, Vieira Junior nos fornece pistas de que a religião colonial, predominante no Brasil,

historicamente fez, e ainda faz, dessas vertentes afro-brasileiras verdadeiras vítimas dos sistemas de bodes expiatórios.

Por fim, para dar mais coesão ao texto, abordaremos as vítimas do colonialismo em Minas Gerais. Assim, no último tópico deste capítulo, nos esforçaremos para construir uma narrativa em primeira pessoa, buscando captar com mais fidelidade e precisão o encontro entre a literatura e a vida. Falaremos em primeira pessoa sobre a biografia de uma família sem nome, sem privilégios que lhes assegurassem uma existência menos miserável, uma família específica, atingida por uma ordenação social hierárquica em que o nascimento, o nome familiar e a cor da pele determinaram não apenas o quantitativo, mas também o qualitativo de suas vidas. A história que será transcrita é biográfica e pessoal, o que será justificado em um momento específico do texto com a expressão *interlúdio*, convocando uma pausa, pedindo licença e liberdade para escrever, ainda que transgredindo as regras da formalidade acadêmica, mas respeitando a história e a biografia. No instante oportuno, a vida encontrará a literatura, e a biografia, ou melhor, a necrografia, clamará por socorro através de palavras.

3. A dimensão simbólica da violência: o direito de matar

Diante de todas as maneiras que propusemos debater o termo violência e o mecanismo vitimário, talvez, o mote mais preocupante seja aquele da simbolização e naturalização da violência contra outros povos, etnias e gêneros. Naturalizamos, obviamente, quando, pretensamente, assumimos o direito de escravizar, de oprimir ou mesmo de impor aquelas prerrogativas que mais assemelham ao modelo de meritocracia colonial quando exibe o direito, muitas vezes divino de superioridade. Dessa maneira, é pertinente a seguinte pergunta: como a violência ainda demonstra em nossos dias resquícios do sagrado? Podemos pensar com essa pergunta, entre outras coisas, na legitimação da violência que os aparelhos do estado ou a cristandade universalizam e dissimulam. Exemplo disso foi o processo de colonização preconizado pela cultura cristã que impuseram seus princípios morais e religiosos aos escravos e povos indígenas como sendo naturalmente uma das benesses da virtude humana.

Nesse ponto, ainda que brevemente, é interessante notar que o cristianismo visto de baixo, ou seja, a partir da perspectiva decolonial, foi produtor de violência e imposições. A cristandade, aliás, impôs sua cultura e religião como expressão máxima da aspiração divina. Sobre isso, é interessante notar que o “fator deus” foi e continua sendo, talvez, uma forma de

legitimar e justificar muitos tipos de violências, inclusive sob os efeitos hegemônicos e autoritários da colonização e tomadas de territórios.

A essa altura, já podemos adiantar que alguns autores decoloniais como Franz Fanon[102] e Walter Mignolo[103] fazem contundentes críticas ao modelo cristão colonial. Esses autores não parecem tão otimistas com o advento da cristandade quanto Girard. O mais incisivo com relação à violência vitimária promovida por essas estruturas coloniais é Fanon. No livro *Os condenados da terra* ele enfatiza que o modelo colonial não apenas impõe violências pela exploração econômica, mas há formas de violências simbólicas e estruturais que desumanizam os colonizados. Quer dizer que primeiramente se destrói o ser dos colonos, com ideologias conduzidas por um discurso religioso, colonial. Como diz Fanon: "o nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Nesse sentido, é o mal absoluto" (Fanon, 2022, p. 38). A crítica de Fanon distingue como o colonizador impõe seus valores e princípios aos colonizados, sendo necessário, para isso, destruí-los e desumanizá-los. Eles são retratados como moralmente incapazes, incapazes de assimilar a ética colonial, vistos como bárbaros. Esse discurso ideológico serve precisamente para justificar a dominação e a violência contra esses "não civilizados". Ou seja, aqueles que não são cristãos ou europeus acabam sendo vistos como menos humanos. E nesse ponto, Fanon contextualiza essa realidade do colonialismo legitimado pela cristandade. Ele afirma de forma direta com essas palavras:

> Falo da religião cristã, e ninguém tem o direito de se espantar. A Igreja nas colônias é uma igreja de brancos, uma igreja de estrangeiros. Chama o homem colonizado não para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, para o caminho do senhor, para o caminho do opressor (Fanon, 2022, p. 38-39).

A imagem da religião cristã retratada por Fanon mostra que uma igreja de brancos e estrangeiros formula e transforma a identidade dos colonizados. Com o pretexto de evangelizar e promover a libertação, ela oprime, violenta. Pois, se o colono, o branco, como diz Fanon, é o opressor, o colonizado é o oprimido, o violentado. Assim, "em nome de Deus" e da cristandade,

---

[102] Se observarmos o mapa social mundial, notaremos que a população negra ainda sofre resquícios das decisões impositivas e desumanas do passado. É difícil pensar na redução da violência e do mecanismo vitimário no cristianismo se a própria fé cristã produziu vítimas, justificou escravaturas em nome de Deus e da fé.

[103] De acordo como Mignolo o que está em jogo no pensamento colonial não são as armas e todo poder bélico de destruição em massa, mas a palavra autoritária, o imperialismo, o domínio ideológico; tudo isso se resume em imposição e violência. E mais, a colonialidade de poder se desenvolve não somente na consciência (ideologia) que se funda a partir da classe dominante, mas designa também o destino dos excluídos, de como irão viver ou morrer. Esses autores decoloniais não veem a cristandade como um processo de dissolução da violência. O que ocorre parece ser uma simbolização da violência e legitimação da autoridade imposta sobre as vítimas. Cf. Mignolo ; Walsh, 2018.

as colônias foram transformadas em projetos de dominação colonial, que, em virtude da hegemonia colonizadora, promoveram o apagamento das culturas e religiões não cristãs.

Se nas primeiras sociedades a violência teria uma causa, um corpo em quem descarregar o ódio coletivo, no ato violento de todos contra um, marcando o chão com o sangue das vítimas, a partir das sociedades coloniais, o sagrado, travestido sob as vestes da cristandade, passou a legitimar e dissimular outras formas de violência. A violência produzida pela cristandade parece incorporar e ritualizar modos de violência simbólica, dissimulada sob roupagens ideológicas. Essa questão faz com que a violência pareça um processo natural, às vezes humanitário. Com efeito, esse modelo colonial não parece ser menos violento que as religiões primitivas, apontadas por Girard como berço dos sacrifícios e da violência humana. Isso nos leva a pensar que a violência com que a cristandade perseguiu e vitimou seus bodes expiatórios assumiu um rosto religioso, com uma feição secularizada, ritualizada e legitimada de violência.

Não obstante, a contrarreação da violência tem um contágio incendiário e crescente. Mas, o que faz dos atos violentos uma ação, em muitos casos, comum e ordinária? É aqui que parece operar propriamente a legitimação da violência. A violência costuma ser menos sentida quando exibe um rosto religioso, quando aparece autorizada e legitimada por "Deus". Vimos com Girard que a violência nas sociedades complexas precisava de um escape sagrado. Em nossos dias, nos parece que a simbolização da violência pelos aparatos religiosos ainda se reveste de uma áurea sagrada. Talvez por isso que a violência é ritualizada e ainda exibe certa feição transcendente e hegemônica em territórios abertos pela cristandade. A legitimação da violência, no mundo atual, operada por instâncias simbólicas, disfarçadas por meio ideologias (instrumento de dominação). Em muitos casos, a violência aparece ornada com as vestes da política social, de bem-estar comum, da democracia, do patriotismo, do colonialismo, ainda em vigor no Brasil, que, aliás, recentemente demostrou sua eficiência traduzida na expressão: "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos". Inclusive, para torturar, subjugar e promover a hegemonia de certas vertentes cristãs. Nesse sentido, Deus ainda parece ser o "fator" que faz das violências sistemas de ideias legalizadas.

Dentre todas as formas de violência que podemos destacar, talvez a violência coletiva seja a mais devastadora. Isso porque a violência parece reverberar com um efeito tão contagioso e vulcânico que se espalha como se fosse uma epidemia, contaminando muitos pelo caminho. Além disso, não podemos deixar de notar o quanto o problema da violência, em todos os tipos e medidas, interfere em nossas relações sociais cotidianas. Nossa incrível capacidade de sociabilização e produção de cultura parecem contribuir para a legitimação e normatização de muitas formas de violência. Tanto assim, que nem sempre percebemos a violência estruturada

no modelo de divisão de classes, nos sistemas hierárquicos, nas sociedades coloniais, no mercado capitalista. Como ignorar a violência presente em diversos modelos de sociedade, que inferiorizam o outro com base na cor da pele, na etnia ou em questões de gênero? No Brasil, a imposição da meritocracia e a hegemonia da raça branca e patriarcal consolidaram uma estrutura desigual, na qual a pobreza, a miséria e a violência decorrente dessas desigualdades foram naturalizadas. Trata-se de um país onde as classes consideradas inferiores são responsabilizadas por sua própria condição. E, como se não bastasse, são também as mais afetadas por essa política de morte. No artigo intitulado *Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia*[104] os autores retratam essa realidade que se mostrou mais gritante em tempos de pandemia. Em que a lógica de mercado opera sob a naturalização dos conceitos de "matar e morrer". Como podemos conferir:

> O conceito morrer e matar são extremamente flexíveis em um país como o Brasil, onde as desigualdades sociais são naturalizadas em vista de um mercado que socorre os grandes bancos em tempos de crise financeira, o monopólio dos adultos brancos com sobrenome que enfileira física e virtualmente os negros e pobres para receber um auxílio que, em seu título, diz ser emergencial, mas não recupera a dignidade daquela família enfileirada no sol, um atrás do outro, de máscara, durante uma pandemia, para tentar receber um montante que paga seu almoço e jantar [...] (Pieper; Miguel; Mendes, 2020, p. 544).

Se o peso da miséria já os aflige ao longo de suas vidas, exigindo uma luta diária pela sobrevivência, soma-se a isso o sofrimento e a humilhação que, muitas vezes, precisam enfrentar para garantir o sustento de cada dia. São humilhados não apenas por dependerem da assistência social, mas também por serem responsabilizados por sua condição de pobreza e pelas crises econômicas do próprio país. A lógica que rege esse sistema de classes parece admitir a ambiguidade da violência, na qual tanto a pobreza quanto a chamada indústria da morte, como as guerras, são justificadas em nome de interesses maiores. Como se não bastasse a violência recorrente na esfera humana, ainda persiste a violência contra a biodiversidade e o planeta. O modelo de sociedade estruturado pela manutenção e produção de cultura, acordos éticos e morais, bem como as leis do sistema jurídico, parecem funcionar com algumas exceções, pois a violência continua a dar demonstrações recorrentes por meio de conflitos como as guerras, a instrumentalização da natureza e do mundo. Estranhamente, existe outro tipo de

[104] PIEPER, Frederico; MIGUEL, Maiara; MENDES, Danilo. Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 533-553, 2020. Disponível em: periodicos.est.edu.br. Acesso em: 11 mar. 2025.

violência que parece inofensivo, todavia, tem mostrado uma eficácia descomunal na propagação e aprimoramento do ódio e ataques contra a vida. Falamos da violência nas esferas virtuais, vinculadas e veiculadas pelas redes sociais.

As *fake news*, por exemplo, ganham amplitude mundial numa velocidade que ultrapassa os limites do espaço em fração de segundos, espalhando notícias falsas numa velocidade cibernética que se compararmos a outros períodos históricos em que os atos de violência e conflitos andavam num ritmo, por assim dizer, a passos humanos não será exagerado intuir que as formas de alimentar a violência parecem ter aumentado num crescente assustador. Isso é tão alarmante que, conforme divulgado publicamente, já estão criando leis, cada vez mais rígidas, para criminalizar esses tipos de crimes. Atualmente, as notícias falsas continuam fazendo vítimas, alimentando essa fábrica de violência que dissimula e simboliza, cada vez mais, o verdadeiro sentido e intenções dos sujeitos e dos sistemas. Com relação a isso Michel Foucault[105] refletiu acerca do conceito de biopoder, estrategicamente legitimado pelo Estado como forma de operar uma política opressiva e violenta, uma política de morte, ou em termos mais próprios: necropolítica, como sustentação de uma atitude autoritária como completa Achille Mbembe:

> Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade torna-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo (Mbembe, 2020, p. 17).

A aversão ao outro torna-se o motivo e o incentivo dessa, por assim dizer, indústria de morte, com viés político, embora, despolitizado e contrário ao povo. Essa política de morte, que estabelece quem deve viver e quem deve morrer, aparece atrelada ao Estado como nas divisões de classes e nas políticas racionais e segregarias do capitalismo fazendo movimentar, ao mesmo tempo, um mercado cruel, multiplicador de vítimas. O direito de matar é legitimado e autorizado pelo Estado, que não parece ser menos violento que os perseguidores das religiões arcaicas. Uma vez que nem sempre as vítimas são culpadas, às vezes os mecanismos de controlar a violência, cuja expressão "direito de matar" não deixa de revelar a multiplicidade de condenados por essa "necropolítica" em que o mecanismo fazedor de vítimas parece

[105] Não desenvolveremos aqui o conceito de biopoder de Foucault, citamos apenas para contextualizar a expressão "necropolítica". Para saber mais acerco do conceito de biopoder, indicamos a obra: FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber; tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

produzir sujeitos subordinados, subalternizados, em escala planetária com a mesma proporção da dinâmica cruenta e seletiva do capitalismo, das produções em massa, da industrialização instrumentalização da morte.

Para fazer alusão a um conceito já conhecido de Girard, não é uma "mentira romântica" que as vítimas do colonialismo viveram - e vivem - num deserto de esquecimento; são os verdadeiros bodes expiatórios, esquecidos ou apagados da história de todas as formas possíveis. Se a interpretação girardiana do cristianismo sugere que aceitemos as premissas de prerrogativa anti-vitimária e reveladora, no que concerne às denúncias das violências e perseguições das religiões primevas, proporemos, ao contrário, que as vítimas, os povos e etnias excluídos pelo cristianismo colonial estão clamando por seus direitos e parecem não aceitar o silenciamento e a exclusão definitiva de suas culturas, de seus corpos e da liberdade.

Em nome dessa liberdade, o pensamento decolonial "grita aos quatro ventos" e não aceita a história contada pelos perseguidores, que pretensamente se assumem como vítimas. É por esse caminho que o terceiro capítulo nos conduzirá, em nome de tantas vítimas perseguidas pela supremacia colonial cristã. A reação promovida pelo pensamento decolonial aparece como possibilidade de libertação e subversão das violências e injustiças dirigidas contra as vítimas do terceiro mundo e de lugares nem mesmo denominados. Por fim, se Girard enxerga uma forte predileção cristã em defesa das vítimas, para o pensamento decolonial, essa nomenclatura sequer existe, pois o esquecimento se encarregou de apagar da história aqueles e aquelas que, de fato, sofreram e sentiram na pele e no coração o triste destino de não existirem enquanto sujeitos. Nesse mundo competitivo, ou mimético, nos termos de Girard. Se a competição dentro dessa sociedade capitalista faz com que o desejo de poucos provoque um sistema de exclusão e rivalidade, está posta a lógica mimética operante em nosso mundo. Isso reflete o sentido pelo qual Girard pensa e articula a violência mimética como competição, cujo aparelho de exclusão é análogo ao sistema capitalista.

Como já discutido nessa tese, a antropologia de Girard concebe os humanos sob a orientação e estruturação do desejo mimético competitivo. Dentro do sistema capitalista não é diferente. Há um pressuposto no capitalismo de que os seres humanos são competitivos. É como se cada um se ocupasse apenas com suas próprias vontades e os meios de realizá-las, ainda que, para isso, precise passar por cima dos outros. Isso gera um problema de coesão social. Afinal, se há uma situação de competitividade instalada, corre-se o risco de fragmentação social. Chega-se ao que disse Margaret Thatcher[106]: "não há sociedade, apenas indivíduos". No livro

[106] A frase "não há sociedade, apenas indivíduos" é uma paráfrase de uma declaração famosa de Margaret. Cf. Thatcher, 1987. Disponível em: https://www.margaretthatcher.org/document/106689. Acesso em: 03/ fevereiro.

Nas Ruínas do Neoliberalismo, a autora Wendy Brown (2019, p. 39-58) analisa como a escola de Chicago elaborou as ideias norteadoras do neoliberalismo, indicando o desmantelamento do Estado e o fim da sociedade. Ao contrário de algumas de suas intenções iniciais, isso gerou um quadro de disrupção, no qual há indivíduos que buscam realizar seus projetos individuais, e a sociedade seria apenas um meio para o indivíduo. Com isso, chega-se à situação em que se tem liberdade sem sociedade, gerando um exercício de poder sem considerar as consequências. Como solução, substitui-se o Estado pela família e a justiça social pela lei moral. Isso ajuda a entender como esses discursos de cunho conservador querem expandir os direitos individuais, ao mesmo tempo em que pregam valores tradicionais. E nesse sentido, se a sociedade perde seu sentido coletivo, o que vigora é uma moral individual, em que o conceito de família tradicional sob os valores do patriarcalismo substitui a noção de liberdade e coletividade, fato que contribuiu para transformar cidadão em meros consumidores. Essa ênfase nos valores de mercado e no individualismo gera então uma competitividade que desmantela a noção de solidariedade.

E, por esse viés, desconfiamos que Girard parece estar tão preocupado com o pressuposto da competitividade quanto com a questão da coesão social que ele não vê a competitividade isoladamente, mas a relaciona diretamente à necessidade de manter a coesão dentro da sociedade. Por isso, o mecanismo do bode expiatório atua para conter a dissolução que o desejo mimético instaura. O problema desse pressuposto é justamente a falta de solidariedade. Ele não admite a possibilidade de cooperação entre os indivíduos. Há competitividade, mas não há solidariedade, se não for por intermédio exclusivo do cristianismo.

E mais, até que ponto essa concepção de Girard não reflete uma visão amplamente difundida nos países de língua inglesa na década de 1980, com a implementação de políticas neoliberais? É bom deixar registrado que ele viveu nesse contexto. Curiosamente, foi no seio do cristianismo que surgiu o capitalismo, que coloca a livre concorrência, o individualismo e a disputa como elementos fundamentais da organização social, política e econômica. A pergunta que podemos fazer a Girard é a seguinte: se o cristianismo é tão antissacrificial e se preocupa com as vítimas, por que justamente dentro de uma cultura cristã emerge um sistema econômico com essas características, movido por uma lógica que sacrifica vidas no altar do mercado?

Além disso, nos países mais pobres, frequentemente transformados em bodes expiatórios pelos sistemas capitalistas das grandes potências mundiais, a América Latina e o Brasil tornaram-se verdadeiros celeiros de exclusão. Nesses países, chamados num passado recente de “terceiro mundo”, prevalece a implacável “lei da gravidade” onde o peso das grandes potências e hegemonias rola como uma pedra, esmagando essas culturas e povos colonizados.

3.1 Girard com os teólogos da libertação: uma conversa sobre vítimas e sacrifícios

No prefácio da obra *René Girard com teólogos da libertação*, o teólogo Hugo Assmann relata o interesse comum de todos os participantes em discutir um tema lamentável, e por isso urgente: o mecanismo vitimário em operação na América Latina. Nesse evento inédito, em um debate aberto com René Girard e esses pensadores latino-americanos, Assmann faz questão de registrar que: "as vítimas incontáveis exigidas pelo sacrificialismo implantado no mundo atual, reforçam, e em muito, a relevância de uma reflexão teológica e política que se institui a partir das vítimas" (Girard et al., 1991, p. 35). É a respeito dessas vítimas – esquecidas, silenciadas, escravizadas, torturadas e mortas – que pretendemos nos ocupar de agora em diante. Para isso, é necessário começarmos a situar o território onde os impactos do mecanismo vitimário causam uma ruptura entre a América Latina e os países de "primeiro mundo", ruptura essa que é constantemente preenchida pelas vítimas incontáveis do sistema econômico e do colonialismo ainda em vigor.

Nesse sentido, é muito importante trazer algumas discussões compiladas da *René Girard com teólogos da libertação*[107]. O Brasil foi o lugar escolhido para que ocorresse "um diálogo sobre ídolos e sacrifícios". O fato de tal encontro acontecer em território brasileiro revela os desafios da própria teologia da libertação, sua preocupação com as vítimas e com os pobres dos territórios marginais, onde o Brasil e a América Latina constituem verdadeiros celeiros de injustiças sociais e do crescimento do número de vítimas da pobreza, da miséria, das intolerâncias e dos racismos, quando comparados a outros territórios europeus ocupados pelo cristianismo.

Uma das discussões mais relevantes deste encontro diz respeito à teoria mimética e seus desafios, no que se refere os sacrifícios e ao sacrificialismo estrutural de mercado, em que os pobres da América Latina se situam às margens do hemisfério sul, onde as desigualdades socioculturais exigem, necessariamente, práticas sociais à maneira da Teologia da Libertação,

[107] Não é de nosso interesse, mesmo porque não será relevante para pesquisa, destacar as incontáveis contribuições da Teologia da Libertação para o âmbito acadêmico, assim como o seu papel social de singular importâncias para população pobre e periférica. A nosso recorte será bem específico e circunscreve no debate entre René Girard com os teólogos da libertação representados na obra: *René Girard com teólogos da libertação* (Girard et al., 1991*)*. A citada obra, resultou do encontro que aconteceu em Piracicaba SP, de 25 a 29 de junho de 1990, organizado por Hugo Assmann. Estiveram presentes nesse encontro os pensadores: René Girard, Leonardo Boff, Julio de Santa Ana, Franz Hinkelammert, Jorge Pixley, Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Palácio, Jung Mo Sung, Sebastião Armando, Gilberto Gorgulho, James Alison, Benedito Ferraro, Luiz Carlos Susin, Ely Éser Barreto, Rui Josgrilberg, Paul Douglas Leslie, Norbert Arntz, Violaine de Santa Ana, Melsene Ludwig.

com teorias que suscitem, efetivamente, ações reparadoras, promovendo esperanças de uma história menos vitimária. Dito isso, já podemos adiantar que pretendemos refletir sobre os contextos e histórias não apenas das vítimas pobres e subalternas, sobre os quais a Teologia da Libertação tem dedicado grande preocupação. Isso porque entendemos que a Teologia da Libertação, embora tenha contribuído efetivamente no sentido de apontar novas perspectivas e esperanças concretas em favor das vítimas, principalmente dos pobres, ela fala de um lugar; é filha de uma religião, cuja ramificação denominada cristandade ainda procura se nutrir nas vítimas, especialmente nos contextos do Brasil e da América Latina. Ela busca ressignificar esse lugar, mas não se pode ignorar essa história pregressa.

O colonialismo estrutural, ainda hoje, não se deixou influenciar pelo mimetismo dessa teologia, cuja prioridade são os pobres. Embora o projeto prioritário pelos pobres levado a cabo pela Teologia da Libertação tenha se empenhado em libertar as vítimas do colonialismo, parece que a violência estrutural colonialista impediu que as vítimas escutassem o Deus dos pobres apregoado por essa teologia. No entanto, a Teologia da Libertação, em sentido estrito, não considerava essa dimensão colonial de maneira ampla. Em muitas de suas análises, influenciadas pelo referencial marxista, as relações de classe social tinham preponderância. Embora seja possível perceber uma linha de continuidade entre a Teologia da Libertação e as abordagens decoloniais, a questão étnico-racial e de gênero tende a ocupar um lugar de destaque nas teorias decoloniais[108], algo que não se observa na primeira geração da Teologia da Libertação.

Podemos perceber que o teólogo Leonardo Boff, em discussão no citado encontro com Girard, fala das vítimas de maneira genérica. Ele ressalta que: "as CEBs[109] aprenderam a vincular estreitamente Deus, pobre, libertação. Descobrem, dessa maneira que Deus é aquele que escuta o clamor das vítimas" (Girard et al., 1991, p. 41). Ora, mesmo que Deus escute o clamor dessas vítimas (pobres), as vítimas em nossos contextos periféricos no Brasil, para usar apenas um exemplo, não são apenas vítimas da pobreza. Quem são essas vítimas e o que as coloca em condição de vítima? Essas vítimas, que não puderam descrever ou apontar suas condições vitimárias, gritam por todos os cantos das senzalas e por todos os lugares onde as imposições sacrificiais da cristandade as reduzem a algo inferior aos pobres. São vidas torturadas, nas quais religiões, culturas e epistemologias são sacrificadas e mortas no altar da

[108] Quijano explora essas relações no contexto da América Latina. Suas abordagens compreendem as dinâmicas de poder que vão além das análises de classe marxistas. Cf. Quijano, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 11 mar. 2025.

[109] As CEB**s** (Comunidades Eclesiais de Base) referem-se a cristãos, em grande parte católicos, que se reúnem em comunidades pequenas para expressar a fé de forma mais direta e prática.

cristandade. Dentro dessa discussão, que se inspira nesse encontro de Girard com os teólogos da libertação, o teólogo Rui Josgrilberg não dissimula o mecanismo vitimário ainda operante em nosso tempo. Ele faz referência a esse sistema vitimário promovido pela cristandade citando uma peculiar reinterpretação de Girard com relação ao papel do cristianismo. Josgrilberg adverte:

> Entretanto, denuncia Girard, o cristianismo interpreta a morte de Cristo como uma repetição do mecanismo vitimário, quando ela é claramente a sua negação. A cristandade, por isso mesmo, não é constitucionalmente diferente de qualquer outra sociedade vitimária: "Graças à leitura sacrificial [...] pôde existir o que se chama a cristandade, e é, uma cultura que tem o mesmo fundamento das outras, pelo menos até certo ponto, uma vez que se assenta sobre as mesmas formas mitológicas produzidas pelo assassinato fundador (Girard et al., 1991, p. 227).

A fala de Rui Josgrilberg (Girard et al., 1991, p. 227) revela não apenas que a cristandade é sacrificial, mas também que a interpretação sacrificial da morte de Cristo, levada a efeito pelos cristãos, foi tão reveladora e decisiva que a cristandade, com seus aparatos sacrificiais, é a prova mais plausível de que a cultura dos sacrifícios foi a que mais prevaleceu na então emergente religião cristã. E se hoje podemos olhar para as páginas da história da cristandade e ver diante dos olhos "as mesmas formas mitológicas produzidas pelo assassinato fundador" (Girard et al., 1991, p. 227), isso ocorre, talvez, porque a denúncia evangélica, talvez, não foi suficiente para derrubar o altar dos sacrifícios.

Contrariamente, Girard expressa perplexidade diante da obviedade, segundo ele, dessa leitura antissacrificial inerente aos evangelhos, a qual permaneceu oculta por tantos séculos, apesar de sua clareza e evidência. Ou seja, para Girard, os evangelhos mostram com bastante nitidez a natureza antissacrificial da morte de Jesus, evento que, segundo ele, representa a rejeição do mecanismo vitimário.

Entretanto, não é bem isso que a história mostra. Tanto é assim que o problema do mecanismo vitimário é amplamente discutido por vertentes cristãs, como a Teologia da Libertação, e também priorizado em políticas públicas. Entretanto, tais discursos podem, por outro lado, ocultar um viés político que preserva uma estrutura de poder, legitimando a opressão dos povos colonizados pela cristandade. Podemos, inclusive, argumentar que a própria imposição da religião cristã sobre os povos colonizados e suas tradições religiosas revela essa estrutura de poder. E mais, ao interpretar e propagar essa leitura sacrificial da morte de Cristo, a cristandade alimenta um ideal vitimário que pode ser sustentado e legitimado por uma teologia

do sacrifício de Cristo, em que o sofrimento possa a ser uma espécie de ascese necessária para viver a espiritualidade cristã.

Para cumprir semelhante tarefa, torna-se fundamental lançarmos luz ao contexto da América Latina e ao debate explícito acerca do mecanismo vitimário e dos sacrifícios transcritos na obra supracitada. Também porque é nesta obra que a teoria mimética é confrontada de forma mais contundente pela Teologia da Libertação em contextos da América Latina. É nesta mesma obra, como estamos acompanhando, que alguns autores analisam de perto o alcance terrível do mecanismo fazedor de vítimas, onde os países do chamado "terceiro mundo" aparecem isolados numa espécie de ciclo hereditário de subalternidade, perseguições, sentenciamentos vitimários etc., mantidos por uma hegemonia colonial que impõe valores, cultura, religião e regras de mercado. É neste sentido que Franz Hinkelammert deixa explícito em sua fala, reproduzida na obra *René Girard com teólogos da libertação,* a seguinte constatação:

> A Teologia da Libertação é cristã. Aí está a sua fonte e seu sentido. Mas está, ao mesmo tempo, inserida no cristianismo ocidental e confrontada com ele, que não é teologia da libertação, que se pretende não sacrificial, enquanto o cristianismo ocidental é acentuadamente sacrificial. A ruptura total, além de impossível, não é a solução. No Ocidente, nem os que dizem ateus conseguem romper completamente com influências cristãs (Girard et al., 1991, p. 80).

Fundamentalmente, é possível constatar nesta citação de Franz Hinkelammert a ênfase não sacrificial da Teologia da Libertação. Apesar disso, não se exclui totalmente sua herança e pertinência cristã. A Teologia da Libertação, fruto do cristianismo na América Latina, não se exime totalmente dessa filiação, uma vez que o cristianismo ocidental (colonial) não superou, segundo Hinkelammert, o caráter sacrificial. Vemos, também, que uma separação radical entre a Teologia da Libertação e o cristianismo não é a saída. Talvez, uma ressignificação que busque revelar e denunciar essas mazelas vitimárias contidas na cristandade seja o caminho que melhor faça jus ao princípio evangélico da caridade. Trata-se de recuperar uma verve presente no cristianismo de atenção aos excluídos e colocá-la como princípio hermenêutico central.

Por outro lado, uma ênfase excessiva na vítima poderá reforçar mimeticamente o mecanismo vitimário. Ao menos é o que conseguimos extrair da reação do próprio Girard à fala de Franz Hinkelammert. Diz Girard: "ao mesmo tempo um purismo não sacrificial exagerado pode implicar recaídas em formas sacrificiais" (Girard et al., 1991, p. 78). Particularmente, nos parece contraditório que Girard fale em termos de "purismo não sacrificial" como uma forma exagerada de defender as vítimas, reagindo ao mecanismo vitimário. No capítulo anterior,

observamos que nosso autor também comete alguns exageros de “purismo não sacrificial” ao defender a singularidade da Bíblia e a noção antissacrificial do cristianismo. Ao retomarmos a reflexão de Franz Hinkelammert: “nem os que dizem ateus conseguem romper completamente com influências cristãs” (Girard et al., 1991, p. 80). Percebemos, com isso, que as generalizações e exageros sejam mais que fixação de valores. Afinal, mesmo que a Teologia da Libertação defenda uma leitura não vitimária é possível que ela esteja, na verdade, reagindo ao projeto de dominação e perseguição vitimária operado pela cristandade, ainda que de certa forma como diz Hinkelammert: “inserida no cristianismo ocidental” (Girard et al., 1991, p. 80), ainda que ela não deixe de carregar os traços cristãos.

E, quem sabe, num universo balizado sob a alcunha do cristianismo ocidental, permaneça a impossibilidade de um projeto puramente antissacrificial. Seriam esses resquícios de uma cultura vitimária que ainda não conseguimos superar? Dessa forma, persiste a busca por uma autenticidade pura ou por alguma originalidade para além das tensões e conflitos. Isso nos leva a questionar se é realmente possível uma sociedade livre de contradições, desigualdades e sacrifícios. Se for verdade que buscamos formas de ocultar nossas mentiras e dissimular nossa violência, tal como sugere a metáfora do túmulo proposta por Girard, então essa parece ser uma marca que não conseguimos apagar, assim como não podemos negar completamente nossa filiação a uma determinada família. Talvez seja mais coerente admitir a impossibilidade de uma sociedade plenamente não sacrificial no mundo ocidental cristão.

No entanto, se aceitarmos a impossibilidade de um espaço não sacrificial incorremos com facilidade numa tautologia em que a violência e os sacrifícios serão naturalizados. Embora, se assim for, isso não nos impede de assumirmos uma postura contra a violência e os sacrifícios. Vale lembrar, como foi destacado no segundo capítulo, que Girard reconhece, ainda que de passagem, a impossibilidade de um espaço não sacrificial. O que fazer diante desse contexto, por exemplo, em que a Teologia da Libertação defende um discurso não vitimário? Paradoxalmente, essa vertente teológica se encontra inserida num mundo competitivo, seletivo e excludente, no qual o capital parece produzir riquezas e meios para mitigar a miséria e, talvez, os preconceitos e intolerâncias, porém o que assistimos são verdadeiros mecanismos de exclusão e sentenciamentos vitimários.

Ora, o debate explícito nesta obra (Girard et al., 1991, p. 67), acerca da lei de mercado, sintetiza o que estamos tentando mostrar. O mercado, com seus aparelhos autorreguladores que não sobrevivem sem as desigualdades, sem criar ordem na desordem, sem que se produza vítimas, parece operar sob o capital da lógica sacrificial, embora, com uma diferença: os sacrifícios não são inconscientes como o eram nas sociedades primevas. Os sacrifícios, na

lógica do mercado, são legitimados, escamoteados e amparados por leis morais. E qual é a lei que vigora e estabiliza o mercado? A resposta é análoga ao raciocínio de Girard acerca da resolução sacrificial; da diferença entre a vítima sacrificial e a multidão sacrificadora, ou seja: a lei que mantem o mercado e o capital eficazes é a diferenciação. É na diferença, na desigualdade social, na pobreza, como bem destaca a Teologia da Libertação, que o corpo sacrificial do mercado sobrevive e se torna eficaz. Para usar uma outra proposição de Girard, é a partir de uma desordem que a ordem se estabelece. Nesse sentido é difícil escapar à lógica sacrificial. Ou como adverte ainda Franz Hinkelammert:

> O sistema se constitui mediante a expulsão. Como isso o sistema autorregulador é essencialmente um sistema sacrificial. É sacrificando que alcança o equilíbrio. Quer dizer, um equilíbrio mediante um desequilíbrio, mediante a desordem (Girard et al., 1991, p. 63)

Hinkelammert usa o princípio da lógica mimética girardiana falando dessa harmonia que se faz na deserdem. Assim como na crise sacrificial em que a harmonia é fruto de uma desordem violenta. Como, então, pensar numa instância não sacrificial se as leis de mercado são dispostas nessa estrutura de exclusão e diferenciação? Assim como parece difícil escapar da influência cristã, colonial, sacrificial é utópico pensar na América Latina, estruturada pelo mercado capitalista, isenta de mecanismos sacrificiais. É bem verdade que, quando se trata desse mecanismo sacrificial, (cristão), capitalista, produtor de desigualdades, que faz da América Latina uma espécie de altar dos sacrifícios, Girard tem pouco a dizer. Vejamos como Girard responde às indagações de Franz Hinkelammert:

> No mundo burguês o desejo mimético, enquanto desejo rivalizador, domina. Esta dominação do mundo pelo desejo rivalizante não é somente algo ruim, porque, entre outras coisas, ajudou a colocar um fim às hierarquias feudais. Levou ao aumento da produção e, claro está, também ao terrível sofrimento dos proletários. Mas também é certo que, em muitas partes do mundo, cumpriu um papel na elevação do nível de vida etc. (Girard et al., 1991, p. 65-66).

Acerca dessa menção a respeito do desejo rivalizante e da estrutura sacrificial na sociedade moderna, e, apesar de reconhecer as condições de vítimas das classes subalternas, Girard confirma a nossa suspeita de que o mercado capitalista não parece operar sem produzir desigualdades, sem fazer valer a lógica da diferenciação. Essa aparente contradição, de que o capital proporcionou elevação do nível de vida em muitos países, nos provoca a confrontar com outra constatação: a de que, em muitos países, o capital fez aumentar a riqueza dos ricos. E, se,

como diz Girard, o desejo rivalizante não é somente algo ruim, paradoxalmente, essa rivalidade e competição contribuíram para que, em escala planetária, os países mais pobres, como os latino-americanos, por exemplo, atingissem coeficientes terríveis em termos de desigualdade social. Se o aumento da produção, como aponta Girard, melhorou a qualidade de vida de muitos, ao mesmo tempo ampliou a riqueza daqueles que já eram privilegiados em termos econômicos.

Girard parece reproduzir um velho discurso do mercado capitalista, da inserção do progresso e da técnica ao sustentarem o discurso ideológico de que o fenômeno do crescimento do mercado e da produção capitalista seriam a solução divinal que acabaria coma miséria e a fome no mundo. Porém, a superprodução dos chamados "bens de consumo" causou, ao mesmo tempo, uma superprodução da violência, e do mecanismo vitimário. Isso é mais visível quando olhamos para os países asiáticos, para África, América Latina, e, de modo mais particular, para as periferias brasileiras, como realidade tangível, pois suas incontáveis vítimas são sacrificadas no altar da miséria, das desigualdades sociais, dos preconceitos e intolerâncias. Parece-nos que o problema real é se o discurso não violento da teoria girardiana não teria qualquer coisa de messiânico, pois Girard parece enxergar, na medida em que situa os evangelhos como fonte de desmitologização da violência sacrificial, um horizonte utópico, em se tratando principalmente da América latina em que predomina exclusão social e étnica.

3.2. A metamorfose dos sacrifícios na atualidade em contexto brasileiro

A naturalidade com que muitas vezes agimos diante desse mundo que exclui, das perseguições vitimárias e da violência estrutural, parece legitimar o sacrifício dos subalternos, das minorias, dos povos nativos, dos afrodescendentes, na medida em que assumimos o discurso da meritocracia com suas ideologias de que todos têm as mesmas oportunidades debaixo do céu, como na expressão popular: "se lutares, vencerás". Semelhante questão cria um mecanismo vitimário na própria estrutura social. Essa lógica se contradiz quando pensamos nos trabalhadores das periferias e dos campos, que lutam de sol a sol, mas não conseguem vencer em termos econômicos, muitas vezes por estarem bem abaixo do sistema de mérito do aparelho econômico e do colonialismo, que mantém operante o mecanismo vitimário de exclusão sobre os que já nasceram em condições de subalternidade. Isso quer dizer que o discurso desmitologizante e não violento de Girard, inspirado nos evangelhos e no cristianismo, pode ser, em si, excludente, escamoteando e legitimando uma lógica sacrificial, numa espécie de legitimação dos mecanismos sacrificiais. A diferença agora é que os sacrifícios (simbólicos) são lentos, não são apenas imolações sangrentas contíguas na resolução sacrificial; pelo

contrário, trata-se de sacrifícios de vidas consumidas aos poucos pela fome, pela desigualdade social, pela falta de oportunidades e políticas sociais e pela escravatura.

Um exemplo de naturalização dos mecanismos sacrificiais aparece expressivamente denunciado na voz de Franz Hinkelammert ao falar do cristianismo e seu projeto de amor ao próximo como lei universal. A imposição de uma verdade universal, como a lei da compaixão, pode naturalizar outras formas de sacrifícios. Nas palavras do autor: "constitui-se um mundo, no qual a destruição e a submissão do próximo são o único caminho para amá-lo verdadeiramente" (Girard et al., 1991, p. 173). A ideologia que envolve muitos no espírito coletivo (mimético) de adesão a essa norma é expressa em nome de Deus, sobretudo se fizermos disso um discurso de interesses políticos. Semelhante questão pode representar, em outros termos, que a manutenção da sociedade depende do discurso da vitimização, do sofrimento do outro e da miséria para se autopromover. Essa norma, além disso, presente no discurso da caridade cristã, também pode dissimular outros sacrifícios humanos, como a escravatura, a imposição da religião cristã aos indígenas e afrodescendentes, assim como o apagamento de suas culturas e costumes.

Outro teórico a expressar seu rechaço ao sistema sacrificial moderno é Hugo Assmann, organizador da obra: *René Girard com Teólogos da Libertação*. Assmann fala da naturalização e da metamorfose da violência como problema real no mundo atual. Nas palavras dele: "a violência desempenha um papel evidente em todas as formas de opressão que se apoiam na simulação ideológica de promessas de vida" (Girard et al., 1991, p. 103). Ora, quantas formas de opressão ligadas à escravatura ou ao apagamento das culturas indígenas no Brasil foi levada a efeito pelo ideal da hegemonia cristã? A defesa incondicional de um único Deus, das promessas metafisicas, e o modo de vida colonial fez desaparecer muitas formas e expressões culturais e religiosas no Brasil. Isso, sem falar no modelo naturalizado de ordenamento cultural concentrado no patriarcalismo e que, talvez, tenha suscitado uma hierarquia da masculinidade fazendo do gênero feminino estereótipos do mecanismo de bode expiatório.

No entanto, quais são essas formas ideológicas de promessas de vida ressaltadas por Assmann? Não apenas as ligadas a metafísica da religião cristã colonial, mas as promessas de uma sociedade melhor e mais igualitária tem ocupado os espaços políticos, religiosos e culturais no Brasil. Se tal preocupação tem sido insistentemente colocada em relevo na atualidade, é, talvez, porque os nossos sistemas socioculturais ainda são vitimários. Aliás, Assmann ressalta que: "Girard, às vezes, parece escamotear a atualidade crucial da violência mediante a insistência sobre o poder antimítico dos textos bíblicos" (Girard et al., 1991, p. 103). Sabemos que essa noção antimítica dos textos é outra forma de dizer: antissacrificial, não violenta. Mais

uma vez a teoria girardiana é confrontada por conter em si afirmações generalistas e universais. Como falar em termos antissacrificiais num mundo em que o mercado e o colonialismo ainda vigoram com seus sistemas de desigualdade e exclusão? E mais, como sustentar que os espaços habitados pela religião cristã-ocidental-colonial, terreno fértil para o mercado capitalista, poderá existir em termos não vitimários? Se a lógica vitimária é regida pela lei da exclusão e do sentenciamento, não parece fácil fugir desse ciclo de violências e desigualdades.

Assmann, aliás, nos ajuda a lançar luz a nossa suspeita de que Girard parece blindar os evangelhos e, assim, enxergar uma ruptura incrível com os mecanismos sacrificiais antigos. A questão é: de que espécie de sacrifícios estamos falando? Por isso, Assmann insiste em falar na "metamorfose dos sacrifícios" (Girard et al., 1991, p. 110). Essa metamorfose pode ser outra palavra para ritualização, alienação, ou naturalização dos sacrifícios. Mudam-se o altar e a imolação sangrenta da vítima sacrificial das sociedades primeiras, pelo sentenciamento da lei de mercado e do colonialismo que exclui milhões de pessoas, sacrificadas pela falta de recursos, pela miséria, pela intolerância e todos os tipos de preconceitos etc. Nesses termos, não podemos deixar de transcrever a explicação de Assmann acerca dessa nuance:

> Entendo por "metamorfose do sacrifício", num primeiro sentido, a "inversão do sacrifício", ou seja, a inversão dos papéis no processo vitimário. Em nome de um "dever sagrado" (em nome da expansão da fé, da civilização, da implantação da ordem etc.) o verdadeiro sacrificador (agressor) demoniza suas vítimas, apresenta-as como obstáculo à sua nobre missão e, por consequência, transforma-as em ameaça, ou seja, em agressoras. O agressor passa a entender-se como vítima, e as vítimas reais são apresentadas como com sacrificadoras (Girard et al., 1991, p. 112).

O algoz, acreditando estar cumprindo uma missão sagrada, passa a "inverter os papéis", se colocando como vítima. Ora, afinal, a vítima tida como agressora impede que o verdadeiro perseguidor cumpra sua missão evangélica. É aqui que a violência do perseguidor é legitimada, pois, ao se assumir como vítima, ele cria uma ideologia sobre a qual seus atos violentos são justificados. São profundamente reveladoras essas críticas tecidas por Assmann. Talvez devido à experiência pessoal de fé, Girard tenha colocado os evangelhos como epicentro da revelação e denúncia do mecanismo vitimário, o que nos gera desconfiança de certa ascensão e supremacia cristã sobre os outros segmentos não cristãos. Embora o cristianismo tenha contribuído para a difusão do progresso, da técnica e de certas políticas sociais a nível global, não parece exagero dizer que esses portentos não se fizeram isentos de paradoxos, conflitos, desigualdades sociais, culturais e étnicas.

Podemos, ainda, pensar que a metamorfose do sacrifício é uma outra forma de naturalizar ou romantizar os sacrifícios modernos, sobretudo em contextos brasileiros, em que o cristianismo colonial se colocou como portador da mensagem divina da compaixão. Aqui, Assmann tem razão ao falar em inversão dos sacrifícios. Não nos escapa que a ideologia cristã alienou a função do sacrificador; assim, o perseguidor assume o papel de vítima em nome de um único Deus, em virtude da hegemonia cristã e do projeto de missão e universalização dessa religião.

E, para fazer ressoar as críticas de Assmann: quais foram as vítimas demonizadas, transformadas em perseguidores da fé cristã e sua missão de expansão? Essas constatações ficarão mais evidentes quando analisarmos especificamente as obras literárias. Será discutido que, em muitos casos no Brasil, as vítimas que foram transformadas em perseguidores e que, supostamente, atentaram contra a fé cristã comportam, na cor da pele, elementos que, associados às religiões de origem africana, são demonizadas. Não apenas isso, mas essas vítimas são transformadas de vítimas para o patamar de perseguidores, subversivos e ameaçadores da ordem e da harmonia cristã. Dessa maneira, a história não esquece as muitas mulheres transformadas em bruxas (perseguidoras da fé), nem mesmo as religiões dos negros e indígenas, acusadas de servirem a satanás e, portanto, ameaçarem a religião dita como "verdadeira".

Essas vítimas transformadas em perseguidores, principalmente em contexto brasileiro, nessa incoerência lógica, em que os perseguidos (as vítimas reais) são demonizados, não encontram espaço ou oportunidade para reparação. A história já foi escrita. As vítimas reais tiveram suas vidas deturpadas e são elas as tidas por culpadas. Semelhante constatação vigora, vez por outra, nas estruturas sociais e culturais brasileiras em que a criminalidade, as violências e intolerâncias emergem nos contextos de periferias, nas comunidades pobres, nas favelas, nos quilombos etc. Talvez seja por isso que muitos pobres, pretos, indígenas, mulheres, trabalhadores e trabalhadoras de periferia ou do contexto rural, muitas vezes agem com resignação e agradecimento por terem um patrão, ou um lugar para morar, pensam ser os próprios responsáveis pela situação de pobreza em que se encontram, e se não venceram na vida é porque não lutaram, ou não mereceram.

Por hora, tão-somente uma nota nos trará essa realidade, do interior, do contexto brasileiro. Na obra *Torto Arado*, há um diálogo profundo e revelador entre o patriarca da família Zeca Chapéu Grande e seu filho Zezé. Zezé questiona o pai sobre o porquê de não terem um pedacinho de terra, por que trabalhavam em terras das quais nunca seriam donos? A resposta do pai ao filho reflete o que estamos analisando acerca da "metamorfose do sacrifício" que, por

outro lado, evidencia esse lugar conferido desde o berço aos patrões donos de terras, "donos" dos empregados. A fala do patriarca reflete o seu lugar de coadjuvante nesse cenário social: "trabalhe mais e pense menos. Seu olho não deve crescer para o que não é seu" (2019, p. 185). A fala de Zeca Chapéu Grande reflete a fala de muitos trabalhadores que se sentiam satisfeitos e agradecidos por terem onde morar, mesmo que vivessem em condições análogas à escravidão. Aqui não há apenas uma inversão de papéis entre vítima e carrasco, mas a vítima já foi convencida, alienada por séculos e séculos de colonialismo que não se despiu de suas vestes sagradas.

Além disso, a lei do mercado nos fornece exemplos tangíveis dessa inversão do lugar e do papel dos perseguidores. Basta observarmos aquelas pessoas que precisam se blindar atrás dos altos muros de suas casas e mansões, porque devem se proteger do perigo chamado pobreza. É preciso se proteger dos pobres que poderão roubá-los, interferir em suas liberdades, persegui-los ou atentar contra suas vidas. Mais do que isso, não podemos fingir que a cor da pele não interfere na sobrevivência dos preconceitos e mecanismos vitimários. Um retrato bem elucidativo do que estamos falando encontra-se nas páginas da literatura das margens, especificamente no premiado livro de Jeferson Tenório: *O Avesso da Pele (2020)*[110]. Trata-se de uma obra que denuncia o mecanismo vitimário ao revisitar temas sensíveis e delicados, como o racismo e os preconceitos. Comportamentos que sobreviveram ao tempo e ainda permanecem, mesmo que encobertos pelo signo estrutural em curso no Brasil. Neste mesmo livro, vemos com todas as letras Tenório mostrar os estereótipos vitimários ligados à cor da pele, da desconfiança cotidiana que muitos brancos têm em relação os negros no Brasil. Não se trata apenas de desconfiança, ou medo, que alguns brancos sentem em relação aos pretos, mas de um temor, às vezes ressentido, de que esses pretos/pobres possam interferir no funcionamento, na harmonia das estruturas sociais.

Vemos uma questão semelhante na obra já mencionada: *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon (2022, p. 36). Nela, observa-se claramente um exemplo de como os colonizadores enxergam os colonizados como uma ameaça permanente. O colonizador nutre um medo do colonizado. Por isso, os colonizados, subalternizados, vivem sob o regime opressivo da violência. Fanon realiza uma análise profunda dessa ambivalência entre o colono e o colonizado. Essa diferença hierárquica entre o colono e o colonizado não gera ordem. Isso

[110] *O Avesso da Pele* aborda a história de Pedro que reconta a história do pai que foi morto numa abordagem policial. O romance mostra como o racismo estrutural ainda sobrevive no Brasil. Tenório ressalta ainda que o racismo sobrevive não apenas por meio da violência física e estrutural, mas nas desigualdades sociais e nos lugares que tradicionalmente a sociedade reserva aos negros. Cf. Tenório, 2020.

ocorre porque a diferença é quantitativa e, ao menos na perspectiva do colonizador, também é qualitativa, pois o colonizador se coloca em uma posição de superioridade, até que o colonizado perceba que não há diferença. Aqui, a teoria do desejo mimético se apresenta dentro de uma estrutura bastante didática. Para entendermos melhor, vejamos com o próprio Fanon os impactos dessa diferenciação, dessa separação de vidas e territórios imposta pelo ser branco colonizador: "É uma cidade de pretos [...]. O olhar que colonizado lança à cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse" (Fanon, 2022, p. 36). As enumerações aqui se referem às coisas que estão em posse do colonizador. Nesse sentido, percebemos claramente a imagem mimética do desejo mediado: desejar o desejo de outrem. O colonizado vê o colono na posse de objetos e tem seu desejo aguçado. Percebemos isso no texto de Fanon pois ele não especifica uma posse, um objeto específico. Porém, "todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a mulher do colono, se possível. O colonizado é um invejoso" (Fanon, 2022, p. 36). Se a inveja é outro nome para se referir ao desejo mimético, estamos diante da estrutura da lógica competitiva que gera a violência, de acordo com Girard.

No entanto, não se trata aqui da posse de um objeto, cuja estima o torna o único disponível. Estamos nos referindo a terras, ou seja, a um espaço essencial para habitar e cultivar, que representa a base da sobrevivência e de pertença ao mundo. Outra coisa, o mecanismo mimético aqui não é inconsciente; pelo contrário, os colonos são tão conscientes que temem por suas vidas. E, nesse sentido, Fanon destaca que: "O colono sabe disso, pois, quando lhe surpreende o olhar evasivo, constata amargamente, ainda que em estado de alerta": "Eles querem tomar o nosso lugar" (Fanon, 2022, p. 36). A pergunta que precisa ser feita é a seguinte: quem definiu o lugar, quem estabeleceu o "direito" de posse? A hierarquização da sociedade, a diferença colonial faz como que os pretos, não europeus, não cristão, sejam impedidos de lutar pelo básico que não são apenas coisas ou objetos secundários. Trata-se daquilo que há de mais essencial, a terra para plantarem o alimento e para morar. Nesse sentido, não será a inveja um conceito inventado para proteger o colonizador, para legitimar sua prerrogativa de posses? Estruturas essas, forjadas pela cultura do ser branco europeu, colonial, que naturalizam a inversão dos papéis, fazendo com que até os subalternos (as verdadeiras vítimas), assimilem, ideologicamente, essa dicotômica realidade definida através da violência colonial que se impõe como superior. Aliás, os colonizados costumam proferir a conhecida ideologia colonial cristã que diz: "foi Deus quem quis assim". Isso quer dizer que a pertença a determinada classe social é resultado das benesses do Criador. O colonialismo cristão se torna, assim, instrumento de

ideologia, fazendo as vítimas assumirem o lugar dos perseguidores, admitindo a culpabilidade por suas condições desgraçadas.

Como entender o ideal antivitimário defendido por Girard nessa sociedade em que as vítimas são acusadas de perseguir e alterar a ordem e a harmonia social? Para poder responder a essa pergunta, analisaremos, a partir deste momento, as premiadas obras do escritor brasileiro Itamar Vieira Junior, que são: *Torto Arado e Salvar o Fogo*, porém, como enfoque principal em *Torto Arado*. Nessas obras, que ocupam o círculo da literatura das margens, o autor faz críticas contundentes ao sistema vitimário e escravocrata do colonialismo ainda vigente nas estruturas sociais brasileiras. Vieira Junior faz questão de mostrar as inversões de lugares em que as vítimas são os perseguidores, ao mesmo tempo em que a naturalidade com que as vítimas do colonialismo costumam admitir suas condições e destino como se fossem predestinadas ao suplício de terem seus corpos como instrumento do trabalho escravo. Sendo obras literárias, podemos pensar que há sempre o risco de romantizarmos suas denúncias, não obstante, o retrato da escravatura e do colonialismo brasileiro aparece estampado em cores vermelhas e vibrantes em *Torto Arado e Salvar o Fogo*.

Além disso, é muito oportuno lembrar que a intuição de Girard acerca do mecanismo mimético principiado pelo estudo comparado de obras clássicas da literatura é interpretada por ele, conforme já vimos, enquanto verdades antropológicas reveladoras. Agora, da mesma forma que Girard sustenta que a literatura revela, em cores vivas, que existe um mecanismo comum nas relações humanas, e que muitas obras denunciam a mentira romântica: a mentira de que os nossos desejos são autônomos, seguiremos nessa incursão, agora guiados pela literatura das margens, a literatura, por assim dizer, decolonial[111] de Viera Junior. Para isso, precisamos compará-la ao mecanismo mimético girardiano. Pensamos que a literatura das margens revela mais do que uma mentira romântica. A literatura das margens denuncia o mecanismo vitimário ainda operante em terras cristãs. Nesse sentido, arriscamos dizer que a verdade romanesca não é totalmente reveladora e que há algo para além da mentira romântica: a mentira de que a nossa sociedade, estruturada pela cristandade, é a que mais protege as suas vítimas. De modo a cumprir semelhante tarefa, pretendemos situar o lugar de fala dessas verdadeiras vítimas: vítimas da vertente cristã colonial que, de acordo com Girard, traz em sua essência uma cobertura incondicional para as vítimas.

[111] Denominamos decolonial, também, enquanto força literária que interfere na prática, e que busca questionar e subverter o legado da imposição colonial.

3.3. A literatura das margens: Coisas ocultas no “Brasil profundo”

Para contar essa história, é preciso viajar ao interior do Recôncavo Baiano, aos arredores da Chapada Diamantina, na Bahia. É preciso escutar as vozes das protagonistas dessa história. O leitor entendeu bem: das protagonistas! Mulheres, pretas, pobres, vítimas do colonialismo no Brasil, iguais a tantas outras mulheres, e homens, e crianças que tiveram seus corpos usados para manter funcionando a engrenagem do mecanismo vitimário. É em virtude dessa leitura às avessas, desse Brasil colonial, que se faz necessário deixar-se tocar pelas páginas de Torto Arado e viver essa viagem que a literatura nos permite. Uma história, que apesar de assombrosa, revela segredos de um Brasil recontado sob perspectiva da vítima. As páginas de *Torto Arado* nos convidam a sentir, minimamente, a lúgubre vida sofrida e esquecida de uma família de trabalhadores e trabalhadoras, que, mesmo em condição de vítimas, reacende nelas a necessidade de subverter a situação de repressão e escravidão na qual viviam. Para entendermos um pouco desse enredo é preciso nos colocar no lugar dessas vítimas esquecidas retratadas em *Torto Arado*. A obra também nos convoca, inclusive, a repensar o lugar do carrasco e, com isso, denunciar que o mecanismo vitimário, para usar a metáfora de Assmann (1991), apenas se metamorfoseou, muitas vezes, sob o pretexto de um dever sagrado.

E assim, sem maiores digressões, iremos ao enredo da obra *Torto Arado*. Desse premiadíssimo livro que nos convida a deixar de lado as nossas preconcepções, adentrado numa história que abre portas e janelas, através das quais veremos, com outros olhos, as paisagens e as terras do interior do Brasil em conexão direta com a realidade das pessoas. Para muitos se trata de uma realidade desconhecida, mas, a literatura de Vieira Junior a coloca sob os mais intensos holofotes. Ele descortina, ou melhor, revela um mecanismo vitimário encoberto, esquecido nos cantões do interior da Bahia, ou, para usar uma expressão do próprio autor, no interior do “Brasil profundo[112]”.

Bibiana e Belonísia bem como a entidade Santa Rita Pescadeira protagonizam essa trama da vida cotidiana de sofrimento e luta de uma família de afrodescendentes que trabalham numa fazenda de herdeiros dos antigos coronéis, donos de escravos e terras. O nome da fazenda

[112] Itamar Vieira Junior comenta a respeito dessa expressão, “Brasil profundo”, em entrevista concedida à TV Brasil.
Ele explica para Eliana Alves Cruz como sua experiência como geógrafo e funcionário público do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) permitiu que ele conhecesse melhor os rincões do chamado Brasil profundo. “A geografia me deu a possibilidade de pensar a paisagem do romance não como cenário ou palco, mas como mundo vivo onde as personagens estão transitando. Cf. Vieira Junior. **Trilhas de Letras.** Entrevistador: Eliana Alves Cruz. TV Brasil. Disponível em:https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-11/escritor-itamar-vieira-junior-e-o-entrevistado-do-trilha-de-letras. Acesso em: 7 fev. 2025.

relatada na história dessa família de trabalhadores sem terra é fictício: fazenda Água Negra. Não obstante, o que não é fictício são os fatos relatados neste livro. São, na verdade, tristes biografias que se assemelham às de muitas pessoas que vivem esquecidas e escravizadas no interior do Brasil. Esses remanescentes de quilombolas, narrados em Torto Arado, reencenam com riqueza de detalhes a triste realidade ainda vigente no Brasil, onde muitas famílias descendentes de quilombolas e indígenas vivem e trabalham em terras pertencentes aos herdeiros do colonialismo brasileiro. Falamos de um Brasil colonial que legou o direito às terras aos brancos, que, de forma hereditária, as herdam e, com elas, muitas vezes, o direito de explorar trabalhadores rurais em condições de escravidão. Isso é evidenciado na história da família de Bibiana e Belonísia, que trabalhavam em troca de moradia e do pouco alimento que sobrava, pois a parte que lhes cabia, daquilo que cultivavam, era uma pequena parcela deixada pelos senhores. Este cenário é destacado por Pereira e Silva (2023, p. 453) em seu artigo, ao falarem dessa relação de trabalho entre os brancos proprietários de terras e os moradores de Água Negra, fazenda onde esses remanescentes de quilombolas eram explorados e que as páginas de *Torto Arado* denunciam de forma contundente.

Essa história é contada em três capítulos. No primeiro, intitulado *Fio de Corte*, a narrativa é conduzida por Bibiana, a filha mais velha da família. Em primeira pessoa, Bibiana relembra aquele fatídico dia de sua infância, quando brincava com sua irmã Belonísia. As duas encontram uma mala velha e misteriosa da avó, conhecida como Donana. Com uma curiosidade típica de criança, elas abrem a mala e encontram, embrulhada num pano sujo e velho, uma faca cuja lâmina, de tão reluzente, permitia ver suas imagens como se fosse um espelho. Porém, a mesma curiosidade que as fez desembrulhar o pano velho e encontrar a faca despertou nelas outro instinto infantil: quiseram cheirar e experimentar o gosto daquela lâmina espelhada. Sabendo que violavam um interdito ao desejarem conhecer os segredos que a avó guardava naquela mala, tremeram ao ver Donana se aproximando

Então, assustadas pela voz da avó, tiveram uma reação imediata. Talvez a falta de jeito para remediar aquela situação, em que a faca passava da boca de uma para outra, tenha resultado na tragédia. Bibiana sofreu um corte profundo na língua, já Belonísia teve mais azar, sua língua foi completamente decepada. O impacto dessa tragédia relatado no início do primeiro capítulo da obra unirá as irmãs para sempre.

Nesse mesmo capítulo, narrado por Bibiana, já é possível perceber o sistema de opressão e escravidão em que vivia aquela família. Trabalhando em terras que nunca seriam suas, vivendo do pouco que lhes sobrava, porque, apesar de cultivarem e plantarem nas terras, não experimentavam as benesses da colheita. A narrativa em torno do cultivo de alimentos é

significativa, pois o vazio da fome não era preenchido sem o exaustivo trabalho da roça. O capítulo mostra ainda a ligação profunda daquela família com a terra. Isso revela o quanto a força do braço do colonialismo, representado pelos donos daquelas terras, pesou sobre aquela família que viviam em condições de escravidão, todavia, sonhavam com um pedaço de terra. O trabalho pesado, e falta de nutrientes necessários para os trabalhadores de Água Negra somando-se aos longos períodos de estiagens refletia na saúde de todos. Como disse Bibiana: "o sol nos castigava com a fome e nos restava o desalento pelas roças perdidas. Meu pai estava alquebrado, e mesmo o jarê perdeu um pouco do brilho que havia antes" (2019, p. 70). Com essas palavras, é possível notar o tom dessa narrativa, que parece denunciar o quanto o trabalho forçado nas roças é, muitas vezes, desconhecido ou ignorado, pois, afinal, esses trabalhadores estão nos lugares mais profundos do Brasil. Outra informação relevante é que, ao se referir à situação do pai, Bibiana usa a expressão "alquebrado", que traduz, entre outras coisas, o cansaço provocado pelo trabalho duro na roça e, por isso, o corpo passa a carregar as marcas dessa dureza: um corpo fraco, que definha e sofre pelo desgaste do labor diário

O segundo capítulo de Torto Arado não apenas carrega a semântica do título da obra, mas também faz uma analogia ao trabalho na terra, reforçando a ideia central do livro. A expressão Torto Arado é uma metáfora que se desvela ao longo da narrativa e representa o trabalho duro nas roças enfrentado pelos povos afro-indígenas. Nele, a narrativa é conduzida pela outra irmã, Belonísia, que teve a língua decepada. Aqui, talvez, o impedimento de falar fez com que sua narrativa assumisse um tom sensível e cuidadoso ao relatar o sofrimento da família, a violência sofrida pelo marido, e as condições inumanas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais. Em forma de desabafo, as palavras de Belonísia revelam um mundo escondido, regido por uma violência estrutural: "Todas nós, mulheres do campo, éramos um tanto maltratadas pelo sol e pela seca. Pelo trabalho árduo, pelas necessidades que passávamos, pelas crianças que paríamos muito cedo, [...]" (2019, p. 119). Neste capítulo, Belonísia faz um relato detalhado sobre as dificuldades e a vida difícil de todos os trabalhadores e trabalhadoras da fazenda Água Negra. Outro ponto importante deste capítulo é a religião do jarê, que perpassa toda a obra como símbolo de reafirmação e resistência.

A religiosidade ligada ao jarê,[113] como expressão sincrética das religiões xamânicas, do candomblé, e outras tradições, é parte integrante da narrativa. Isso já nos revela que a resistência, principalmente demonstradas pelas irmãs ao reagirem à opressão do coronelato,

[113] O jarê é uma religião afro-brasileira que mistura sincretismo da umbanda, do xamanismo, candomblé, e elementos do catolicismo popular encontrada principalmente na região da Chapada Diamantina, na Bahia.

remonta a mesma determinação de seus ancestrais que lutaram para expressar sua religiosidade. Essa perseverança resultou num sincretismo religioso que também revela a essência cultural dos habitantes do lugar. A prática da religião do jarê para família das irmãs, além disso, é bem expressiva na figura do pai, Zeca Chapéu Grande, que é uma espécie de líder religioso e curandeiro, respeitado pelas pessoas que trabalhavam na fazenda Água Negra. É a religião, o jarê, portanto, com seus ritos, danças, curandeirismo e símbolos que sustentava a identidade e a cultura daquele povo. Tanto é assim que as festas de jarê mesclavam brincadeiras e crenças, com a espontaneidade, a pureza e a passividade do riso, conforme relatado nesta frase: "se era brincadeira de jarê, ficávamos acordados até a madrugada correndo pelo terreiro, contando histórias e rindo auto" (Vieira Junior, 2019, p. 43). O imaginário coletivo, a lembrança dos tempos de criança revela o quão importante é a religião do jarê para formação cultural dessas pessoas. Foi também em meio as festas do jarê e o convívio frequente dos habitantes de Água Negra que nasce uma história de romance entre Bibiana e seu primo Severo. Dessa união nasce uma vontade de explorar novos caminhos, e ver o mundo que existia para além de daquela fazenda. Severo torna-se uma espécie de revolucionário e começa a contestar a forma com que as pessoas de Água Negra eram tratadas, cujas vidas deterioradas pelo trabalho era a garantia do sustento e ostentação dos proprietários do lugar. Esse casal, portanto, sonhavam em romper com esses laços de subalternidade e buscar uma vida melhor.

Esse ponto é importantíssimo na trama, pois Severo e Bibiana mobilizam os moradores de Água Negara a lutarem por seus direitos e por uma vida mais digna que fossem valorizados por seus trabalhos. A essa altura já podemos imaginar o desfecho dessa revolução interna incitada principalmente por Severo: assim não demorou muito, como narra Belonísia: "corri em direção ao terreiro. Eu e Bibiana chegamos à porta ao mesmo tempo. Severo estava caído. A terra seca aos seus pés havia se tornado uma fenda aberta e nela corria um rio de sangue" (Vieira Junior, 2019, p. 199). Severo é vítima, cuja morte não será em vão; sua morte é quase expiatória, tanto que a expressão "rio de sangue" servirá de inspiração para as denúncias de caráter vitimário feitas por outra personagem feminina no terceiro capítulo de *Torto Arado*.

O terceiro e último capítulo, Rio de Sangue, é elucidativo pelo próprio nome. O mais interessante é que Itamar Vieira Junior traz à cena uma entidade feminina do jarê: Santa Rita Pescadeira. Essa entidade havia sido esquecida há algum tempo pelos adeptos dessa religião, da mesma forma que os habitantes de Água Negra, esquecidos nesse "Brasil profundo". Santa Rita Pescadeira aparece em cena como relatora e testemunha desse rio de sangue, provocado pelo sentenciamento vitimário no terrível altar da escravatura.

Entendemos que, ao colocar essa entidade narrando em terceira pessoa, Vieira Junior pretendeu fazer uma denúncia desse mecanismo vitimário que nunca deixou de funcionar. Tanto assim que a própria entidade, esquecida, reclamaria os direitos das vítimas do passado, do presente e do futuro dessa fenda aberta no tempo pelos sangues das incontáveis vítimas da escravatura. Santa Rita Pescadeira haveria de denunciar, sobretudo, a violência colonial contra os remanescentes de quilombolas, esquecidos nos recônditos cantões do Brasil. Como escrevem em artigo Oliveira e Ferreira, ao destacar que Santa Rita Pescadeira:

> Continua, no presente, a ver de perto as injustiças cometidas contra os negros e seus descendentes, dentre elas o assassinato de Severo em retaliação à mobilização dos trabalhadores e à luta pelo direito à terra lideradas por ele. É a partir dessa voz, que testemunhou a crueldade e o sofrimento daqueles que outrora eram escravizados nas minas ou nas lavouras de cana, que é recontada a história do povo negro – dessa vez não pela voz de um senhor – e que conhecemos o desfecho da narrativa (2021, p. 5).

O interessante é que o autor e a autora, mencionados acima, destacam essa virada epistêmica, em que a história deixa de ser contada pelos senhores colonialistas, que impuseram suas verdades e narram sua própria versão dos fatos. Todavia, nesse terceiro capítulo a entidade do jarê, mulher, que representa não apenas essa religião muitas vezes demonizadas pelos colonialistas cristãos. Santa Rita Pescadeira assume o papel de todas as vítimas escravizadas fazendo voz a todas as mulheres e pessoas escravizadas, torturadas e mortas por esse Brasil afora.

Mesmo que se pense que a história de *Torto Arado* se configure como um romance e que muitas cenas sejam fruto da imaginação do autor, é preciso perceber, não apenas nas entrelinhas do texto literário o modo como ele nos permite viver e recontar a realidade das injustiças cometidas contra a população afro-indígena no Brasil, muitas vezes esquecidas e silenciadas pelo tempo. A literatura de *Torto Arado* possui esse poder quase mágico de reviver histórias, retornar ao passado e incomodar o presente. Além disso, em entrevista ao programa Basil no Divã, da Carta Capital (2023a),[114] Vieira Junior faz questão de ressaltar que muito do que ele escreve reflete a própria realidade de sua família e sua experiência em campo como funcionário do Incra[115]. São histórias reais de pessoas reais que buscam seus direitos, principalmente o direito a um pedaço de terra para viver e plantar. Outro fator interessante é

[114] Cf. Vieira Junior, 2023a. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=V4y5dmrwpcY&t=24s Acesso em: 7 fev. 2025.
[115] Incra: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. É um órgão federal responsável pela execução da política de reforma agrária e pelo ordenamento fundiário no Brasil.

que o título da citada entrevista: *Torto Arado e as histórias ocultas do país,* coincidentemente, faz analogia ao título da obra: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, na qual Girard principia sua hipótese de que os evangelhos revelam as "coisas ocultas desde a fundação do mundo". Assim, para continuar com a analogia, a literatura de Itamar Vieira Junior revela as "coisas ocultas", como ele mesmo diz: desse "Brasil profundo". De histórias que vão para além das narrativas contadas por Bibiana, Belonísia e Santa Rita Pescadeira em *Torto Arado.* O próprio título tem algo de simbólico e revelador.

3.4. O mecanismo vitimário no "Brasil profundo"

O título da obra de Itamar Vieira Junior[116] é bastante curioso, *Torto Arado*. Em tom de protesto, Belonísia comenta que, da mesma maneira que "um arado torto, deformado, penetrava a terra de tal forma a deixá-la infértil, destruída, dilacerada" (2019, p. 127), seu corpo torturado, transformado em instrumento de trabalho e objeto de prazer, assim como sua voz deformada, não impediam suas tentativas de continuar vivendo naquele lugar, de lutar pelos direitos de sua família, por trabalharem longos e sofridos anos na fazenda Água Negra.

Esse título, além disso, desperta interesse em pessoas em condições semelhantes às personagens de *Torto Arado,* pessoas reais que vivem no campo, nas roças, que precisaram desse instrumento, o arado, para amaciar a dureza da terra, aguçar sua fertilidade e fazê-la produzir alimento para saciar o vazio da fome. Alguns indivíduos do meio rural, inclusive, demonstram reverência pela terra, enxergando-a como uma grande provedora e, portanto, cuidam dela para deixá-la macia e fecunda, como sinal de gratidão e zelo pela proteção e sustento.

Não é de se estranhar que muitos trabalhadores braçais cuidem da terra de forma ritualística. Para quem não sabe, o preparo da terra antes do plantio é imprescindível para torná-la mais fecunda. Primeiramente, analisa-se o solo, escolhendo o mais adequado para cultivar o que se necessita; em seguida, é necessário arar esse solo, revirando a terra, descompactando-a e abrindo sulcos profundos, para que as sementes encontrem condições férteis e confortáveis quando eclodirem para a vida.

---

[116] Itamar Vieira Junior é um escritor brasileiro, nasceu em Salvador, Bahia. Ele é doutor em estudos étnicos e africanos. Na obra *Torto arado* o escritor denuncia, numa linguagem ficcional e literária, os trabalhos escravos nas fazendas da Chapada Diamantina que se matem até os dias atuais. Ao mesmo tempo, na obra *Salvar o fogo* o autor se reafirma como crítico desse Brasil que ainda explora o trabalho escravo, em que predomina uma forma de pensamento que se impões através da cristandade com autoridade e violência, sobretudo contra os povos originários (suas religiões) e afrodescendentes (e suas religiões).

Esse ritual de preparação da terra, a rigor, só é possível se houver um instrumento de ferro, cortante, chamado arado. Obviamente, a enxada também cumpre esse papel, mas com menor eficiência. O arado, em tempos antigos, era atrelado aos animais e guiado por uma pessoa que demarcava a área a ser preparada. Nos tempos atuais, os arados são cada vez mais eficientes, sendo acoplados aos tratores para acelerar as condições de plantio, visando maior produtividade de alimentos.

Desse modo, quando Vieira Junior (2019) descreve, no citado romance, a vida dos trabalhadores afro-brasileiros no sertão da Bahia, a analogia mais adequada nos parece ser a do arado antigo, instrumento operado por mãos humanas, mãos escravas, calejadas e marcadas pelo labor de sol a sol. Mas, então, como entender essa metáfora do arado torto? Como um instrumento manual, que remete ao trabalho pesado, usado pelos povos humildes nos cantões do Brasil, poderia ainda ser torto?

Nossa suspeita é que, Vieira Junior, ao propor essa metáfora, busque falar sobre aqueles e aquelas que, assim como o arado torto deformado pelos anos de trabalho, também foram deformados, mutilados, tendo suas vidas abreviadas pelos anos de trabalho forçado. São pessoas que trabalham em terras alheias, sem a mínima dignidade, em condições precárias, arando a terra, cuidando desse organismo vivo tão precioso para a subsistência humana, símbolo de nossa pertença ao mundo. Tanto assim que muitas guerras instauradas na cultura humana, em alguma medida, envolveram disputas por terra. Mais que isso, muitos trabalhadores e trabalhadoras terceirizaram seus corpos no trabalho das fazendas e nunca tiveram a oportunidade de plantar suas próprias roças, de se sentirem donos de seus destinos, pertencentes à terra. A triste realidade é que a grande maioria, ironicamente, só será dona de seu próprio chão na morte, quando seus corpos forem entregues à terra, assim como as sementes que plantaram por toda a vida. Na terra, seus corpos serão entregues aos cuidados dos vermes, lúgubres lavradores das carnes em decomposição.

O romance é a metáfora da vida dos trabalhadores rurais, explorados pelos donos de fazendas, escravizados pela cultura do coronelato no Brasil, que provocou, e ainda provoca, marcas profundas nas pessoas. O arado é torto, assim como suas vidas foram tortas, marcadas pelo trabalho escravo quase ininterrupto. O corpo alienado, cedido para a labuta na terra é o próprio arado, corpo, máquina de trabalho, instrumentalizado, preparado como ferramenta ao uso dos senhores e coronéis possuidores de terra. As mãos desses trabalhadores rurais são suas identidades; através dos calos profundos e das palmas ásperas, elas denunciam a utilidade de seus corpos. Como descrito nas páginas de *Torto Arado:* “Eram mãos engrossadas pelo

trabalho, pela vida nada fácil (Vieira Junior, 2019, p. 150). São corpo transformado em ferramenta de trabalho.

Os corpos dos trabalhadores rurais (escravizados) nos contos do Brasil, de forma semelhante, foram marcados (entortados) pela ação do tempo devido à força da imposição do trabalho escravo. Em termos girardianos, são corpos que carregam as marcas vitimárias na cor da pele, na origem pobre, na falta de um nome nobre, ou por pertencerem às religiões xamânicas e afrodescendentes. Vieira Junior esclarece bem essa questão ao falar, em entrevista (2023b), dessas vítimas narradas em *Torto Arado*, que ainda estão espalhadas por todos os cantos do Brasil, sendo escravizadas. Aliás, o autor fala desse colonialismo regido pela exploração do trabalho que ainda não acabou no Brasil. Ele lembrou em entrevista "que as questões sociais apresentadas no livro ainda persistem. Uma estrutura social forjada no Brasil Colônia até hoje se manifesta nos conflitos no campo pela posse da terra, na submissão dos povos indígenas, na discriminação de gênero, que oprime as mulheres, entre outras mazelas [...]" (Vieira Junior, 2023b)[117].

Vemos que *Torto Arado* nos faz refletir e olhar para esses lugares esquecidos, para pessoas esquecidas e escravizadas, inclusive em nossos dias. Ao mesmo tempo, na mesma entrevista, Vieira Junior fala da metáfora do arado torto, também como símbolo que representa a vida simples desses trabalhadores que atravessaram o tempo, assim como o arado que apesar de torto continua arando a terra para prover o sustento. Esse arado torto, portanto, simboliza essa ancestralidade desses descendentes de escravizados que ainda usam esse instrumento manual e, por ser torto, conta a história desses escravos explorados e atesta que o passado foi sofrido. Porém, a herança desse arado torto recebida no presente é o símbolo da resistência desse povo.

Na entrevista já citada, do programa Brasil no Divã, da Carta Capital (2023a), Itamar Vieira Junior ainda fala dessa influência da cultura colonial no Brasil, como um projeto patriarcal, pensado por homens brancos, europeus, que levou adiante não somente à escravidão, mas também causou o apagamento das culturas originárias. Na interpretação do autor, o colonialismo, como um projeto de dominação, omitiu a história desses povos, homens e mulheres. Ele menciona ainda que, ao trazer as figuras femininas como narradoras e protagonistas em *Torto Arado*, busca mostrar o impacto do colonialismo no Brasil também sobre a vida das mulheres. Ele insiste que é preciso pensar em uma história decolonial, no sentido de conferir às mulheres o lugar que lhes foi negado pelo projeto colonial patriarcal.

---

[117] Vieira Junior, 2023b. Disponível em: https://noticias.stf.jus.br/postsnoticias/itamar-vieira-junior-fala-de-literatura-escravidao-e-conflitos-agrarios-no-stf/. Acesso em: 13 mar. 2025.

Essa virada decolonial possibilita olhar para o outro lado, para o lugar das vítimas, revisitar e resgatar suas histórias e culturas. Por isso, uma narrativa como a de *Torto Arado*, que coloca em cena três figuras femininas contando a história desse Brasil apagado, é uma forma de devolver esse protagonismo feminino. Com isso, o autor faz ecoar as vozes de todas as mulheres, sejam do passado, presente ou futuro, representadas nas personagens de *Torto Arado*. É preciso deixar que elas contem suas histórias a partir de seus próprios lugares de fala e de seus mundos. E assim, podemos dizer que essa obra revela as coisas ocultas desse Brasil esquecido. Trata-se de pessoas e narrativas que representam tantas outras que continuam ocultadas por um colonialismo estrutural. Mas, afinal, onde estão essas pessoas descritas em *Torto Arado*? Elas estão espalhadas pelos campos, sertões, fazendas e roças. São pessoas reais que, apesar de esquecidas, desempenham um papel fundamental na manutenção das terras e na produção de alimentos.

Mais ainda, em tom pessoal, Vieira Junior revela ao programa Brasil no Divã as seguintes realidades: "é no campo que estão as reminiscências, o mais presente de um passado que o Brasil insiste em não ultrapassar" (Vieira Junior, 2023a, online). Ou seja, é no campo que ainda são preservadas essas histórias esquecidas e remotas da formação cultural e religiosa dos povos originários. Em outras palavras, trata-se de um Brasil esquecido, cuja história original foi apagada e recontada pelos colonos. E se o campo é o lugar onde esses saberes esquecidos da identidade originária do Brasil residem, é preciso voltar a este passado. É aqui que a literatura de Itamar lança todas as luzes sobre esse Brasil desconhecido. As culturas, religiões e saberes desse Brasil apagado encontram-se encobertos pelas nuvens nebulosas da cristandade e estão entrelaçados por um colonialismo estrutural que ainda sobrevive e subjaz em espaços cristãos.

Talvez por isso o cristianismo interpretado pela ótica eurocêntrica de Girard não consiga enxergar que o mecanismo vitimário não foi superado em terreno cristão. Desconfiamos que o olhar de Girard esteja voltado para o centro da atuação cristã. Se ele pensa a partir do centro do Ocidente europeu, dificilmente verá as margens, principalmente da América Latina e do Brasil. Quem está no centro costuma ter o olhar limitado quando observa apenas à sua volta. Porém, quando fazemos o exercício de olhar para baixo, para as extremidades do Brasil, por exemplo, vemos todas essas vítimas descritas em *Torto Arado* sendo silenciadas, oprimidas e sacrificadas por esse mecanismo de poder colonial. Mesmo que o cristianismo seja antissacrificial, como defende Girard, há uma denúncia prática do mecanismo vitimário, contra a religião que o teria denunciado. Dessa forma, o jarê aparece no cotidiano dessas personagens como esse elemento que rompe com essa lógica vitimaria, denunciando a escravatura conduzida pela própria igreja cristã a serviço do colonialismo que se apropria das terras, dos corpos e da identidade dos povos

originários. Essa denúncia aparece nessas palavras: “A igreja marcou com ferro as árvores com um B e um J de Bom Jesus. Marcou tudo o que podia. Disse que as terras pertenciam à igreja e nós éramos escravos do Bom Jesus”. (Vieira Junior, 2019, p. 227).

Se formos argumentar dentro da lógica girardiana da denúncia e revelação do mecanismo conduzidos prioritariamente pela religião cristã, em contrapartida essa passagem denuncia a contradição entre a mensagem cristã de amor e justiça e a realidade de exploração vivida pelos afro-indígenas em territórios brasileiros. Tanto assim, que podemos notar essa tentativa de imposição colonial orquestrada pelo colonialismo cristão, que *Torto Arado* traz na fala desses representantes sobre como os empregados deveriam se portar enquanto moravam em terras pertencentes aos senhores colonizadores. A obra retrata que um desses representantes ao procurar a família de Bibiana e Belonísia “Falou que ali se praticou jarê por muito tempo. Que dona Salu tocava tambor, mas que agora todos precisavam ouvir a palavra de Deus.” (Vieira Junior, 2019, p. 229). Essa citação exemplifica como o colonialismo cristão não só se apropriou de terras, mas, além disso impôs uma nova moralidade religiosa, transformando a prática cultural dos povos originários e afro-indígenas como desvios morais, associados a coisas negativas e demoníacas que deveriam ser substituídos pelas práticas cristãs. Assim, a imposição da religião cristã reflete a tentativa de apagar as identidades e as tradições desses povos, forçando-os a se submeter ao controle colonial e cristão. No entanto, não iriam deixar que ele fosse esmagado, demonizado pela religião dominante. Essa é a resistência contida na religião do jarê e que mais traduz a identidade cultural dos afro-indígenas narrados em Torro Arado. São narrativas locais, narrativas que remontam a identidade desse Brasil profundo.

Em *Torto arado*, são as vozes das vítimas que ressoam e denunciam o mecanismo vitimário levado a efeito pelo colonialismo cristão. São as próprias vítimas denunciando os perseguidores e declarando serem inocentes. A inversão de papéis ressaltada no enredo desta obra mostra em grafias intensas a história sendo contada pelas vítimas. Vítimas do preconceito, da intolerância, da sociedade machista. Há uma virada epistemológica nesse romance que precisamos reconhecer. Primeiramente, pelo tipo de saber decolonizado, que exibe um estilo diferente dos clássicos da literatura, tal como os analisadores por Girard. Diferencia-se porque registra o lugar de fala dos periféricos, remontando o cenário escravocrata dos porões das casas grandes, das senzalas, dos terreiros e do chão dos povos afro-brasileiros e indígenas, em cujas histórias foram marcadas pelo sangue desses colonos trabalhadores (as) (escravizados). Outra virada importante em *Torto Arado*, que pulsa no coração do Brasil, quase esquecido pela história, é importância da religião xamânica, das religiões afro-brasileiras como formadoras de uma cultura resiliente, resistente, atuante e construtora de mundos. O próprio jarê com seu

sincretismo afro-indígena traduz essa potência coletiva dos povos subalternizados. Como podemos notar nesse trecho da obra ao revelar a experiência de seus adeptos: “Ninguém fugia ao destino. Os encantados sabiam de tudo e, quando chegava a hora, cobravam o que era devido.” (Vieira Junior, 2019, p. 202). Aqui, podemos notar o Jarê como sistema de justiça próprio. Ou seja, não é só uma religiosidade mística ou coisa do tipo, mas uma religiosidade que traz em si um clamor coletivo e um sistema de justiça.

Além disso, podemos notar que a singularidade de *Torto arado* é bem expressiva na voz e na vida das protagonistas Bibiana e Belonísia, duas filhas do Brasil (pau-brasa), brasileiras, referência bem apropriada quando pensamos na origem do nome Brasil análogo à escravidão, à exploração da madeira, à imposição colonial e ao apagamento epistemológico e histórico dos povos originários. As irmãs Bibiana e Belonísia representam o triste retrato, a biografia (ou necrografia?) do Brasil colonial, das imposições, da escravatura, da violência dos corpos, dos sacrifícios em massa. As irmãs, personagens de *Torto arado,* também carregam as marcas de um Brasil que ainda sangra, que grita por igualdade de gênero, que denuncia os preconceitos de cor, de raça, de sexismo, escamoteados nas estruturas sociais desse Brasil profundo que carece de expressões próprias, que revele e denuncie esse mecanismo vitimário em funcionamento.

Pensar nessa obra como literatura das margens, ou literatura decolonial, nos convida a refletir a partir do lugar de fala. Contrariando alguns clássicos em que a história é contada pelos vencedores, em *Torto arado* são os subalternos, as afro-brasileiras, mulheres que protagonizam, não somente um romance literário sobre uma família quilombola escravizada, lutando por direitos de território e liberdade, mas é a própria ficção denunciando mais de cinco séculos de exploração, violências, e mecanismos vitimários protagonizados pelo colonialismo cristão em território brasileiro.

3.5. Mímese e mecanismo vitimário em Torto arado

Se existe uma estrutura mimética nos clássicos da literatura que revela um comportamento comum entre os humanos na posse e disputa por objetos, não parece ser diferente em *Torto arado.* A hipótese de Girard de que a *verdade romanesca* é um conhecimento explícito na literatura, que mostra que o nosso desejo é escravo do desejo alheio, é evidenciado quando interpretamos o romance de Vieira Junior sob a ótica mimética. Vimos que o enredo de *Torto arado* principia pelo terrível acidente envolvendo as irmãs. A curiosidade

de uma desperta o desejo da outra irmã. Tudo que elas queriam era ver o que a avó escondia na mala antiga debaixo da cama. O que haveria nessa velha mala, empoeirada, esquecida embaixo da cama? Uma faca. Uma faca de corte afiada que virara objeto de disputa entre as irmãs Bibiana e Belonísia. Duas adolescentes incitadas pela curiosidade, movidas pelo desejo comum de tocarem no aço da faca. Duas crianças afrodescendentes pobres. Estavam prestes a violar o interdito. A faca no interior da mala velha; objeto de corte, perigoso na mão de duas crianças. Porém, seria essa mesma faca que desencadearia uma série de eventos envolvendo as irmãs. A faca guardara um segredo de morte e libertação daquela família.

A inerente curiosidade das irmãs transforma a faca em objeto de disputas, conforme ressalta Bibiana: "Belonísia tentou tirar a faca de minha mão e eu recuei. "Me deixa pegar Bibiana." "Espere." Foi quando coloquei o metal na boca, tamanha era vontade de sentir seu gosto, e, quase ao mesmo tempo, a faca foi retirada de forma violenta" (2019, p. 15). Ao colocar o "metal na boca" com intensa vontade, Belonísia despertou o desejo de Bibiana. Daquele momento em diante a vida das irmãs nunca mais seria a mesma. Bibiana teve sua língua amputada. A faca retirada com violência teria decepado um pedaço de sua língua. O sangue que escorrera seria o sinal de um pacto entre as irmãs. Daquele momento em diante, Belonísia seria a voz da irmã Bibiana. Daquele momento em diante as irmãs que disputavam em todas as brincadeiras sobre o que brincar ou como brincar, peculiaridade comum entre as crianças pobres de roça que imitavam nas brincadeiras os trabalhos dos adultos, seriam unidas pelo sangue. Unidas nas brincadeiras, unidas no trabalho sofrido da roça. Quando crianças, as irmãs transformavam em ludicidade o trabalho pesado do campo. Bibiana, inclusive, descreve essa realidade:

> Andávamos juntas pelo terreiro da casa, colhendo flores e barro, catando pedras de diversos formatos para construir nosso fogão, galhos para fazer nosso jirau e nossos instrumentos de trabalho para arar nossas roças de brinquedo, para repetir os gestos que nossos pais e nossos ancestrais nos haviam legado. Disputávamos espaços, disputávamos sobre o que plantar, sobre o que cozinhar (Vieira Junior, 2019, p. 23).

Aquilo que representava o triste fardo dos trabalhadores rurais explorados, como o caso de seus pais, era transformado em brincadeira, talvez para suavizar o destino nada fortuito desses filhos de escravizados em terra alheia. A brincadeira, o lúdico, a imaginação, eram antídotos para suportar a exploração do trabalho escravo. Aqui, a teoria mimética de Girard pode ser claramente atestada quando pensamos nas irmãs que, primeiro, imitam o trabalho dos pais, mesmo sendo um trabalho explorado. E o mais interessante são as disputas entre elas, pois

tudo que uma fazia, a outra repetia, mimetizava o desejo de uma pela outra. Por isso, as disputas. Mas foi a disputa por um objeto, instrumento de imolação, que selaria com sangue o destino das irmãs Bibiana e Belonísia. Podemos, inclusive, pensar que ter a língua decepada é a expressão mais aguda e incisiva de se calar alguém. Perder a capacidade de falar dessa maneira significa o completo silenciamento, uma violência que contraria a liberdade e o diálogo. Mas pensemos, hipoteticamente, que a língua decepada de Bibiana represente a violência colonial cristã, enquanto expressão impositiva de querer calar e promover o apagamento das culturas afro-brasileiras. Mais que isso, é o silenciamento das vozes femininas, daquelas subalternizadas e esquecidas nos cantões dos sertões e roças, às margens do território brasileiro.

Triste destino! Triste analogia, ter língua decepada: sinal de silenciamento e apagamento cultural. Não obstante, as irmãs protagonizam uma história de lutas, de resiliência, de resistência, de denúncias contra o colonialismo cristão, contra a cultura do coronelato que dissimula o real motivo das perseguições vitimárias. É em nome de Deus, em nome dos evangelhos, em nome de uma genealogia patriarcal, de uma suposta predestinação, da hereditariedade eurocêntrica, colonial, que se naturaliza e se toma como normal a escravatura, incitando a exploração associada à negritude da pele, como marcas vitimárias de um destino pobre e miserável que as irmãs Bibiana e Belonísia não escolheram. Nos lugares ocultos desse Brasil profundo, muitos subalternizados se sentem representados por elas quando experimentam problemas semelhantes.

Aqui será interessante retomar o raciocínio mimético de Girard. Por um lado, a literatura clássica, segundo ele, desmascara a mentira romântica ao revelar a estrutura do desejo mimético, expondo assim a ilusão de autonomia dos nossos desejos. Por outro lado, porém, deixa de evidenciar uma segunda mentira romântica: a negação do caráter singular do cristianismo na denúncia do mecanismo vitimário e sua consequente defesa das vítimas. As obras literárias analisadas por Girard possuem um caráter denunciativo, como vimos, ao expor a falácia da liberdade absoluta dos desejos. No entanto, a literatura das margens, para citar apenas *Torto Arado*, vai além: não apenas confirma a natureza mimética do desejo, mas evidencia o funcionamento do mecanismo de criação de vítimas em territórios brasileiros. Nessas obras, não se trata apenas da oposição entre mentira romântica e verdade romanesca, mas de uma denúncia que escapa ao horizonte das obras clássicas analisadas por Girard. Suas denúncias são bem contextualizadas. A literatura das margens fala em mentira colonial e verdades de um Brasil profundo. Que verdades são essas? A verdade de que a cristandade ainda exerce um poder colonizador sobre muitas vítimas espalhadas pelos campos e roças brasileiras. A realidade de muitos descendentes de escravizados era marcada pela ausência de posses

materiais, restando-lhes então a própria forma de existir, herdada desde o nascimento, uma existência perpassada pelo medo. Embora, o medo era um elo comum entre eles, uma experiência compartilhada que os unia. Podemos constatar isso no seguinte relato:

> O medo atravessou o tempo e fez parte de nossa história. Era o medo de quem foi arrancado do seu chão. Medo de não resistir à travessia por mar e terra. Medo dos castigos, dos trabalhos, do sol escaldante, dos espíritos daquela gente. Medo de andar, medo de desagradar, medo de existir. Medo de que não gostassem de você, do que fazia, que não gostassem do seu cheiro, do seu cabelo, de sua cor. Que não gostassem de seus filhos, das cantigas, da nossa irmandade. Aonde quer que fôssemos, encontrávamos um parente, nunca estávamos sós. Quando não éramos parentes, nos fazíamos parentes. Foi a nossa valência poder se adaptar, poder construir essa irmandade, mesmo sendo alvos da vigilância dos que queriam nos enfraquecer. (Vieira Junior, 2019, p. 178).

O medo foi e ainda é uma experiência estruturante na história dos escravizados. A desumanização e a violência colonial espalharam terror e destruíram laços culturais. Apesar desse medo culturalmente imposto, fabricado, vemos que o espírito coletivo, a fraternidade que uniu os povos escravizados os fez resilientes. Novamente, aqui não há passividade; a despeito das imposições colocadas, *Torto Arado* revela que a denúncia do mecanismo vitimário é feita pelas pessoas que sofrem na pele o racismo. Aliás, o racismo associado à cor da pele é retratado na citação acima como um legado colonial. Quem é essa gente a que o texto se refere? Essa gente que usou da força, da tortura, impondo o modo e o terror aos colonizados são os senhores de terras, os coronéis protegidos pela estrutura colonial, protegidos pela cristandade. Esse medo produzido, disseminado pelos colonos, faz inclusive as vítimas se sentirem culpadas, por terem nascido com a cor da pele que os diferenciava dos brancos. Eram culpados por terem nascido, uma culpa inventada pela cultura colonial. Uma culpa que os colocava como bodes expiatórios. Os coronéis acreditavam verdadeiramente que eram superiores por serem brancos, cristãos, por terem nascido predestinados com a cor da pele. Por pertencerem à religião dominante, a religião verdadeiramente singular. A religião que sai em defesa das vítimas, segundo Girard. Se o colonialismo no Brasil atuou sob a sigla do medo, sob a mentalidade operante entre os pares de opostos: branco e preto, humano e selvagem, cristão e não cristão, tudo o que diverge da cultura dominante é negativo.

Essa mentalidade, como percebemos nos relatos da literatura das margens, estruturou a sociedade brasileira. Por isso, *Torto Arado* revela que esse medo é resultado da culpa que os povos originários, afro-indígenas, sentiam e era também resultado das perseguições e

imposições da cristandade que fabricavam esse sentimento de culpa. Eles eram culpados; os povos originários acreditavam que eram os culpados pelas desordens, pelas crises. Aqui, o mecanismo vitimário, a lógica do bode expiatório que sobrevive pelo critério da culpa, é perceptível nas estruturas sociais. As vítimas precisam ser culpadas para o mecanismo funcionar.

Assim, resta a capacidade de unir as forças para vencerem o colonialismo. A literatura das margens, a literatura decolonial, a obra em particular que ora analisamos, revela e denuncia o mecanismo vitimário, a escravatura, as condições de inferioridade vividas pela população afro-brasileira e pelos povos originários, agenciadas por uma cultura colonial cristã em virtude de uma ideologia eurocêntrica que propagou para o mundo a hegemonia cristã e, de certa forma, a superioridade da etnia branca. Não é de se estranhar que as irmãs de *Torto Arado*, representantes de uma família afrodescendente e escravizada, sonhavam e lutavam por direitos de plantar em suas terras, de ter o direito de ficar com o fruto do próprio trabalho, de saber que o suor da lida diária nos campos, das mãos calejadas nos trabalhos exaustivos na roça, já seria um alto preço se não lhes fosse privado o direito de possuírem um pedaço de chão que as fizesse sentir-se pertencentes ao mundo.

Foi assim, então, ligada pela tragédia, unidas pela necessidade de insubordinação, por entenderem a urgência de denunciarem as injustiças, que ecoou nas vozes das irmãs, personagens fictícias de um enredo que não apenas se aventura pela esteira literária, ou em relatos romanceados de um Brasil, ironicamente "brasileiro," de gente que luta, trabalha, vence na vida, acumula bens, propaga a ideologia da religião cristã como o único caminho possível, sendo que para isso, em muitos casos, as religiões dos afrodescendentes e o xamanismo dos povos originários tiveram que ser apagadas, esquecidas, demonizadas, assim como suas culturas. Se o cristianismo é a religião das vítimas, em *Torto arado* assistimos serem escritas o avesso dessas afeiçoadas palavras, tão repetidas por Girard. As vítimas do citado romance são bodes expiatórios da religião cristã colonial. A história desse romance aparece contada pelas vítimas reais que escrevem com sangue os relatos das perseguições sofridas por pertencerem às religiões não cristãs, por carregarem na cor da pele, ou no gênero, as marcas vitimárias. E nesse sentido, não somente a modo o medo os unia, mas também a tristeza que era compartilhada, por essas vítimas do colonialismo. Podemos perceber esse retrato da vida sofrida dos habitantes de Água Negra nesse relato de Belonísia ao decidir ficar com os seus:

> só assim poderia experimentar o sofrimento como sentimento que unia a todos que viviam em Água Negra e em muitas outras fazendas de que tínhamos

> notícias. Foi sozinha que experimentei as aflições que vi meus pais passarem ao longo de suas vidas (Vieira Junior, 2019, p. 141)

Não é sem motivo que Vieira Junior assume uma linguagem que, em certa medida, se traveste de realismo mágico para mostrar o universo encantado dessa família de afrodescendentes que, a despeito da vida subalternizada, escravizada, se apegam ao jarê com sua mistura sincrética de elementos xamânicos, talvez como forma de apelar para entidades, santos e magias, quem sabe como um antídoto para suportar o sofrimento. Quem sabe o remédio esteja nessas práticas, na capacidade desses descendentes de escravos de sublimar, de trazer a magia como meio de convidar o sobrenatural para amenizar a dureza do cotidiano sofrido.

A família de Bibiana e Belonísia, que protagonizam e representam a história de muitos trabalhadores rurais escravizados que se veem sem perspectivas nas terras atingidas pela seca, pela escassez de alimentos e nutrientes para garantir a sobrevivência. Principalmente das crianças, em que o pai das irmãs, Zeca Chapéu Grande, curandeiro local, se esforçava, sem sucesso, ao lhes dedicar os recursos espirituais da benzeção, a fim de tentar preencher com alimento espiritual o vazio da fome, a lacuna deixada no estômago dessas crianças, que "paravam de crescer, ficavam frágeis e, por qualquer coisa, caíam doentes" (2019, p. 69). Embora seja uma obra literária, não se pode negar a intenção e a função social dela, ao retratar a realidade de muitas famílias perpassadas por condições precárias, invadidas pela desigualdade social, atingidas pela morte precoce. Da mesma forma, a família de Bibiana e Belonísia não escondia o sonho de trabalhar e cultivar a própria terra, presumindo que um dia disporia de um pedaço de chão onde poderiam também descansar seus corpos depois da morte.

Esses trabalhadores de terras alheias não sonhavam com muito, apenas a terra lhes satisfazia e conferia-lhes alguma importância na vida de incertezas, que, por destino ou obra da supremacia colonial, lhes concedia menos do que o mínimo para a subsistência de seus corpos, massacrados por não pertencerem a um berço nobre ou a um nome que lhes conferisse pertença à estirpe dos predestinados, descendentes dos senhores de terras. A denúncia feita pelas personagens de *Torto Arado* é o retrato desse Brasil dos desprovidos, sem-terra, sem destino. E, por isso mesmo, encontramos na voz de Bibiana essa virada de pensamento, uma denúncia partindo das próprias vítimas, que alimentavam a esperança de uma vida menos sofrida longe daquelas terras que nunca seriam suas:

> O desalento que se abateu sobre todos com a prolongada estiagem contrastava com o sopro de vida que tudo aquilo poderia ser para nós. Se desse tudo certo, voltaríamos para dar melhores condições de vida aos nossos pais e irmãos.

> Voltaríamos para retirá-los de lá. Aquela fazenda sempre teria donos, e nós éramos meros trabalhadores, sem qualquer direito sobre ela (2019, p. 79).

Enquanto Bibiana nutria esperança de uma vida melhor longe da fazenda, seu pai, Zeca Chapéu Grande, conservava certo alívio por ter um lugar onde abrigar seu corpo cansado da labuta, por dispor de um barraco, ainda que precário, para criar seus filhos. Zeca Chapéu Grande é a triste imagem de muitos trabalhadores explorados pelos coronéis donos de terras nos cantões brasileiros, condenados à subalternidade pelo simples fato de não descenderem de famílias que lhes conferissem nome e garantia de terras. Essa consciência é de tal maneira conservada e assumida por uma epistemologia colonial e pela cultura do coronelato no Brasil. Nesse sentido, o domínio sobre escravizados e terras assume uma importância quase sacramental, de ordenação divina, como se os senhores fossem predestinados a tomar posse das terras, fazendo valer suas vontades sobre os subalternizados, sustentando uma hierarquia autoritária em que o senhor acredita possuir prerrogativas de supremacia sobre as terras e os escravizados.

Infelizmente, essa forma de persuasão e imposição foi e continua sendo tão naturalizada por uma ideologia colonial que permeia as estruturas sociais com a lógica do senhor e do escravo, em que a ideologia mais comum aparece naturalizada no jargão popular de que “uns nasceram para mandar e outros para obedecer”. Uns poucos foram agraciados com terras, poder e dinheiro, enquanto à maioria falta o mínimo para sobreviver. Só assim entendemos a subserviência de Zeca Chapéu Grande, análoga à de muitos trabalhadores explorados nas roças pelo Brasil afora.

Como já destacamos, consta em sua fala esse tipo de submissão, quase ritualística, ao se contentar, mesmo que escravizado, com o fato de ter onde morar. Ao ser questionado pelo filho sobre porquê teriam que trabalhar em terras alheias há gerações, sem possuírem nenhum pedaço de terra, Zeca Chapéu Grande responde conforme muitos outros trabalhadores de terras alheias que tiveram seus corpos alienados: “trabalhe mais e pense menos. Seu olho não deve crescer para o que não é seu” (2019, p. 185). Ora, o que há de desonesto ou atípico em desejar ao menos um pedaço de chão onde se nasceu e trabalhou?

O questionamento do filho deveria ser acolhido com atenção, no entanto, a pressão, o medo e o temor em que muitos descendentes de escravizados, e povos nativos, sofreram, e ainda sofrem, transforma suas consciências de tal maneira que muitos subalternos aprendem, inclusive, a agradecer por terem um senhor, um patrão, que lhes conceda trabalho e morada, mesmo que seja temporária, mesmo que venha sob a ordem expressa de que suas edificações não poderia ser de alvenaria, para que não se sentissem donos do lugar onde moravam e

trabalhavam anos a fio, nem criasse expectativas de possuírem um pedacinho de terreno no lugar que chamavam de lar. Quanto a isso, as páginas de *Torto Arado* nos revelam: “Podia construir casa de barro, nada de alvenaria, nada que marcasse o tempo de pertença das famílias na terra” (2019, . 41). Mesmo que aquelas terras fossem transformadas e tornadas férteis pelas mãos dos escravizados, desses despossuídos relatados na citada obra, mesmo que arassem aquelas terras, misturando-a ao suor do trabalho, de sol a sol, essas vítimas morreriam sem direito, sem terras, sem dignidade.

3.6. Torto arado. Vozes silenciadas: vozes femininas

Recordemo-nos do acidente envolvendo as irmãs. Já indicamos que ele pode ser lido sob a ótica mimética, na medida em que uma irmã desperta o desejo da outra para violarem o interdito. O que levou Bibiana a colocar a faca na boca? Seu desejo foi despertado quando Belonísia exclama: “Que gosto tem?” (2019, p. 125). Ao colocar imediatamente a faca na boca, e ter o desejo aguçado por Belonísia, sabemos que o desfecho não foi outro, senão a disputa que a fez arrancar a faca da irmã e querer experimentar o sabor do aço afiado, daquela lâmina que mutilou sua língua, deixando-a sem voz, mas não impedida de lutar por seus direitos. Não obstante, sua personagem, narrada em primeira pessoa, assume com todas as letras o lugar de fala das verdadeiras vítimas, das muitas mulheres, afrodescendentes e indígenas, que foram silenciadas, violentadas, por uma cultura machista, colonial, impositiva.

Itamar Vieira Junior (2019) nos apresenta uma denúncia do mecanismo vitimário envolvendo o incidente das irmãs. Além das incontáveis mortes, quantas mutilações a escravatura causou? A língua mutilada de Belonísia também nos faz refletir sobre outras tipos de mutilações que a escravaturas causou. O trabalho nas lavouras de canas, por exemplo, marcou e mutilou[118] muitos corpos de homens, mulheres e crianças nos interiores do Brasil. A mutilação de Belonísia é um símbolo desse funcionamento do mecanismo vitimário nos inferiores do Brasil, em que os sacrifícios de vidas humanas continuam a ser exigidos devido ao trabalho escravo nas lavoras e roças. Isso fica claro nas páginas de *Torto Arado* quando retrata a vida de opressão e escravidão que vivem os habitantes de Água Negra. Não obstante, como vimos nem mesmo a língua mutilada impediu Belonísia de denunciar as injustiças

[118] Pra citar apenas um exemplo, conferir: DOS SANTOS, Leonardo Querino B. Freire. **Um Olhar Sobre o Trabalho de Mulheres e Crianças na Paraíba nas primeiras décadas do século XX.** Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conapesc/2022/TRABALHO_COMPLETO_EV177_MD1_ID187_TB722_25062022092859.pdf Acesso em: 7 fev. 2025.

cometidas principalmente contra as mulheres, trabalhadoras. Especialmente as mulheres negras, silenciadas e esquecidas nas fazendas, sentenciadas pelo colonialismo, estruturado pela figura masculina, e que encontra sua representação máxima nas dinastias dos coronéis espalhados pelo Brasil. Aqui, aliás, podemos falar em lugar de fala. É a própria vítima que assume em primeira pessoa seu descontentamento, denunciando o regime de escravidão sofrido por elas. Belonísia. Não retrata apenas as restrições provocada por ter a língua mutilada. Ela denuncia as mutilações provocadas em seu corpo, as mutilações provocadas em tantas outras mulheres em condições iguais, pelo trabalho intenso nas roças. Ela se queixa do autoritarismo masculino. Eles se sentem no direito de violar seus corpos, fazendo-se valer pela violência. Por isso, Belonísia não se deixa abater pela língua mutilada, que a impediria de exercer plenamente sua função de usar as palavras para protestar. A despeito disso, ela denuncia:

> Eram palavras repetidas por minha voz deformada, estranha, carregada de rancor por muitas coisas, e que só fez crescer ao longo dos anos. Agora, com os maus-tratos de Tobias, elas se tornaram mais vis, eram gritadas por minhas ancestrais, por Donana, por minha mãe, pelas avós que não conheci, e que chegasse a mim para que as repetisse com horror de meus sons, e assim ganhassem os contornos tristes e inesquecíveis que me mantiveram viva (Vieira Junior, 2019, p. 128).

A voz da Belonísia é a voz da ancestralidade que ecoa pelo tempo. Sua voz denuncia o ciclo de violência vitimária, que não é interrompido com o advento do cristianismo. Suas palavras revelam como o mecanismo vitimário é conduzido pela cristandade de geração em geração. Seu ressentimento, sua tristeza mostram que ainda é preciso superar esse mecanismo fazedor de vítimas. Suas palavras, carregadas de dor, revelam que o ciclo de violência continua operante. Aqui podemos falar em denúncia. Ao mostrar que essa violência continua, Belonísia nos revela que o colonialismo, que sobrevive em terras cristãs, mantém funcionando o ciclo vitimário. Nesse sentido, se Girard coloca na figura de Cristo a denúncia do mecanismo vitimário, em *Torto Arado* vemos três figuras femininas representando a coletividade, a ancestralidade de milhares e milhares de escravizados reclamando e denunciando esse mecanismo fazedor de vítimas que continua oculto no Brasil. Como foi demostrado no segundo capítulo, Girard sustenta que ao revelar a inocência das vítimas, os evangelhos superam o mecanismo vitimário. Essa incursão segundo ele é levada a efeito pela figura de Cristo como a vítima mais inocente de todas e, assim o cristianismo se coloca como religião das vítimas. Em contraste, *Torto Arado* revela que esses sacrifícios ainda são exigidos. Sacrifícios de corpos negros, indígenas e femininos sendo vitimados pela diferença colonial. Belonísia ainda lembra

que após a morte de Zeca Chapéu Grande os herdeiros daquela fazenda não quiseram continuar com a propriedade e a venderam completamente. Nas palavras de Belonísia: “foi com as casas de barro e nossos corpos como mobilha que venderam as terras a um casal com dois filhos” (2019, p. 176). Isso mostra que as pessoas que trabalhavam em Água Negra tinham menos valor que aquelas casas feitas de barro. Ao lembrar das palavras de seu cunhado Severo Belonísia revela:

> Eu tentava me concentrar, para aprender sobre o que Severo contava. Que chegou um branco colonizador e recebeu a dádiva do reino. Chegou outro homem branco com nome e sobrenome e foram dividindo tudo entre eles. Os índios foram sendo afastados, mortos, ou obrigados a trabalhar para esses donos de terras. Depois chegaram os negros de muito longe, para trabalhar no lugar dos índios (2019, p. 176-177).

Como pensar em superação e denúncia do mecanismo vitimario protagonizado pelo cristianismo se os sacrifícios são conduzidos por colonizadores cristãos? Ora, se Girard sustenta que o cristianismo denuncia e defende as vítimas, contrariamente, com a cristandade essa superação parece legitimada e perpetuada justamente pela mensagem evangélica do reino. A citação acima nos mostra, inclusive, uma violência estrutural que justifica essa hierarquia de opressão que confere aos herdeiros brancos o legado da posse sobre terras e corpos negros e indígenas. Diferente daquilo que Girard enxerga, o cristianismo, em *Torto Arado*, isso inclui o período pós-colonial, ainda continua exigindo sacrifícios de vida e de direitos das vítimas, principalmente trabalhadores e trabalhadoras rurais descendentes de quilombolas no Brasil.

E aqui a metáfora do arado torto ganha outro significado. O mesmo arado gasto pelo trabalho e pelo tempo nos impacta de tal maneira que não parece possível se isentar de refletir, sem pensar o quanto a exploração dos corpos, dessa violência respaldada por um sistema colonial masculino, definiu o quanto vale a vida. Naturalmente, surgem muitas questões a partir desse raciocínio: quanto tempo esses corpos, objetos, instrumentos de trabalho, irão viver? Ou, para usar uma triste ironia: quanto tempo de vida útil um corpo escravizado, maltratado pelo tempo, pode oferecer? Em que condições arrastaram suas carcaças, corpos marcados, gastos, pelo trabalho escravo, para essa existência de morte? São questão que ficaram sem respostas, muitos dos que morreram foram esquecidos no tempo. O nome de muitos homens, mulheres e crianças foi apagado. Sequer entraram no rol biográfico dos colonos para serem contabilizados ou lembrados nas lápides das sepulturas. Precisamente por isso, Belonísia não distingue a diferença entre os corpos escravizados e o arado, torto e gasto pelo tempo, porque ambos são objetos de trabalho que se usa e joga fora. Esse arado torto é imagem de sua própria condição

de vida, invadida e explorada de muitas formas. Tanto assim, que ressoa em seu pensamento a seguinte reflexão:

> como se o arado velho e retorcido percorresse minhas entranhas, lacerando minha carne. Se esvaía toda coragem que tentei me investir para viver naquela terra hostil de sol perene e chuva eventual, de maus-tratos, onde gente morria sem assistência, onde vivíamos como gado, trabalhando sem ter nada em troca, nem mesmo o descanso, e as únicas coisas que tínhamos direito era morar lá até quando os senhores quisessem e a cova que nos esperava fosse cavada na Viração, caso deixássemos Água Negra. (2019, p. 128).

Como se o arado, velho e torto, marcado pelo trabalho, semelhante aos corpos escravizados, nos abatesse, de tal modo, devido a força dessas comparações. Como se o peso do aço frio do arado fosse parte dos corpos escravizados, fundindo-se num só instrumento de trabalho, é que as palavras de Belonísia se inserem com fortes imagens da exploração desses subalternizados nas fazendas brasileiras. As revelações de Belonísia denunciam mais que os trabalhos escravos nas roças, refletem que os direitos outorgados pela cultura colonial aos senhores de terras, pressupunha que muitos povos nativos e afro-brasileiros vivessem, (ainda vivem) sob o julgo cruel e vitimário desses coronéis que herdam, hereditariamente, não apenas as terras, mas a direito de posse e mando sobre os escravizados. A expressão: ser tratado como "gado" traduz na literalidade o uso objetal e econômico que tem a pecuária.

A comparação acima quer enfatizar que viver feito "gado" é conduzir o arado de sol a sol, usando de força para perfurar o chão, produzindo alimento para quem não trabalhou na terra. Viver feito "gado" é ter a existência marcada pelo trabalho, sendo útil apenas para o ofício da servidão até quando não servirem mais. Viver "como gado" é ser convencido, coagido pela ideologia colonial dominante que não denuncia essas injustiças destacadas por Belonísia, porém, usam dessa revelação evangélica para dissimularem a opressão e a hierarquização dessas culturas. Essa vida de gado revela que os estereótipos vitimários confirmam que a busca por bodes expiatórios nas sociedades pós-colonial exige os sacrifícios dos mais vulneráveis e periféricos. *Torto Arado*, portanto, denuncia que, mesmo com o suposto fim do colonialismo, os sacrifícios persistem contra os brasileiros do meio rural como forma de controle social. Afinal, é preciso encontrar novos bodes expiatórios, cujos sacrifícios servem para manter a ordem e a economia da classe dominante. Outra verdade revelada em Torto Arado é que essas vítimas do meio rural, esses bodes expiatórios do colonialismo estão escondidos nos lugares mais remotos do país. Desse modo, seus sacrifícios permanecem escondidos.

Não reagir a esse sistema diferenciador e seletivo, em que muitos são condenados a menos que o mínimo, revela o quão dissimulado poderá ser a ideologia colonial[119], respaldada pela cristandade, dominante, estruturada por uma dialética de senhores, coronéis, patriarcas, possuidores dos escravos. Aqui a teoria mimética de Girard nos ajuda a entender o que Belonísia quis expressar ao se referir a vida de "gado" infligida aos despossuídos. Quando se vive sob a imposição dessa lógica colonial, de um mundo regido por uma divindade que é senhor, e pai, que estrutura as sociedades de forma hierárquica, parece que o resultado não é diferente se não aceitar a vida que se tem, mesmo que seja uma vida de "gado". Sabemos que o contágio mimético tende a arrastar a maioria, principalmente quando os ideais são comuns e sustentados por uma religião que parece naturalizar as diferenças coloniais. Portanto, a máxima: "foi Deus quem quis assim", parece ser mais uma forma de hegemonizar a cristandade, na medida em que dissimulam os reais interesses com relação ao trabalho escravo e a imposição colonial no Brasil.

Belonísia denuncia o mecanismo mimético, comportamento que nos faz seguir determinados padrões. Acontece que em *Torto arado* o efeito de rebanho da imitação. A dominação epistemológica (violenta) do colonialismo é estruturante, naturalizado de tal forma que a replicação mimética dessa lógica dominante, conferida como a única forma de vida e cultura, é plenamente revelada. Belonísia quebra as estruturas de um Brasil colonial, que sustenta e dissimula o mecanismo vitimário. Ela luta pelo direito de fala e pelo papel principalmente das mulheres pretas na construção de uma sociedade mais justa e menos violenta. Ao mesmo tempo, sua personagem revelou a rotina de violências infligidas a outras mulheres, que, por medo, pressão psicológica e dependência financeira não encontravam forças para reagiam às investidas dos homens ou desse sistema colonial diferenciador que inferioriza as mulheres, sobretudo aquelas, muitas vezes esquecidas nos cantões das fazendas sob o jugo da exploração do trabalho, sentenciadas a uma existência de morte, que se não as consumiam pela miséria, pela falta de nutrientes necessários ao corpo, eram consumidas pela violência psicológica e física que muitas vezes abreviava suas vidas.

E assim, semelhante situação nos reporta à hipótese girardiana de que a literatura, assim como os mitos, são relatos manifestos das verdades acerca do comportamento humano. Vimos que, nesse sentido, foi possível submeter suas hipóteses à análise da obra *Torto Arado*, e não será diferente em *Salvar o Fogo*, título do mesmo autor, que, além disso, abre espaço para uma

[119] Aqui, nossa intenção em expor algumas questões, algumas vezes problemáticas, acerca do colonialismo e da cristandade, não se insere no sentido de criticar o colonialismo como modelo cultural totalmente negativo, mas apenas ressaltar sua repercussão e suas imposições violentas especificamente nas culturas afro-brasileiras e indígenas. Desse modo, não é nossa intenção desenvolver outras reflexões ou teorizar a respeito do colonialismo e seu lugar no processo cultural brasileiro.

fileira de profundas revelações acerca do mecanismo vitimário no processo de colonização e da permanência, pouco inócua, da cristandade sobre as populações originárias e afro-indígenas no Brasil. Girard analisas a literatura clássica e extrai delas apenas as verdades acercas do comportamento mimético. *Torto Arado e Salvar o Fogo* não somente atesta esse mimetismo comportamental, como também denuncia o mecanismo fazedor de vítimas. Essas obras ainda denunciam que o cristianismo não parece menos vitimário, como ressalta Girard. Isso porque, enquanto Girard apresentou teorias acerca dessas denúncias feitas pelo seguimento cristão, a literatura das margens evidencia que essas denúncias estão longe de uma prática social. Ou seja, a literatura das margens parece revelar que ainda há uma distância entre a narrativa religiosa e a prática social.

3.7. O ser feminino e as marcas da colonização

O otimismo de Girard em relação ao cristianismo como religião das vítimas pode ser contrastado pela literatura das margens, que impõe limites a essa visão redentora, transcendente, dos problemas sociais. Além disso, *Torto Arado* e *Salvar o Fogo* revelam que as injustiças e opressões ainda persistem sob o véu da cristandade. As personagens femininas que protagonizam essas duas obras, inclusive, não parecem enxergar outra forma de reagir ao mecanismo vitimário senão por meio do engajamento coletivo, unindo-se e denunciando as opressões dessa realidade escondida no Brasil, vivida e sentida por elas. Essas mulheres não apenas assumem o papel das mulheres, homens e crianças escravizados nos campos espalhados pelo Brasil; elas retratam a força da coletividade na luta por direitos. Elas representam a força da ancestralidade, de pessoas reais que foram escravizadas. Elas personificam a luta desses povos por direitos, pelo direito à terra, onde pudessem plantar e morar sem a preocupação de serem expulsos quando não mais servissem. Elas simbolizam, portanto, a luta coletiva de muitas vítimas legítimas. Com isso, o mecanismo vitimário é denunciado pelas próprias vítimas, não por uma figura exclusiva e transcendente.

Ou seja, não há, estritamente, um apelo ao transcendente como única forma de reagir e resolver as injustiças sociais, que são dilemas humanos causados pela diferença colonial. É possível perceber, nessa fala de Belonísia, o engajamento social de seu cunhado Severo, que profere: “não podemos mais viver assim. Temos direito à terra. Somos quilombolas [...]”. Ela completa: “era um desejo de liberdade que crescia e ocupava quase tudo que fazíamos” (Vieira Junior, 2019, p. 187). Trata-se de uma luta com engajamento político que reivindica a identidade quilombola, mostrando a luta histórica, comunitária, por direitos a terras que lhes

foram tiradas. Um movimento que visa buscar direitos práticos como terras e a identidade cultural.

Enquanto Girard defende que a denúncia do mecanismo vitimário é movida por uma religião em específico, *Torto Arado* e *Salvar o Fogo* denunciam que essa mesma religião é fazedora de vítimas. Mais que isso, nas citadas obras a denúncia desse mecanismo vitimário parte da realidade das pessoas escravizadas e sentenciadas pelo sistema hegemônico colonial cristão. O artigo intitulado *Colonialidade do poder em Salvar o Fogo, de Itamar Vieira Junior* (Chagas, 2024), ressalta que, sobretudo, a figura feminina é impactada pela colonialidade de poder[120]. Dessa forma, não apenas o racismo, a intolerância e a opressão de classe se impõem sobre as populações subalternizadas, mas também a matriz colonial de poder implantada pela epistemologia patriarcal, branca, europeia, exerce duplamente o peso da colonização sobre o ser feminino.

Em outras palavras, além do colonialismo, que massacrou muitas culturas consideradas inferiores, o patriarcalismo, como um núcleo desse colonialismo de poder, com o peso do próprio termo, inferioriza o gênero feminino, colocando-o como secundário ao gênero masculino que opera sob a alcunha do patriarcado cristão colonial. E com maior choque podemos imaginar essa imposição colonial/masculina sobre as mulheres negras periféricas. São esses impactos de profundidade epistêmica e cultural que estamos observando com todas as letras em *Torto Arado*. Agora, perceberemos que, em *Salvar o Fogo*, mesmo quando se fala em pós-colonialismo, a cristandade resiste, sem esconder a instituição que a representa como forma de dominação e subalternização dos descendentes de afro-indígenas no Brasil.

Neste contexto, é fundamental trazer algumas considerações sobre a obra *Salvar o Fogo*. Esta obra, alarga as críticas e reflexões de *Torto Arado* ao denunciar, além disso, o mecanismo vitimário conduzido pelo colonialismo de poder legitimado pelo catolicismo cristão. Em *Salvar o Fogo* assistimos à história de Luzia, uma mulher negra que desenvolvera uma corcunda devida à gravidez, condição causada pelo estupro que marcou profundamente sua vida. Após conceber o filho, a corcunda de luzia seria um estigma que a fizera sofrer muitos preconceitos. Moisés é a criança que nasce dessa violência contra o corpo feminino. Aliás, ele começa narrado prematuramente seu próprio nascimento com essas palavras: “enquanto estava deitada deixou

---

[120] Quijano introduziu essa noção para mostrar como as hierarquias coloniais permanecem nas estruturas sociais, políticas e epistêmicas mesmo quando se falou no fim do colonialismo. Ele argumenta que a colonialidade do poder se manifesta na sobrevivência do racismo, na diferença econômica e social, e na dominação cultural do eurocentrismo. Para saber mais cf. Quijano, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 11 mar. 2025.
Walter Mignolo também desenvolve esse conceito em outros sentidos. Para saber mais cf. Mignolo; Walsh, 2018.

a mão repousada sobre o ventre de seu pequeno corpo. Ali, sabia, estava a causa de sua aflição, a vida se contorcendo com violência [...]" (2023, p. 11). Ele se refere à sua mãe, que, ao trazê-lo ao mundo, tem suas dores confessas como expressão do sofrimento e da violência contra o corpo feminino. O enredo de *salvar o Fogo* se passa em Tapera do Paraguaçu, um povoado no interior da Bahia que fica às margens do rio Paraguaçu.

O lugar já tem algo de revelador, pois remonta a história dos povos afro-indígenas que vivem as margens deste rio. Vieira Junior explora os dilemas dessa comunidade, imaginada por ele, atravessadas pela miséria, opressão, falta de estruturas e terras. Ao falar dessa comunidade de afro-indígenas esquecidos no mais profundo do Brasil, o autor ressalta (online, 2023) que o vilarejo situado ao redor das terras de um mosteiro católico ainda experimenta a opressão do colonialismo. Esse convento representa a violência colonial na medida em que toma posse não somente das terras, mas enquanto impões os princípios cristãos em detrimento à cultura e religião desses remanescentes de escravizados e indígenas que ali viviam. A igreja ainda usa de sua prerrogativa hegemônica para se estabelecer enquanto ordenamento único e legitimo de toda estrutural social e religiosa do lugar. Como se não bastasse a extrema pobreza e falta de estrutura dos habitantes de Tapera do Paraguaçu, os monges daquele convento cobravam impostos dos poucos residentes daquele lugar que, a duras penas, sobreviviam do pouco que plantavam e dos míseros peixes que conseguiam pescar. Pela falta de oportunidades e terras para cultivar e plantar, muitos homens saíam de Tapera do Paraguaçu em busca de trabalho e melhores condições.

Acontece que muitos dos homens não retornavam, o que fez do vilarejo um lugar onde a maioria era de mulheres. É desse mesmo lugar que Moisés, o primeiro narrador, fala dos preconceitos sofridos por Luzia devido a sua corcunda. É desse mesmo lugar que Luzia assume o próximo enredo, falando de sua família, que, sem condições mínimas de sobrevivência naquele lugar, teve que sair em busca de emprego ou, no caso das mulheres, somente o fariam se conseguissem casar-se. O que não foi o caso de Luzia, que teve que ficar, porque deu à luz a um filho que, depois, se descobrirá ser Moisés, criado como se fosse seu irmão, chamado por ela de "Menino". Ela não o assumiu como filho. A violência contra o seu corpo franzino e pequeno a traumatizou profundamente.

Ao mesmo tempo, por viver sendo perseguida por ser mulher solteira, preta, com um estigma nas costas, por ser um bode expiatório daquele lugar regido pelo catolicismo, Luzia vivia com medo. Talvez, por essas e outras razões, não quisesse assumir a maternidade, por temer o mesmo destino para o filho. Luzia era frequentemente chamada de feiticeira, não somente pela corcunda que surgiu após o nascimento do filho, mas porque, desde pequena,

desenvolveu, quem sabe, dons sobrenaturais típicos das religiões xamânicas. Como é relatado por Moisés: “Diziam que, nos dias de lua, por onde Luzia andava, as coisas queimavam. [...] Contavam que Luzia fora trancada pelo pai e pela mãe para que os vizinhos não resolvessem suas diferenças com as próprias mãos” (Vieira Junior, 2023, p. 20). Seus estereótipos vitimários eram numerosos, impedindo que a deixassem em paz. No entanto, a acusação de feitiçaria contra a sua pessoa pode também estar ligada ao fato de ser mulher solteira e por desenvolver comportamentos religiosos divergentes do catolicismo dominante. Ela foi vítima de preconceitos e intolerâncias em espaços ocupados pelo cristianismo católico. Esse detalhe é fundamental para compreendermos a origem desses preconceitos e intolerâncias contra Luzia.

Vieira Junior coloca na boca de Moisés essa informação ao falar da ordem e da moral que regia Tapera: “lá era tudo controlado com o rigor dos monges [...]” (2023, p. 43). Conforme podemos imaginar, isso significa que, mesmo tratando-se de um povoado com fortes heranças das religiões e culturas afro-indígenas, o catolicismo local ordenava os costumes e práticas em Tapera. Aqui, podemos perceber, inclusive, que as denúncias são feitas pelas próprias vítimas, vítimas que expõem a permanência atuante da imposição epistemológica colonial cristã, dessa matriz de poder que determinava o modo de agir e pensar daquelas pessoas.

A partir dessa imposição epistêmica, também se estabelece uma dualidade entre o que é bom e ruim, divino ou demoníaco. Dessa forma, é relatado em *Salvar o Fogo* quando denuncia a perseguição vitimária contra Luzia: “os sermões dos padres a envolveram e a tragaram, um mundo perigoso dividido entre o bem e o mal, e estar ao lado da Igreja era estar ao lado dos bons. Não havia meio-termo nessa teologia do medo” (Vieira Junior, 2023, p. 304). Ou seja, tudo o que divergia da cultura colonial, europeia, patriarcal e cristã era considerado maligno. A figura de Luzia parecia concentrar todos esses estereótipos impostos pelo colonialismo: ela era mulher, preta, com um “problema” físico, e, por tudo isso, acusada de feitiçaria. Luzia Carregava todas as marcas vitimárias que atraíam os olhares dos que ali viviam. Ao se referir a esses eventos, Moisés narra o seguinte: “Se os primeiros eventos surgissem enquanto ela crescia, não se sabia ao certo quando deixaram de acontecer. Uns diziam que foi depois da morte da mãe, outros que os males cessaram quando Luzia foi crismada” (2023, p. 20). A crisma e a pertença ao catolicismo era a única forma de livrar Luzia de toda perseguição e do mal que muitos diziam que ela portava.

A despeito de tudo isso, assim como as irmãs Bibiana e Belonísia, Luzia não aceita as imposições do colonialismo e do patriarcado, que conferiam aos homens os direitos sobre as terras e as mulheres em Tapera. Luzia denuncia esse mecanismo vitimário, essa matriz patriarcal de poder, e luta por seus direitos e pelos direitos. Isso fica marcado em sua fala ao

comentar o incidente do incêndio que consumiu em chamas o mosteiro de Tapera, onde trabalhava lavando as roupas dos religiosos. Suas palavras são reveladoras:

> A lavadeira da igreja não parou de lavar as roupas dos padres porque a igreja queimou e todos levantaram revoadas feito abutres apavorados. Parou porque despertei, descobri verdades e a dor do mundo. Então o muro do medo caiu e não houve que pudesse erguer outra vez (Vieira Junior, 2023, p. 100).

Quais são essas verdades que Luzia descobriu? As verdades da imposição colonial e da violência contra mulheres, crianças e escravizados. Não apenas o "muro do medo caiu" para Luzia, mas deveria cair também o muro da intolerância e o muro do patriarcado católico, que inferiorizava as mulheres. Luzia denuncia esse mecanismo vitimário. Em entrevista, Itamar Vieira Junior fala sobre sua escolha por protagonistas femininas. Ele lembra que, em seus trabalhos de campo como funcionário do INCRA, as mulheres, diz ele: "Estavam sempre liderando e resolvendo as demandas coletivas de suas comunidades. Ou seja, mesmo sendo atravessadas pelo machismo estrutural e pelo patriarcado, as mulheres estavam à frente de todas as questões" (Vieira Junior, online, 2022). Ele reconheceu em suas obras essa força que as mulheres carregam quando precisam lutar por seus direitos. Nesse sentido, ainda é preciso derrubar os muros do patriarcado, ainda é preciso subverter essa realidade, como as protagonistas de *Torto Arado e Salvar o Fogo.*

3.8. Resistência e coragem: a literatura das margens como resposta ao mecanismo vitimário

Diante das revelações acima, sabemos, ao mesmo tempo, que a diferença de gênero foi e ainda é uma marca profundamente ligada ao colonialismo patriarcal. Acerca dessa diferença que não se faz sem violência, temos os resultados das pesquisas feita pela historiadora Mary Del Priori[121], na obra: *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil colônia* (1993)[122], e que fará coro às muitas mulheres que se veem na mesma situação

[121] A historiadora, professora, e pesquisadora Dra. Mary Del Priori, possui muitas obras premiadas nacional e internacionalmente, cujos temas retratam, em boa parte, a historicidade brasileira, sobretudo sob o olhar feminino. É interessante notar que a autora se aventura também pelo universo da literatura, muitas vezes adaptadas de histórias reais. Mary Del Priori, igualmente, nos confirma que a literatura encontra com a vida real, e, a vida real encontra coma literatura. Isso corrobora a hipótese de Girard de que a literatura tem alguma coisa a nos dizer acerca da realidade humana.

[122] A breve contribuição da presente obra se justifica pela especificidade em pontuar a influência do colonialismo na condição e mentalidade feminina no Brasil. Sabemos que existem muitas bibliografias que abordam a temática da escravatura e da exploração feminina no Brasil de forma mais crítica. Dessa maneira, reiteramos que as obras de Itamar Vieira Junior, ainda que em estilo literário, contribuem para noção e consciência de que a exploração do corpo feminino foi, e ainda é, uma assombrosa perseguição vitimária.

de Luzia. Del Priori destaca que o patriarcado estruturou a sociedade brasileira a partir do gênero masculino. As mulheres, portanto, eram inferiorizadas, suas vidas controladas, somente por serem do sexo feminino. Ela ressalta que o corpo das mulheres eram propriedade dos homens, do pai, dos maridos, da igreja. O corpo feminino, portanto, era instrumento para manter e reforçar as hierarquias coloniais.

Para evidenciar o papel da estrutura colonial na manutenção de uma ordem masculina, isto é, o colonialismo patriarcal como uma imposição epistêmica e cultural forjada pela cristandade, recorremos brevemente às análises da teoria decolonial desenvolvida pelo pensador Walter Mignolo[123] (1993, p. 75). Esse pensador se refere à matriz colonial de poder pensada e estruturada pela visão de mundo ocidental europeia, composta por uma epistemologia que privilegia o ser branco, europeu, cristão e não indígena ou negro. O pensador diz ainda que, dentro dessa matriz de poder colonial regida por uma epistemologia branca, as diferenças de gênero e raça foram substituídas por preconceitos raciais. E, nesse sentido, não é a mesma coisa ser uma mulher branca e ser uma mulher negra. Vemos, inclusive, na obra *Torto Arado*, que as mulheres negras são mais atingidas por essa matriz patriarcal e colonial de poder, que opera, além disso, com discriminações baseadas na cor da pele e na etnia. Ou seja, ao impor sua cultura a outros povos, a colonialidade de poder se estabelece dentro de uma hierarquia patriarcal que não apenas inferioriza as mulheres, mas marginaliza de forma ainda mais intensa as mulheres negras.

Nas obras de Itamar Vieira Junior temos uma esquematização histórica e a denúncia dos padrões impostos pelo colonialismo às mulheres. Mais que isso, em suas obras, quase sempre protagonizada por mulheres, há um mergulho nos porões do colonialismo, na história esquecida das mulheres descendentes de indígenas e negros. Não somente inferiorizadas por uma epistemologia colonial dominante, mas transformadas em instrumentos de trabalho. São mulheres sentenciadas pelo trabalho e repressão nos campos. São mulheres que tiveram a natureza violada, adaptada ao modelo colonial propagado pela Igreja Católica[124] que não se eximiu de priorizar o gênero masculino[125]. A denúncia do mecanismo vitimário acontece a

---

[123] No livro *On Decoloniality: Concepts, Analytics,* Praxis, no capítulo 7 intitulado "A Invenção do Humano e os Três Pilares da Matriz Colonial de Poder: Racismo, Sexismo e Natureza", os autores analisam como a matriz colonial de poder opera por meio de domínios correlacionados como: economia, autoridade, gênero e sexualidade, e conhecimento e subjetividade. Ao mesmo tempo, os autores teorizam como essas estruturas são sustentadas por uma base racial e patriarcal que impõe uma lógica cristã, branca eurocêntrica. Para saber mais cf. Mignolo; Walsh, 2018.

[124]Não pretendemos adentrar em maiores discursões acerca das comprovações históricas e do efeito, muitas vezes nocivo, do colonialismo em relação ao gênero feminino no Brasil. Para saber mais cf. Priore, 1993.

[125] Aqui é importante lembrar que a hierarquia católica é estruturada pela figura masculina, em que oficialmente concentram-se na disposição hierárquica, decrescente, começando na figura do papa, cardeais, bispos, padres e diáconos.

partir do lugar de fala dessas vítimas esquecidas nos campos brasileiros. As vidas dessas mulheres, pobres e pretas são atravessadas pelo racismo e machismo estrutural. Embora, devemos ressaltar que a denúncia do mecanismo vitimário não se restringe apenas à violência cometida contra essas mulheres em *Torto arado* e em *Salvar o Fogo.*

Essas obras assumem verdadeiras críticas a esse mecanismo fazedor de vítimas, evidenciando a luta e o engajamento coletivos dessas pessoas. Uma vez que Girard expande o conceito de vítima sacrificial para os espaços cristãos, argumentando que o cristianismo faz desmoronar o castelo vitimário das religiões antigas, percebemos que ampliar esse conceito para além da leitura cristã girardiana revela como a própria cristandade generaliza e naturaliza a noção de vítima sacrificial. Ao estender essa reflexão, como fez Girard, abrimos espaço para pensar e denunciar a violência vitimária conduzida pelo cristianismo colonial. Se Girard explora o conceito de vítima como um eixo central de suas teorias, mostrando esse mecanismo sendo revelado e denunciado na figura de Cristo, a literatura das margens desloca essa centralidade para a realidade concreta das pessoas, trazendo-a para o chão de suas experiências cotidianas.

O que não é explorado por Girard, e que parece mostrar certa passividade das vítimas quanto ao engajamento coletivo, é a falta de união para lutar contra o mecanismo vitimário. Por outro lado, percebemos claramente, nas palavras de Luzia, essa denúncia ao reclamar um enterro digno para o pai, que morrera em um incêndio muito suspeito quando cuidava da terra. Ela dizia que Tapera do Paraguaçu, e, devemos lembrar, administrada pelos monges, não concedia jazigo perpétuo àqueles que não o possuíam, tendo seus ossos removidos e jogados em uma vala qualquer. Portanto, ela e a irmã Maria Cabocla:

> Juntas concluíram que os pobres não tinham direito sequer à própria cova. A terra jamais seria dos pobres, nem mesmo depois de mortos. Decorrido certo tempo, eram despejados como os fazendeiros faziam com os trabalhadores imprestáveis [...]. (Vieira Junior, 2023, p. 219).

Mesmo que Girard detalhe sobre como as vítimas são escolhidas e perseguidas falado dos estereótipos vitimários, o mesmo não mostra os detalhes da reação e da resistência coletiva das vítimas contra esse mecanismo vitimário, como acontece nas obras de Vieira Junior. E, como sabemos, as denúncias são feitas contra o seguimento representado pela religião que, segundo Girard, denunciou esse mecanismo. Como podemos notar em *Salvar o Fogo*, nas palavras de Moisés, (o Menino): “a violência era traiçoeira e poderia vir travestida de afeto. Poderia habitar os olhos dos benfeitores sem que percebêssemos. Quase sempre era justificada por boas intenções, por compaixão e redenção” (Vieira Junior, 2023, p. 46). O Menino torna

pública a ocupação violenta exercida pelos padres em Tapera. Ele denuncia que a violência ainda permanece oculta e legitimada pela Igreja. Não somente a violência de imposição colonial, mas a violência contra o corpo. Contra o corpo de Luzia quando foi estuprada. Contra o seu corpo, ainda criança, violado, violentado, pelos padres. Ao tratar desses temas delicados e espinhosos a literatura das margens traz à tona os crismes dos padres (representantes da Igreja) cometidos contra as mulheres e meninos, em espaços dominados pelo cristianismo católico. Quando confrontado por Moisés, depois de muitos anos, o padre abusador se defende repetindo o mote que os redimiam de seus pecados: "confessava que sim, que não quis macular, mas iluminar a vidas das crianças conforme os desígnios de Deus" (Vieira Junior, 2023, p. 290). A sequência mostra o castelo colonial cristão sendo esfacelado. O Menino sai em defesa de todas as crianças abusadas. De igual maneira, Luzia acorda do seu "sonho dogmático", se liberta da "teologia do medo", se coloca ao lado do Menino. Assumindo ao mesmo tempo o lugar de fala de tantas mulheres que tiveram destinos parecidos ou piores que os dela. Neste caso, podemos falar da violência que aparece transvestida de amor e afeto. Em que medida o mecanismo vitimário tal como entendido por Girard não faz a mesma coisa? Ele não acaba, paradoxalmente, por camuflar a violência do cristianismo por meio de uma retórica do amor e da caridade em espaços cristões?

Essa mesma lógica de ocultamento atravessa o projeto colonial e sua hegemonia, que, sob o pretexto da civilização e da evangelização, consolidou formas de opressão estruturais. E, com isso, são tecidas intensas críticas ao predomínio colonial e seu projeto hegemônico, que também serviu como fermento, ao menos enquanto promoveu as práticas do escravismo e do sufocamento das mulheres e crianças descendentes dos povos afro-brasileiros e nativos no Brasil. Não apenas isso, Itamar Vieira Junior recoloca essas personagens como protagonistas de suas histórias, reiterando o lugar de fala e seus feitos heroicos que, a despeito de toda violência imposta, ascenderam rumo à libertação coletiva. Aqui não é o cristianismo, mas a literatura das margens que coloca em evidência o mecanismo vitimário. Mais que isso, tanto em *Salvar o Fogo* quanto em *Torto Arado,* mecanismo vitimário não está vinculado somente ao contexto mimético e sacrificial; todavia, suas críticas alcançam dimensões profundamente políticas, denunciando a violência estrutural, racial, de gênero, a violência patriarcal, o sexismo, a violência econômica, ou seja, a violência cristã colonial.

Devemos reconhecer, aliás, a singularidade e a natureza, real, das denúncias acerca do mecanismo vitimário em *Torto Arado* e em *Salvar o Fogo.* Já observamos que Mary Del Priori

(1993, p. 60-62) nos reporta ao modelo colonial no Brasil[126], em que as mulheres, ou melhor, o ser dessas mulheres deveria se adaptar à hegemonia colonial masculina. Por esse viés, podemos notar que a forma como a sociedade foi estruturada exibe, por assim dizer, um padrão de replicação mimética da hierarquia colonial imposta pela Igreja no Brasil. Essa estruturação da sociedade brasileira vinculada ao gênero masculino leva à naturalização desse modelo ideológico da "família tradicional"[127], como o único modo vida possível que, aliás, aspirava as virtudes cristãs. Esse modelo tradicional se impôs como normativo, estereotipando a figura da mulher como cristã, mãe, dona de casa e esposa devotada, em contraposição às mulheres que não seguiam o mesmo padrão e que, em muitos casos se tornavam bodes expiatórios sob acusação de bruxaria, prostituição, entre outras coisas.

Semelhante caso podemos constatar na perseguição contra Luzia acusada de colocar fogo no convento dos padres. Não demorou a multidão sair em busca do bode expiatório. A convergência de todos contra um aparece com todas as letras como um típico caso de perseguição vitimária, pela perfeita estrutura lógica persecutória muito exemplificada por Girard. Quando o fogo se alastrou por todo o mosteiro:

> É quando têm início as acusações, os insultos, e, ela, percebendo o perigo, começa a se afastar apressando os passos. "A feiticeira que queimou a igreja!", uma mulher grita, passado a perseguir Luzia acompanhada de uma turba sedenta de vingança pelo que perdiam. Gritos, palavras de ordem, uma pedra, outra, uma saraivada atravessa o ar e duas atingem sua corcunda. Luzia cai abatida, certa de que chegou a sua hora (Vieira Junior, 2023, p. 295).

Será Luzia um verdadeiro bode expiatório? Não há dúvidas de que suas acusações se assemelham aos mitos primevos. Bastou alguém gritar: Foi a feiticeira! Para que o mecanismo começasse a funcionar. Ela é culpada; a turba violenta acredita que foi ela quem causou o incêndio. Porém, as acusações estereotipadas, devido ao seu "defeito" físico, assim como as acusações de monstruosidade, revelam o mesmo caráter ambíguo da vítima descrita por Girard. Ou seja, nas perseguições vitimárias narradas nos mitos, a vítima era culpada, mas também, em muitos casos, era temida. Por isso, as acusações de feitiçaria, associação com os demônios e poderes sobrenaturais.

---

[126] Por se tratar de questões específicas envolvendo as famílias trabalhadoras, descendentes de povos originários e afro-brasileiros, sob a imposição colonial cristã, nos reservamos em descrever apenas esse impacto do colonialismo no Brasil sobre essas pessoas. Não pretendemos, portanto, ressaltar os ganhos e perdas, quantitativos ou qualificativo, do modelo colonial.

[127] Com relação à nomenclatura: "família tradicional" é importante recordar que semelhante imposição moral foi reacesa pelo discurso do fundamentalismo evangélico no período do governo Bolsonaro (01/01/ 2019 a 31/12/ 2022). O discurso de que o modelo de "família tradicional" era o único possível e designado por deus.

Como discutimos até este ponto, Luzia sofria todas essas acusações: era vista como um ser de outro mundo, uma feiticeira, responsável por toda a desgraça na aldeia. Essas acusações podem ser explicadas pelos estereótipos vitimários, não apenas físicos, como no caso da corcova nas costas de Luzia, mas, sobretudo, morais e sociais. Luzia divergia daquele padrão social e moral imposto pela Igreja. Por isso, acusá-la de feiticeira era o que justificava a perseguição da turba violenta.

Desse modo, não podemos ignorar que a citação acima traz um verdadeiro desfecho de crise sacrificial: Luzia é acusada, perseguida aos gritos e apedrejada até quase a morte, não fosse por sua resiliência, resistência, atitude e coragem para denunciar esse mecanismo persecutório. Como relatado: "quem pudesse ver Luzia admiraria a efígie libertária. Gira o corpo o mais rápido que pode, agita os braços e parte para cima do rebanho [...]" (Vieira Junior, 2023, p. 302). Luzia não apenas denunciou o mecanismo vitimário, mas também lutou pela emancipação e libertação, de seu povo, representando sua ancestralidade e a posteridade de afro-indígenas que a terão como inspiração para continuar as denúncias em busca de libertação epistêmica, cultural e religiosa. Ora, como já vimos, as personagens que protagonizam as duas obras de Vieira Júnior aqui analisadas não são passivas nem assumem a vitimização; elas reagem, elas lutam por seus direitos. É dessa forma que a literatura das margens denuncia o mecanismo vitimário. Em contraste, Girard parece colocar as vítimas numa situação de passividade quase inerte. Ele não fala de uma solução coletiva, social, para superarmos esse mecanismo vitimário. Ao passo que na literatura das margens os corpos não são meros objetos sacrificiais, mas um terreno vivo para lutas e resistências.

Nesse sentido, as obras *Salvar o Fogo* e *Torto Arado* convidam-nos a sermos sensíveis para ouvir as palavras fecundas e frutíferas das personagens que não se resignaram, nem se deixaram silenciar, ou mesmo permitiram que suas sementes (palavras) morressem diante das imposições e violências do colonialismo. Não obstante, suas palavras foram capazes de adentrar nossas mentes e corações, tal como o arado que penetra profundamente na terra, com a mesma profundidade das vozes femininas quando denunciam o mecanismo vitimário e violento imposto pelo colonialismo contra os despossuídos nos cantões esquecidos deste Brasil. Ou ainda, como o poder do fogo que Luzia parecia conter, capaz de queimar todos os preconceitos, anunciando um futuro e marcando um tempo de libertação.

3.9. Santa Rita Pescadeira e a denúncia do mecanismo vitimário: o poder do fogo

A agudeza de Itamar Vieira Junior se reafirma quando descreve, de maneira singular, desprendendo-se dos padrões da literatura clássica, as denúncias contra a violência estrutural e colonial brasileira e seus mecanismos persecutórios. Suas obras abrem espaços para as vozes de milhares e milhares de vítimas que ressurgem para reclamar seus direitos, mesmo nos dias atuais. São pessoas que ousaram protagonizar suas histórias, requerer seus lugares de fala. E, por falar em ressurgimento, veremos que no último capítulo de Torto Arado, as narrativas e denúncias do mecanismo vitimário são conduzidas por uma figura encantada: é a própria entidade feminina do jarê que assume o lugar de fala. É Santa Rita Pescadeira quem sai em defesa das vítimas esquecidas pela história brasileira.

O título do último capítulo do livro Torto Arado aparece sob a força da sigla: *Rio de Sangue*. Novamente, a analogia é apropriada. O rio de sangue que jorrou dos sentenciamentos vitimários contra a população afro-indígena no Brasil marcou profundamente a nossa história. Ora, mas qual o lugar dessas pessoas na história brasileira? O rio de sangue dos seus sacrifícios não teria sido suficiente para conter a violência. Seus sacrifícios não tiveram o efeito catártico de purificação ou expiação. Um rio de sangue, de sacrifícios cruentos, não foi capaz de fundamentar as bases de uma nova ordem. Isso porque o rio de sangue continua jorrando, ininterruptamente, pelo tempo, na lembrança daqueles e daquelas que viveram e ainda vivem, na pele, as marcas provocadas pelo colonialismo no Brasil. Suas histórias não foram contadas, a não ser pelas marcas deixadas em seus corpos, na pele queimada pelo sol, nas marcas grafadas pelos chicotes dos torturadores ou nas cicatrizes terríveis deixadas na memória dos sobreviventes, que ainda rememoram, com tristeza, as vidas de seus antepassados abreviadas pela violência da diferenciação sociocultural.

Temos, portanto, duas histórias: aquela contada pelos vencedores, colonizadores brasileiros, e registrada nos livros de história que ocupam nossas bibliotecas. Por vezes, guardados por honrarias devidos a seus feitos heroicos, às conquistas, por possuírem muitas terras e concederem trabalho aos despossuídos. Esses colonizadores, tidos como heróis, são louvados e lembrados por terem contribuído para a economia, para o desenvolvimento e progresso do Brasil. A história, não poucas vezes, os descreve como os barões do café, coronéis, donos de usinas, fazendeiros responsáveis pelo avanço da agropecuária e outras denominações semelhantes. O curioso é que esses colonizadores foram, muitas vezes, amparados pela ideologia cristã, pela lógica do mérito como premiação divina.

Ao mesmo tempo, nos deparamos com a história das vítimas que não foram escritas nos livros clássicos, mas em seus corpos, em suas consciências, e que, muitas vezes, foram culpabilizadas, passando de vítimas a perseguidores. A religiosidade praticada pelas personagens de Vieira Junior revela um pouco dessa perseguição que os pertencentes às religiões afro-brasileiras e xamânicas sofriam. A intolerância religiosa vinha, muitas vezes, associada à cor da pele ou à etnia. Disso Luzia testemunha: "Onde já se viu servir a dois senhores? perguntava nas missas. Tudo coisa de gente índia e preta" (Vieira Junior, 2023, p. 132). O autor traz para o debate um tema muito delicado, pois, muitas vezes, a intolerância é uma porta de entrada para o racismo. Observamos que Vieira Junior não apenas retrata a difícil vida das pessoas que vivem em condições análogas à escravidão nas fazendas do interior do Brasil, mas também a imposição da religião cristã e a incitação à violência e à intolerância que esses discursos fundamentalistas podem causar.

Percebemos que a religião do jarê conserva-se na memória popular a história de um povo sofrido, porém resiliente. E assim, mesmo que os livros de história os esqueçam, o jarê, religião representada em *Torto Arado* pela entidade Santa Rita Pescadeira, faz questão de revelar que o ser dos povos originários e afrodescendentes no Brasil foi marcado e modificado pela sentença cruenta das imposições do colonialismo. Mas, o que teria conferido força e coragem a esses escravizados para suportarem essa existência de violência? Neste caso, é importante observar que o jarê não apenas guardou memórias de esperanças e resistências para o povo, mas os fez lutar por direitos iguais e os fez saber que não estavam sozinhos nessa luta. Em entrevista a Gama Revista Vieira Junior ressalta: "O que me mobilizou a pesquisar e conhecer o Jarê foi a solidariedade horizontal que atravessa toda aquela comunidade por meio da religião" (online, 2020)[128]. É preciso entender que essas mesmas religiões, muitas vezes perseguidas por não serem cristãs, são espaços de refúgio e de resiliência para os seus adeptos. São nessas religiões afro-indígenas, retratadas em *Torto Arado*, que muitas pessoas se sentem pertencentes, formando suas identidades coletivas. Essas mesmas religiões, como o jarê, a umbanda e o candomblé que representam a luta histórica contra a perseguição e o mecanismo vitimário promovido em espaços guardados sob o véu da cristandade. Na voz de Santa Rita Pescadeira surge a seguinte denúncia:

> Meu povo seguiu rumando de um canto para o outro, procurando trabalho. Buscando terra e morada. Um lugar onde pudesse plantar e colher. Onde tivesse uma tapera para chamar de casa. Os donos já não podiam ter mais escravos, por causa da lei, mas precisavam deles. Então, foi assim que

[128] Vieira Junior, 2020. Disponível em: https://gamarevista.uol.com.br/formato/conversas/a-desigualdade-seja-do-passado-ou-do-presente-passa-pela-terra/. Acesso em: 25 fev. 2025.

> começaram a chamar os escravos de trabalhadores e moradores. Não podiam arriscar, fingindo que nada mudou, porque os homens da lei poderiam criar caso. Passaram a lembrar para seus trabalhadores como eram bons, porque davam abrigo aos pretos sem casa, que andavam de terra em terra procurando onde morar. Como eram bons, porque não havia mais chicote para castigar o povo (Vieira Junior, 2019, p. 204).

Em *Torto Arado*, é a religião do jarê que os manteve. É a memória fundada na ancestralidade que os uniu na luta por um lugar, em busca de terras, símbolo de identidade e pertença ao mundo. Muitas disputas e guerras giram em torno de um lugar, de um território, pois constitui uma condição humana básica. Ora, como se sentir pertencente ao mundo se lhes falta aquilo que simboliza essa pertença, a terra? Trabalhar em terras que nunca lhes pertenceram já é uma tortura, mesmo tendo onde morar temporariamente. Isso é uma contradição, pois viola a essência primordial humana. Ser proprietário é ter propriedade, é sentir-se incluído. Santa Rita Pescadeira denuncia esse absurdo. Por que alguns têm muitas terras, enquanto muitos não têm onde morar? Se fizermos essa pergunta, conseguiremos entender a ironia socrática na fala da entidade do jarê. A ironia reside exatamente na crítica ao jargão ideológico repetido pelos "donos" de terras e fazendas, que a Encantada faz questão de lembrar: "[...] como eram bons, porque davam abrigo aos pretos sem casa, que andavam de terra em terra procurando onde morar" (Vieira Junior, 2019, p. 204). Essa é a mesma ideologia que muitos políticos e donos de empresas propagam e acreditam. Afinal, defendem que ao favorecer os despossuídos e subalternos, estão fazendo o bem para a sociedade, promovendo emprego, e construindo casas populares. E assim, Santa Rita Pescadeira proclama memórias de todos os tempos, a fim de criticar essas estruturas. É preciso que uma Encantada do jarê nos lembre que as coisas não mudaram e que o mecanismo vitimário ainda opera de forma estrutural.

As denúncias de Santa Rita Pescadeira são reveladoras e parecem exigir que entremos nesse universo mágico e encantado descrito em *Torto Arado*. O fato de ser uma entidade a fazer as denúncias reforça a necessidade de voltar no tempo, revirar as histórias, trazer a ancestralidade para testemunharem esse mecanismo vitimário. Contando para a posteridade as verdades acerca da exploração da mão de obra escrava e os sentenciamentos vitimários conduzidos nos cantões do Brasil. Esses fatos são testificados, inclusive, pela própria religião do jarê, na medida em que ela precisa se reafirmar, mantendo seus ritos e assegurando a esperança e a fé das pessoas, não obstante a intolerância, preconceitos e violências. Parece que, quando a atuação e permanência desse mecanismo vitimário no Brasil se tornam naturalizadas e indiferentes aos olhares críticos, é necessário agir conforme Itamar Vieira Junior. É preciso

evocar a entidade, apelar para os encantados, recorrer aos deuses (autoridades): que falem em nosso nome, que venham em socorro, que sejam nossas vozes. E, por se tratar de uma obra literária, talvez seja coerente recorrer ao realismo mágico como estilo, ou recurso, capaz de retratar de forma provocativa e profunda os exageros dessa violência colonial.

Devemos esclarecer que o apelo ao transcendente costuma ser a única opção dos escravizados quando as esperanças estão se esgotando. Quando o abandono é profundo e sintomático nos sistemas sociais, a religião e a dinâmica coletiva que verte principalmente das tradições afro-indígenas funcionam como símbolo de resistência, resiliência e proposta coletiva. Trata-se de uma realidade fundada no sofrimento imposto pela dominação colonial. Nesse caso, o transcendente não é o único meio de denúncia e libertação, como percebemos nas leituras de Girard sobre a singularidade dos evangelhos e do cristianismo. Em outras palavras, quando, em Torto Arado, se recorre à região do jarê, somos convidados a perceber que as revelações e denúncias não possuem um espaço exclusivamente transcendente, mas sim uma comoção coletiva que rememora a ancestralidade como símbolo de luta dos escravizados.

Não é de se estranhar que a linguagem em primeira pessoa, assumida no capítulo *Rio de Sangue*, tenha a intenção provocativa de dar voz à Encantada. Ela narra os acontecimentos redigidos nas linhas tortas da história daquela família sofrida. Falar em primeira pessoa é também assumir o lugar de fala, é falar daquilo que foi testemunhado. O olhar da entidade representa, portanto, um olhar para a história, uma visão ampla, voltada em todas as direções, capaz de absorver o tempo, iluminando todos os cantos sombrios do passado e revelando as injustiças. Com isso, as verdades não deixam de ser reveladas na literatura; no realismo mágico, as metáforas são importantes, as fantasias são possíveis e necessárias, pois, quando a realidade se torna insuportável, é natural que se recorra às instâncias mágicas.

E dessa realidade temos informações: quando a desgraça se abateu sobre a família de Bibiana e Belonísia e a violência dos coronéis, donos daquelas terras no interior do sertão baiano, feriu de morte aquele que lutava pela libertação e direitos para seu povo, formando um "rio de sangue", misturado as lagrimas de Belonísia ao chorar a morte de Severo, seu esposo, foi que Santa Rita Pescadeira proferiu essas reveladoras palavras:

> Vi tanta crueldade ao longo do tempo, e mesmo calejada me comovo ao ver os homens derramando sangue para destruir sonhos. Vi senhores enforcarem seus escravos como castigo. [...] acudi uma mulher que incendiou o próprio corpo por não querer ser mais cativa de seu senhor. Mulheres que retiravam seus filhos ainda no ventre para que não nascessem escravos. Que davam liberdade aos que seriam cativos, e muitas delas morreram também por isso. Mulheres que enlouqueceram porque as separaram dos seus filhos, que seriam

> vendidos. [...] Severo morreu porque pelejava pela terra de seu povo. Lutava pelo livramento da gente que passou a vida inteira cativa (Vieira Junior, 2019, p. 206-207).

Quantos Severos, Bibianas e Belonísias tiveram que lutar por libertação e dignidade nestes sertões brasileiros? Quantos Severos morreram apenas por requererem o direito, inerente a todo ser, à terra e ao alimento? Quantos sonhos foram destruídos pela diferença cultural colonial? O espantoso, e ao mesmo tempo revelador, é que, na teoria girardiana, a indiferenciação marca o momento profundo da crise violenta. Conforme foi desenvolvido no primeiro capítulo, é na polarização da crise, em que tudo é indiferente, onde não há diferenças hierárquicas ou culturais, que a violência reina. Seria preciso, então, restaurar a ordem e a paz através da lógica da diferenciação, razão pela qual existe a vítima sacrificial. É ela que restabelece a ordem, restaurando, por assim dizer, a diferença entre vítima e sacrificadores, a diferença hierárquica. Não obstante, no contexto que estamos analisando, são as diferenças sociais, culturais, étnicas, de gênero e hierárquica que instauram todo tipo de violência contra os diferentes. Referimo-nos à população afro-brasileira, aos povos originários, aos trabalhadores das roças e dos quilombos, e assim por diante. A denúncia feita pela Entidade nos tira dos porões dos navios, das senzalas, dos altares de tortura, da palidez da terra, resgatando muitos anos de história desse mecanismo vitimário sustentado pela diferença colonial. Aqui, o mecanismo vitimário opera sobre a estrutura da exclusão, da indiferenciação.

Os relatos acima nos trazem informações assombrosas ao refletir sobre a dialética da diferenciação entre os senhores e os servos, os fazendeiros e os despossuídos. Santa Rita Pescadeira, a Encantada, inserida desde a formação colonial brasileira, simboliza esse movimento de reminiscência, que traz à tona realidades escondidas, ocultas desde a fundação do Brasil. É preciso convocar memórias, dar vida a essas imagens. De mulheres incendiando o próprio corpo, de outras tirando seus filhos vivos do próprio útero para entendermos seus protestos. É que as torturas diárias, a pressão psicológica, o fato de nascerem cativas, sabendo que os filhos teriam o mesmo destino, obrigavam os autos sacrifícios dessas mulheres e dos filhos que sairiam do ventre como se fossem mais uma peça para manter funcionando o mecanismo vitimário. O autossacrifício dessas mulheres, de suas crianças, simboliza a resistência, a denúncia contra os sacrifícios coletivos, perpetuados nas páginas do Brasil. Seus autossacrifícios foram em defesa da liberdade, do direito de escolher sobre o que fazer com o próprio corpo. Pois, a liberdade como direito negado é uma forma de perpetuar a escravatura.

A própria morte de Severo, como uma espécie de sacrifício, simbolizando a luta coletiva, por aqueles direitos inalienáveis que são as terras. Severo contestou as autoridades, as

estruturas coloniais, do absurdo de trabalharem e não possuírem um lugar, por isso sua morte foi encomendada. A esse respeito, o autor Itamar Vieira Junior, em entrevista ao *site Terra*, ele afirma que:

> A questão da terra é uma questão universal que atravessa todos os povos, de muitas origens, e a terra aqui é algo mais, que pode ser também metafórico. Afinal de contas, o chão de nossa casa, o solo que pisamos, é a terra onde estamos. O acesso à terra é um dos direitos mais elementares do ser humano, [...] algo com que todos precisam lidar em algum momento (Vieira Junior, 2025).

Quer dizer que as personagens de seus romances buscam retratar e denunciar que os afro-indígenas subalternizados nos interiores deste Brasil clamam por liberdade, por direitos iguais, e, sobretudo, pelo direito à terra. Isso faz parte de uma luta coletiva.

Enredo que não deixa de ser tratado em Salvar o Fogo. Embora vejamos que, nesta obra, as denúncias são dirigidas aos responsáveis por manterem em funcionamento esse mecanismo de exclusão. Era preciso aceitar a sorte com a qual nasceram. “Foi Deus quem quis assim”, como reproduz o jargão popular. Temos, portanto, na voz de Luzia, verdadeiras denúncias às cobranças de impostos que eram conduzidas pela Igreja. Ela descreve: “Além da roça, o imposto dizia respeito às casas da Tapera onde vivíamos, porque tudo pertencia a Deus, e se era de Deus, era da Igreja” (Vieira Junior, 2023, p. 129).

Vemos que o direito de posse das terras vinha como imposição, não apenas pelos senhores fazendeiros, mas também por aqueles que deveriam estar ao lado dos despossuídos, ao lado das vítimas. Ao se referir aos excessos dos padres, Luzia ainda fala: “Repetem, quando mandam fazer a cobrança, que as terras sempre pertenceram à Igreja. Como nós não temos o documento, mesmo nossa gente estando aqui há duzentos, trezentos, quinhentos anos, ficamos de mãos atadas” (Vieira Junior, 2023, p. 130). A falta de documento, um objeto frio, sem vida, confere a posse à Igreja, cujo poder de direito sagrado é legado pelo próprio Deus. Um direito exercido pela violência, desapossando povos originários que, como disse Luzia, viviam nessas terras há “quinhentos anos”. A Igreja lhes tirou o que havia de mais próprio. É, afinal, um documento que confere autoridade sobre as pessoas, sobre o chão que pisam.

Essa mesma autoridade, esse direito de posse outorgado por “Deus” desde a fundação do Brasil, fez com que homens colocassem fogo na lavoura de cana, vitimando o pai de Luzia, que se entregava cada vez mais à bebida (Vieira Junior, 2023, p. 88). Quantas vítimas esquecidas nas roças, sem recursos, sem estruturas? Como a mãe de Luzia, que definhou na cama com uma tristeza profunda (Vieira Junior, 2023, p. 151), acometida por uma morte que a

teria acompanhado desde a concepção, tendo que viver com o mínimo, preocupada com a Igreja, com as pessoas daquele lugar que não lhe ajudavam, mas exigiam uma moral, uma conduta cristã regida pelo discurso do medo.

Não apenas a miséria teria vitimado a mãe de Luzia, mas o medo produzido por uma moral reguladora, a culpa por não ter vencido na vida, por não conquistar ao menos um pedaço de terra. A culpa por nascer mulher, preta, em uma sociedade estruturada por uma ideologia colonial, branca, patriarcal. A tristeza a abateu e, como dizem no interior, morreu de tristeza. Definhou numa cama, sem saber que seu estigma talvez fosse uma depressão, cujo diagnóstico não chegara aos despossuídos escondidos num “fim de mundo” de roça.

POSLÚDIO

1. Quando a vida encontra a literatura

As obras de Itamar Vieira Junior nos convidam a voltar ao passado, rever a história e impactar o presente. Na contracapa da primeira edição de *Salvar o Fogo,* temos essa sugestão vinda de um texto profético do pensador Ailton Krenak. Trata-se de uma revelação de profunda reflexão que nos faz reviver o passado, ouvir a ancestralidade e anunciar um novo tempo de libertação. O fogo marca essa transformação, denunciando os erros do passado, mantendo viva a chama da luta coletiva contra os mecanismos vitimários. Dirijamo-nos, agora, ao texto de Krenak:

> O fogo marca o tempo, encerrando os eventos da história e envergonhando o presente. O passado grita nas pedras pisadas do cais, no porão dos navios e nas matas dos antigos refúgios de negros e índios rasgando mortalhas, lançando suas flechas incendiárias e convocando memórias à beira do Paraguaçu. Bate o tambor no escuro, zunem as flechas Tupinambá e voa ainda o pássaro (Vieira Junior, 2023, s/p).

Deve ser por isso que este texto ocupa um lugar de destaque na obra *Salvar o Fogo*. O manifesto poético de Krenak sintetiza as reflexões e críticas de Vieira Junior que, ao sabor do fantástico mundo da literatura, retrata a realidade desse "Brasil profundo". O fogo marcando o tempo representa o movimento, o engajamento coletivo aquecido pela união. Um fogo que aquece toda frieza, queima as impurezas, fazendo interromper "os eventos da história" contada pelos carrascos. O fogo é a imagem da resistência e resiliência de todas as vítimas que não mais aceitam com passividade esse mecanismo vitimário dissimulado por uma moral cristã que ainda sustenta as estruturas desse Brasil que carrega o estigma da escravidão no próprio nome: Brasil, pau-brasa, de brasileiros, de escravizados.

É preciso "convocar a memória" não apenas do "Paraguaçu" ou da fazenda Tapera retratada em *Torto Arado*, mas de todos os cantões de roças, das profundezas deste país, cujas vozes ressoam ao vento, chamando todas as vítimas do passado, do presente e do futuro a recontarem suas próprias histórias. E, com essa intenção, instauramos um *interlúdio*, uma pausa na formalidade, ou, quem sabe, um ato de desobediência à autoridade acadêmica para contar minha própria história, "convocando a memória" de mais uma vítima desse Brasil profundo.

À luz das personagens de Vieira Junior, convocarei, em primeira pessoa, a história que se segue: quando li, pela primeira vez, o livro *Torto Arado*, senti uma espécie de nostalgia misturada com revolta e tristeza. Esses sentimentos ficaram mais intensos quando descobri *Salvar o Fogo*. Foi como se eu tivesse sido golpeado pelo enredo dolorosamente retratado em suas páginas. Ao fazer essas leituras, pude viver e reviver o meu passado não muito longínquo, que se misturou às memórias de meus pais. Lembranças que, como um fantasma, ainda me aterrorizam hoje. Ao me ver profundamente ligado às histórias contadas nesses romances, tive a reminiscência de um tempo há muito esquecido. Talvez apagado da memória por motivo de segurança psicológica. Às vezes, a nossa memória deixa no túnel do esquecimento as lembranças dolorosas e traumáticas do passado. Por muito tempo, quis mesmo esquecer essas histórias de fome e miséria, opressão e escravidão, de morte e morrer, que perpassaram a minha vida e de minha família, esquecidas num cantão de roça.

Ao ser despertado pelas narrativas desse Brasil doloroso contado por Vieira Junior, fiquei me perguntando se deveria mesmo deixar essas memórias no baú do esquecimento. Como deixar de denunciar esse mecanismo vitimário que sacrificou os meus pais no altar desse Brasil, que muitos descrevem por uma expressão esvaziada de sua carga negativa, como se a colonização fosse apenas um passado distante? Na tentativa de superar ou dissimular a supremacia branca no Brasil, busca-se ocultar a face sombria da colonização que ainda estrutura nossa sociedade. Colonialismo: expressão forte, que traduz um período de imposições explícitas e intencionais, mantendo em funcionamento um mecanismo vitimário alimentado pelos corpos escravizados.

Nesse sentido, mesmo no período posterior à dominação colonial, a violência opera de maneira sorrateira, dissimulando seus *modus operandi*. Trata-se da violência estrutural que ainda sobrevive nos favorecimentos cedidos àquelas pessoas que portam um sobrenome importante. Os donos de terras, por exemplo, que as receberam como herança, simplesmente por terem nascido com uma predestinação marcada em seus nomes. Isso lhes garante um lugar na sociedade, sem a necessidade de se esforçarem ou se submeterem ao trabalho escravo, ou análogo à escravidão, que sustentou este Brasil excludente. O pós-colonialismo, portanto, opera sob uma lógica de exclusão social, na qual o nascimento em uma família específica determina o futuro de uma pessoa.

Não sabia que, ao ler esses romances, me depararia com a minha própria história. Histórias de sofrimentos que me invadiram devido as condições impostas aos meus pais na roça, das explorações de terem seus corpos usados para o trabalho. Na falta de opção, ao terem que morar numa minúscula casa de barro, assim como aquelas narradas por *Torto Arado*. A

lógica era a mesma: as casas de barro, conhecidas no interior de Minas Gerais como casas de pau-a-pique, eram feitas para não durar muito tempo. Somente pelo período em que os corpos dos escravizados eram usados e, quando já estavam gastos pelo tempo de trabalho pesado, quando esses corpos começavam a ruir, assim como as casas de pau-a-pique, era hora de descartá-los.

As casas de barro marcavam o tempo que as pessoas deveriam ficar. O tempo que duravam essas casas de barro era o tempo que os corpos aguentavam, às vezes menos, no trabalho. As casas de barro, ou de pau-a-pique, como também são chamadas, eram construções rudimentares, feitas com uma estrutura de bambu, amarrado com cipó e revestido com barro. Para o barro ganhar consistência e liga para ser fixado na estrutura de bambu, era usada uma combinação, pouco convencional, com estrume de gado fresco misturado ao barro com as próprias mãos que, em seguida, era atirado na estrutura. À medida que o barro era jogado na parede de bambu, as mãos faziam o trabalho de alisar carinhosamente as paredes ainda frescas para conservar a textura e estética do lugar. Nessas casas de barro, na maioria das vezes, mal cabia a mobília, de tão pequeninas. Assim como narrado em *Torto Arado*, a mobília era seus próprios corpos, as poucas roupas e os filhos que não paravam de chegar.

O meu pai, Isaias, foi o terceiro filho de nove irmãos "que vingaram". Isso porque era muito comum que os filhos desses explorados não completassem o ciclo de gestação. Mesmo os que venciam a vida miserável anunciada no próprio útero costumavam morrer por falta dos nutrientes necessários ou por doenças comuns à existência desses esquecidos. A família de meu pai morava no interior de Minas Gerais, num lugar chamado Astolfo Dutra. Este município foi, até o final da década de trinta, vinculado à cidade de Cataguases, nome de origem indígena que, em tradução popular, significa "Gente boa". Esse nome denuncia que essa região era um território indígena.

Com a migração italiana, veio inevitavelmente a presença da Igreja Católica, que cumpriu uma missão divina na catequização dos indígenas[129], implantando a lógica colonial do direito hierárquico e divino reservado aos brancos cristãos. Assim como em muitos outros lugares do Brasil, os indígenas e, posteriormente, os negros que habitavam a região, foram forçados a ocupar uma posição secundária, destinada aos "desalmados" não-cristãos. Isso explica a subalternidade imposta a negros e indígenas naquele contexto. Até a década de 1970,

[129] O site oficial da prefeitura de Astolfo Dutra nos fornece essa informação: "Os índios Puri, [...] habitavam a região. O padre Manuel Maria, a mando do governador Luiz Diogo, fazia incursões pela área, "catequizando" os silvícolas e assim as concessões de terra seriam mais facilmente ocupadas. Cf. DUTRA, Astolfo. História. Prefeitura Municipal de Astolfo Dutra. Disponível em: https://astolfodutra.mg.gov.br/a-cidade/historia. Acesso em: 24 fev. 2025.

Astolfo Dutra[130] era uma cidade marcada por todas as características dessa cultura escravista perpetuada pela cristandade. Isso se deve ao fato de que as lavouras de fumo, que abasteciam a fabricação de cigarros, eram abundantes na região, proporcionando emprego para mulheres e homens locais, cujo destino já estava traçado pela exploração da força de trabalho. De maneira similar, outro ofício característico desse tipo de exploração era o cultivo de cana-de-açúcar. A usina de açúcar, que impulsionava a economia da região, empregava mulheres e homens no cultivo e corte da cana, para a produção de açúcar e da alambicagem de cachaça. É neste contexto que Isaias, mais um despossuído, insurge como trabalhador rural.

Zaia, como era chamado, carregava no próprio apelido o diminutivo que fazia alusão à sua vida. Vida diminuída como seu nome, esquecida, sem importância, só mais um negro nesse grande campo de exploração de almas no interior do Brasil. Zaia era semianalfabeto. Sempre trabalhou nos roçados, capinando, contando canas, trabalhando a troco de alimento e moradia para os senhores donos de terras.

Assim como as personagens de Vieira Junior, ele não teve escolha, nasceu sem a predestinação do nome que lhe conferisse um lugar melhor no palco da vida. Com a única opção destinada aos despossuídos, Zaia foi trabalhar em terras alheias. Tempos depois, ele conheceria aquela que dividiria com ele não apenas um sentimento de afeto, mas as amarguras da pobreza, da falta de oportunidades, da falta de um lugar para chamarem de seu.

Maria da Luz de Jesus, esse era o seu nome. Nome de batismo e de exclusão. Maria, análogo à Maria, mãe de Jesus. Diante daquela vida miserável, talvez a sua mãe tenha pensado que, ao escolher esse nome bíblico, lhe seria conferida a semântica desse nome, que a ligaria de alguma forma ao divino. E “Da Luz”? sobrenome curioso, cujo significado deveria impactar positivamente, iluminado a vida de Maria. Não obstante, mesmo trazendo a luz no próprio nome, Maria viveu os poucos anos que a vida lhe concedeu na escuridão da miséria. Já a identificação “De Jesus”, nem se fala. Nome de Deus, nome forte, embora não lhe tenha conferido a força necessária que Maria precisava para vencer a morte em vida. Mas a intenção era verdadeira e justa. Sua mãe, Sebastiana, dos seus pais não sabia, como em muitos casos de mestiços descendentes de afro-indígenas. Sebastiana viveu pelas ruas, consumia bebidas, talvez para anestesiar a dor da miséria. Foi abusada, sabe-se lá por quem. Quando ela concebeu Maria, sem paternidade reconhecida, restou-lhe escolher, como sinal de cuidado, esperança e fé, o nome e sobrenome de importância sagrada. Já que Maria não conheceu o pai, não carregava um

[130] Consultamos o site oficial: DUTRA, Astolfo. História. Prefeitura Municipal de Astolfo Dutra. Disponível em: https://astolfodutra.mg.gov.br/a-cidade/historia. Acesso em: 24 fev. 2025.

sobrenome que lhe concedesse o mínimo de estrutura. Trazer no sobrenome o nome de Deus era como dizer: ao menos ela tem Deus como pai.

A história de Maria e Isaías começa nesse contexto em que duas pessoas castigadas pela vida decidem se unir, quem sabe para enfrentarem juntos a pobreza como forma de resistência. Mariinha, diminutivo de seu nome, de sua vida, igualmente seu marido Zaia, a despeito dessa vida diminuída à semelhança do seu nome, sonhava com dias melhores. Os dois foram morar numa casa de barro, cedida pelo dono da fazenda. Obviamente, enquanto eles trabalhassem no lugar. Era uma pequena casinha com paredes e chão de terra, fincada às margens de um açude que, apesar da sugestiva e bonita paisagem, não possuía estruturas como luz elétrica ou água encanada. A luz era de lampião movido a querosene que, assim como o sobrenome de Mariinha, iluminava de forma precária o único cômodo da casa. Mesmo que seu nome não refletisse o significado apropriado à sua vida, Mariinha e Isaias viviam felizes, envolvidos por aquele lugar de matas densas que conservava árvores enormes, que, refletidas no espelho d'água, traziam ao lugar uma espécie de paz intocável. O vento massageava aquelas águas, trazendo uma brisa suave que parecia amenizar a realidade pesada e amarga do trabalho no campo.

Naquele mesmo lugar de paisagem exuberante, os dois tiveram cinco filhas e dois filhos, sendo eu um deles, quem conta essa história. Zaia trabalhava na fazenda de sol a sol, capinando, cortando cana, queimando a palha e trabalhando na alambicagem da cachaça que seria vendida. Da cana-de-açúcar, tudo era aproveitado: o caldo para a produção de cachaça e açúcar, e o bagaço, utilizado para alimentar o gado ou como adubo. O processo de alambicagem resulta em três níveis de produção, conhecidos popularmente como cachaça do pé, do meio e da cabeça. A cachaça do pé e da cabeça eram impróprias para consumo humano devido ao alto teor alcoólico. No entanto, eram essas extremidades, do pé e da cabeça, que entorpeciam os trabalhadores rurais, talvez para suportarem o trabalho pesado nas fazendas. Embora o processo de produção da cachaça envolva um trabalho prévio, como a capina, o plantio da cana e a queima das palhas secas quando as plantas já estavam crescidas. No entanto, tal procedimento envolvendo a queima controlada da lavoura, era feita pelos trabalhadores que, inevitavelmente, inalavam a fumaça e fuligem tóxica enquanto a cana era queimada[131]. Depois, vinha o corte, realizado manualmente, por mulheres, homens e até crianças, que frequentemente se automutilavam no manuseio pesado e perigoso desse trabalho. Isaias foi um dos inúmeros escravizados explorados em lavouras de canas.

---

[131] Cf. Silva; Moraes; Lima, 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/jbpneu/a/VNXXmdyPSjxJDCStkYrZSZz/. Acesso em: 26 fev. 2025.

É a partir desse momento que minha memória se curva para um outro tempo, um outro sentimento, e com esse recurso literário, convoco novamente um interlúdio, para, assim, redigir uma carta póstuma aos meus pais. Uma carta que usará desse recurso literário, explorando o imaginário, para que possamos, assim como a literatura das margens, denunciar o mecanismo vitimário estrutural que vitimou minha família. Primeiramente, endereçarei essa carta póstuma ao meu pai, Isaias.

Cartas: a denúncia póstuma

Pai, escrevo-te essas linhas para dizer que eu entendo. Entendo que você não teve muitas opções no cardápio da vida. Sua única saída foi aceitar as migalhas que caíam das mesas dos coronéis, das pessoas de famílias nobres. Sua vida foi distribuída em migalhas, pedaços que sobravam das luxúrias e banquetes financiados pela diferença social. Pois você ocupava o outro extremo, o extremo da miséria da escala social, dessa vida defendida a cada dia, e que mal dava para suprir o vazio de sua fome. Você cresceu numa família completamente sem recursos. Todos vocês viviam de migalhas, das poucas roupas feitas de saco de pano, criatividade reservada aos despossuídos. É preciso dizer aos mais jovens que talvez não entendam o contexto: é que, na falta de dinheiro para comprar roupas, seus pais guardavam os sacos de pano que antes teriam cumprido a eficaz utilidade de abrigar batatas ou milho, para cumprir uma segunda utilidade: eram transformados em roupas para abrigar seus corpos franzinos.

Não posso deixar de falar que a criatividade é uma ação comum aos despossuídos. É que a criatividade nasce da falta. Se não temos o dinheiro para comprar pronto no mercado, a nossa imaginação faz o trabalho de inventar outros meios de suprir a necessidade dos corpos, para continuarmos fazendo parte da sociedade, mesmo que seja na escala inferior. Já os sapatos, eram artigos de luxo reservados aos filhos dos coronéis e fazendeiros. Para você, pai, pisar no chão descalço fazia parte do ritual, dos seus pés em contato constante com a terra, a mesma terra que seria a provedora dos parcos alimentos que podiam plantar, a mesma terra que não demoraria a acolhê-lo por completo com seu manto de mortalha eterna. Assim, ao mesmo tempo, você completaria o ciclo, devolvendo àquela que lhe proveu algum sustento o seu próprio corpo como adubo depois da morte.

Outra coisa, nos seus 44 anos de vida, o acesso à saúde era a coisa mais rara. Em sua época, não havia as assistências sociais que hoje temos. Não havia auxílio à moradia, não havia o SUS. Se você não sabe, essa sigla significa Sistema Único de Saúde. Foi uma das mais

importantes criações dos nossos tempos no Brasil. Embora eu deva dizer que ainda precisa melhorar.

No seu tempo, quando vocês adoeciam, o recurso era procurar as benzedeiras e curandeiros da região. Eles tratavam qualquer doença. Eram verdadeiros conhecedores das ervas medicinais. Sabiam identificar a doença pelos sintomas. Usavam sabedorias ancestrais, sabiam a mistura certa, a dose exata. Depois, bastava convocar os guias, as entidades espirituais, para que completassem o ritual de cura. Isso me faz lembrar da história que inspirou a escrita desta carta. O romance *Torto Arado* fala dos mesmos recursos que o patriarca da família, Zeca Chapéu Grande, curandeiro local, usava para tratar os doentes, tanto do corpo quanto da alma.

Da mesma forma, você, pai, quando criança, morava nos campos, esquecido, sem direitos sobre a terra, privado do básico, dos nutrientes necessários para manter seu pequeno corpo. Eu entendo a força dessa pobreza que mata, que te matou. Matou de fome a passos largos. Matou um pouquinho por dia, porque você precisou trabalhar desde criança, quando mal conseguia carregar a enxada. Essa que seria sua caneta com a qual redigiria desde a infância sua própria mortalha, capinando, escrevendo nesses chãos tortos da vida miserável no campo.

O trabalho que a violência da diferença social (colonial) te obrigou a fazer desde a mais tenra idade também te matou, fazendo-o trabalhar muitas vezes com fome, sem saber o que comeria no dia seguinte. Sim, às vezes comia farinha, outras abóboras; na maioria das vezes, tinha que se acostumar com o vazio da fome. Eu entendo que, na sua juventude, você quis seguir o seu caminho porque sonhava com dias melhores. Sonhava com um pedaço de chão, e, por isso, começou a pegar suas próprias empreitadas nas fazendas e casas da região. A cada enxadada que você dava no chão, abrindo fendas na terra, preparando o solo, pingava o suor dos sacrifícios diários dedicados ao cultivo daquilo que nunca lhe pertenceria, das terras que nunca seriam suas.

Você morreu aos 44 anos não somente em decorrência da bebida que você consumiu desde cedo, talvez para esquecer a vida difícil. Porém, esses 44 anos foram a soma de sua existência, já eram a sua velhice, resultado de uma vida perpassada pela falta de nutrientes, pelo desgaste do seu corpo usado como máquina de trabalho. O seu corpo sofreu o que denominam "eutanásia social", que é a morte em decorrência da diferença social causada pela miséria. Você foi mais uma vítima desse mecanismo vitimário. E tenha certeza, apesar de sua vida abreviada, você não foi uma vítima passiva; você lutou, se sacrificou, tentando mudar à sua maneira, do seu jeito.

Com gratidão, seu filho,

Rondinele.

Mãe, escrevo-te estas linhas para dizer que você foi uma grande mulher. A despeito de toda miséria e pobreza, você cuidou e educou seus dois filhos e suas cinco filhas até quando pôde. Mesmo que uma dessas filhas tenha morrido pouco depois de completar um aninho, você não deixou de zelar pelos outros. Sei que esse triste episódio te impactou profundamente. Por isso, desse momento em diante, você não seria mais a mesma. Certamente foi um enorme pedaço que a vida lhe tiraria desde que você foi concebida. A sua existência foi sendo subtraída já na concepção. A sua mãe, descendente de indígena, viveu esquecida pelos cantos de roças, sofrendo por não ser branca, sofrendo por ser mulher, sofrendo pelas imposições da colonialidade de poder patriarcal. Imagino o que a sua mãe, a quem não conheci, passou. Uma mulher sem estrutura familiar, tentando fugir não somente da fome e da miséria, mas das imposições, das violências dos homens. A violência que sua mãe sofreu a traumatizou profundamente, talvez, por isso, ela se entregou à bebida, para tentar esquecer as perseguições vitimárias e os traumas causados em seu corpo.

Eu entendo e sei que não foi fácil viver desde criança somente com a sua mãe, em um contexto regido por uma moral cristã patriarcal que massacrava as mães solteiras. Quando você era bem pequenina, andava com sua mãe sozinha pelas ruas, pelas roças, procurando o que comer. Naquele momento da vida, a diferença social levada a efeito pelo colonialismo já havia lhe tirado alguns pedaços de sua existência. A violência que sua mãe sofreu converge com outra história, a que também me inspirou a escrever esta carta, o romance *Salvar o Fogo*, que retrata a violência contra o corpo de Luzia e que repercute na vida do filho Moisés de forma traumática.

Embora, no seu caso, a vida tenha sido mais incisiva. Sua vida foi mais defendida do que vivida; a diferença colonial a impediu de viver uma infância saudável, o que deveria ser inerente a toda criança. Você, mãe, teve que assumir as responsabilidades de uma pessoa adulta ainda na infância. Um corpo franzino, em formação, tendo que trabalhar para continuar existindo. Os trabalhos em casas de desconhecidos, a moradia e o alimento em troca de mão de obra. Parecia ser um valor cedido por pessoas que pensavam estar lhe fazendo um favor ao acolher uma criança miserável. Talvez isso lhe tenha dado um fio de esperança. Mesmo sem poder estudar, sem viver plenamente a fase das brincadeiras com outras crianças, sem poder brincar com brinquedos que você nunca teve, você seguiu firme.

Teve que trocar os brinquedos pelo trabalho diário, lavando roupas à mão, pendurando-as para secar; depois, pegava os ferros de passar à brasa. Utensílio rudimentar, pesado, insalubre, sendo manuseado por uma criança para alisar as roupas dos patrões, dos seus filhos, que podiam brincar e estudar enquanto você cuidava para que tudo estivesse em ordem, pronto para o uso daqueles que tiveram bem mais sorte do que você. A casa dos patrões deveria estar

sempre limpa, as panelas ariadas de maneira que podiam espelhar a sua face miúda. O fogão, utensílio que você até então não conhecia, era o seu passatempo, aprendendo a cozinhar para poder servir seus senhores.

Mas o tempo foi passando, você acostumara-se àquela vida que, ao menos, não lhe faltava comida e abrigo. Embora você tivesse seus sonhos: de conhecer alguém, poder viver a vida, sonhava em se casar, como era comum a muitas meninas de seu tempo que viviam no interior. Você sonhava em ter filhos, sonhava com uma vida melhor para eles, diferente da sua. Desejava uma vida comum como muitos em seu tempo. Escutava-se que a maternidade era uma dádiva, um sentimento incomparável. Você queria sentir esse sentimento que todos falavam. Você queria sentir-se realizada, ao menos uma vez na vida, ter outros sentimentos que não fossem a dor da fome, a violência da miséria e da falta de estrutura.

Quantas vezes você escutou: "Agradeça a Deus por ter bons patrões, agradeça a Deus por ter onde morar e o que comer"? Assim como na denúncia, em tom de ironia, feita por Santa Rita Pescadeira: "Como eram bons, porque davam abrigo aos pretos" (Vieira Junior, 2019, p. 204). Esse tipo de fala pode vir carregado de ideologia. Uma forma de aceitarmos a condição de miseráveis, fazendo-nos acreditar que estamos em tais condições por culpa própria. Tal como a frase muito repetida nas liturgias de confissão católica, do *Missal Romano* que diz: "Confesso a Deus Todo-Poderoso e a vós, irmãos, que pequei muitas vezes por pensamentos e palavras, atos e omissões, por minha culpa, minha tão grande culpa"[132]. Aprendemos desde cedo a nos culpar pelos erros e pecados, porém os méritos são de "Deus". Eu entendo, mãe, que você foi movida por um desejo mimético, por um padrão colonial ideológico de sociedade. Você pensava que a culpa pela miséria e pela pobreza era sua, devido à falta de instrução e competência. Sua depressão, que, na época, era vista como uma doença da alma, a deixava triste. Mas essa tristeza era, na verdade, o corpo respondendo aos anos de violência social, econômica e psicológica.

Eu entendo as dificuldades que você e meu pai passaram com seis filhos(as) para criar. Meu pai trabalhando na roça e você cuidando das crianças, da casa, dos poucos roçados que podia plantar. Vocês tendo que abrigar seis crianças numa casa de pau-a-pique, que durou mais do que o tempo de suas vidas. Foi essa mesma casinha de barro que testemunhou o nascimento de seus sete filhos(as), todos nascidos em casa. Uma realidade em que, quando as contrações de parto chegavam, mal dava tempo de ir à cidade chamar a parteira, que seria mais uma

[132] Versão online: SANTA SÉ. *Forma Ordinária da Missa*. Disponível em: https://missal-santaigreja.blogspot.com/p/forma-ordinaria-da-missa.html. Acesso em: 27 fev. 2025.

testemunha da vida pobre que você levava. Com parcos recursos, sob a luz do lampião a querosene, seus filhos eram apresentados ao mundo.

Éramos partes de um só organismo vivo, a terra, com sua biodiversidade, e mesmo que nos encontrássemos naquele lugar esquecido, a vida nos acolheu com toda sua glória e esplendor. A natureza, que se nos apresentava naquele momento tão virgem, tão pura, que nem percebíamos que não éramos os donos. Não havíamos cercado nada, aliás, não podíamos, não tínhamos documentos, nossa estadia deveria ser enquanto servíssemos aos donos. A despeito de toda miséria, nós, crianças que éramos na época, eu com apenas 4 anos, vivíamos a liberdade proporcionada pela natureza, naquela casinha, em frente ao açude; com aquelas águas diáfanas, águas que refletiam os raios do sol, as copas das árvores dançando ao vento. Éramos capazes de escutar o som do lugar, sentir a paisagem, sem nenhuma interferência direta do sistema de diferenciação característico da sociedade, característico do colonialismo de poder que não houvera afetado ainda o nosso espaço e tempo de crianças.

Você, mãe, conseguiu fazer com que não percebêssemos o peso com o qual você e meu pai carregaram seus corpos. Você foi uma grande mulher, conseguiu criar seus filhos mesmo em condições muito precárias. Eu sei que você não foi uma vítima passiva. Você reagiu, foi sacrificada uma vida inteira pela diferença colonial, se sacrificou pelos seus filhos. Quando meu pai morreu, você ficou sozinha com seis crianças. A essa altura, eu completava 5 anos. As dificuldades foram muitas, eu sei! Uma mulher, viúva, naquele contexto de roça, sem um lugar para chamar de seu, vendo seus filhos(as) com a mesma dificuldade. Foi quando seu corpo não aguentou mais o peso que você teve que carregar por 42 anos, 1 ano após a morte de meu pai. Uma morte provocada pelo desgaste de 42 anos de sofrimento, uma morte que representa mais de quinhentos anos de Brasil colonial, que impôs esse sistema de diferenças, de meritocracia, de hierarquia patriarcal. Você morreu numa madrugada, do dia 13 de dezembro de 1985. Quero dizer que você, com sua morte, revela-nos que esse mecanismo vitimário nunca deixou de cobrar suas vítimas.

Com amor, seu filho,

Rondinele.

CONCLUSÃO

A análise aqui desenvolvida permitiu lançar luz sobre os problemas reais causados pela diferença colonial. Primeiramente, é importante esclarecer que não foi nossa intenção atacar o pensamento de Girard. As críticas apresentadas nesta pesquisa não pretenderam diminuir a sua teoria, mas buscam tensioná-la a partir de um recorte específico: a questão do mecanismo vitimário e sua descontinuidade em espaços cristãos como ele defende sistematicamente. Ao mesmo tempo, sabemos que os temas abordados nesta pesquisa estão longe de se esgotar. A lógica da perseguição vitimária parece sempre operar em torno das diferenças numéricas, mas não segundo a coerência da matemática, dos conjuntos inanimados dos números. Essa lógica funciona de modo a excluir inúmeras vítimas dessa contagem.

Aliás, essa lógica opera por critérios de seleção. Nesse aspecto, há um certo rigor, pois as vítimas, ao serem atraídas pela turba violenta nas sociedades complexas, carregam marcas que as tornam alvo da perseguição. Tudo aquilo que diverge da maioria ou que foge à norma social estabelecida torna-se passível de exclusão. Essa reflexão nos leva a considerar as vítimas do sistema capitalista, da matriz colonial de poder no Brasil, onde a lógica numérica se inverte: os grupos marginalizados não são, numericamente, minoria. Pelo contrário, formam a maior parte da população: pobres, miseráveis, negros, indígenas, a população LGBTQIAPN+ etc. No entanto, apesar de serem maioria, essas pessoas já nascem em desvantagem na corrida da vida.

Diante disso, vale questionar o uso generalizado da palavra “minoria” para se referir a esses grupos. Não seria essa uma forma de minimizar o preconceito e as desigualdades estruturais do Brasil? Chamá-los de “minoria” parece servir a interesses políticos, pois permite um controle estatístico que atenua a gravidade das disparidades sociais. Afinal, se fossem, de fato, minoria, as desigualdades não seriam tão profundas, nem haveria uma necessidade urgente de políticas públicas para combatê-las. Não há lógica numérica quando a minoria privilegiada dos ricos e poderosos sempre vence. Aqui, a lógica vitimária das sociedades complexas já não opera da mesma forma, pois as marcas de perseguição coexistem com uma imposição de classe social. Trata-se, portanto, de um sistema violento e excludente, sustentado por uma ideologia segregacionista, colonial, hierárquica.

Quais são os critérios para essa inversão de lógica? Por que, paradoxalmente, a minoria privilegiada sempre vence? Se Girard argumenta que as marcas vitimárias recaem sobre aqueles que divergem da maioria, como interpretar, então, as vítimas do capitalismo no Brasil? O que dizer das populações periféricas e dos negros, indígenas e pardos, que continuam sendo vítimas tanto do sistema quanto das classes dominantes? São questões que precisam ser pensadas,

questionadas e denunciadas. Sabemos que essas perguntas nem sempre terão respostas definitivas, mas é preciso continuar formulando-as. O simples ato de levantar essas interrogações já representa uma reação ao mecanismo vitimário no Brasil. Foi a necessidade de enfrentar tais questionamentos que nos levou a revisitar nossa própria história e a compreender que, mesmo quando não dispomos de todas as respostas, é imprescindível exclamar, gritar e denunciar as estruturas de violência que persistem em nosso país.

Nesse sentido, se em alguns momentos minha história pareceu um tanto romantizada, isso não significa que ela não seja fiel à realidade. Pelo contrário, os acontecimentos são tão reais que apenas os recursos literários possuem a força capaz de suavizar a dor, tornando mais palatável o gosto amargo da história que por mim foi contada, recorrendo ao recurso do poslúdio. Foi preciso uma pausa, uma suspenção na formalidade. Foi necessário, portanto, promover esse encontro entre vida e literatura. A literatura nos permite reencontrar com nossa essência, nossa capacidade de conceber metáforas. A literatura nos convida a reviver, contar e recontar histórias, interferindo de forma crítica na realidade sem fazer disso uma imposição.

Assim, as abordagens em tom pessoal nos conectam com outras histórias e as tornam acessíveis a pessoas com realidades semelhantes, de modo que elas possam ser encorajadas a denunciar os mecanismos vitimários operante nas estruturas sociais brasileiras. Nossa intenção foi pensar a literatura das margens como uma forma de teoria crítica a esse mecanismo violento. Nesse sentido, não apenas Vieira Junior, mas muitos outros autores e autoras fizeram e continuam fazendo críticas ao processo de vitimização no Brasil.

Para citar alguém que viveu na pele diversas formas de violência e não deixou de denunciá-las por meio da teoria crítica, temos a obra *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada* (2020), da pensadora Carolina Maria de Jesus. Mais uma Maria de Jesus: mulher, preta, moradora da favela, "mãe solo", subalternizada, perseguida e afetada por essas "marcas vitimárias". No entanto, ela lutou, fez da literatura a sua arma e, com suas palavras, denunciou o mecanismo vitimário, revelou seu funcionamento dissimulado nas estruturas sociais, mostrou que quem vive a realidade das favelas, desse Brasil esquecido, enxergam melhor os impactos da diferença colonial. Carolina Maria de Jesus, sobrevivente, não foi uma vítima passiva. Suas denúncias não são abstratas, mas ela nos mostrou, a partir de seu lugar que, como diz o samba: "só o dono da dor sabe o quanto dói"[133]. É nesse sentido que a vida se encontra com a literatura; é da dialética entre vida/literatura, literatura/vida, que extraímos nossa essência, nossa potência imaginativa, capaz de traduzir nossos sonhos, desejos e fragilidades, próprios da condição

[133] RUFINO, Nelson. *O Dono da Dor*. Intérprete: Zeca Pagodinho. *Deixa Clarear*. 1997. Disponível em: https://www.vagalume.com.br/zeca-pagodinho/o-dono-da-dor.html. Acesso em: 28 fev. 2025.

humana. E por falar de nossas fragilidades, de nossas imperfeições, que a literatura se torna também um veículo de denúncia.

Consta na fala de Vieira Junior algo parecido. Ele diz que “a literatura nos permite o exercício da alteridade, como nenhuma outra expressão artística o faz. Quando lemos um livro, nos colocamos no lugar duma personagem e pensamos com ela. Isso tem o poder de transformar as nossas vidas” (online, 2022). É precisamente esse sentimento que nos moveu. Inspirados em Vieira Junior, quisemos trazer em discussão realidades de um Brasil muitas vezes riscado do mapa desde a sua formação. O Brasil dos sem terras, dos trabalhadores rurais, dos moradores de favelas. Daqueles e daquelas que já residiam essas terras antes da entrada dos europeus. Daqueles e daquelas que plantam o nosso sustento, que ligam as máquinas, que pavimentam as estradas, que recolhem os nossos lixos, que constroem nossas casas mesmo não tendo suas próprias. Daí a nossa conexão e identificação como as vítimas, com as histórias trazidas por esse autor. A nossa sensação após ler Vieira Junior foi de entrar na história das personagens. Esta incursão literária nos permitiu mergulhar num passado sombrio, de memórias pessoais que se desenrolaram como um fio pelo tempo, expondo o funcionamento do mecanismo vitimário no interior do Brasil, de um lugar esquecido. Desse “Brasil profundo”, onde a maioria das vítimas faz parte desse legado da diferença colonial, da diferença econômica, da diferença de oportunidades. É nesta contradição numérica que uma minoria, protegida pela matriz colonial de poder, exerce sua força persecutória e vitimária contra a maioria. No jogo da vida, onde se paga com a própria existência, é sempre a vítima real que assume esse dividendo, sendo sistematicamente subtraída. Vimos que essa inversão lógica se manteve ao longo de nossa história, na vida concreta das pessoas vítimas, na permanência das desigualdades sociais, étnicas e de gênero.

Nesse sentido, a literatura das margens oferece uma resposta mais concreta aos problemas sociais e políticos no Brasil. Principalmente porque as críticas não são feitas de forma genérica, mas, como vimos, revelam quem são essas vítimas, mostrando que elas estão cada vez mais reagindo ao mecanismo de produção de vítimas. Tanto assim que as denúncias são acompanhadas por atos de engajamento político, de protestos contra essa lógica da minoria de poderosos contra a maioria. Neste caso, não há apelo à religião cristã dominante como a única solução para os problemas sociais. Pelo contrário, reside nesse espírito coletivo um apelo político e social. Esses dados vitimários escancaram a contradição central existente nas estruturas brasileiras: a exclusão de uma maioria dentro de um sistema que deveria, em tese, ser regido por lógicas numéricas e democráticas.

Toda a nossa incursão no pensamento de René Girard buscou demonstrar a singularidade da teoria mimética, que extraordinariamente permeia os enredos da literatura clássica. Esse comportamento revela não apenas nossa pulsão competitiva e violenta, mas também nossa capacidade de agir coletivamente. A teoria mimética mostra que nossa função primordial na sociedade é a prática coletiva. Nesse sentido, é urgente que sejamos sensíveis à descoberta mais proeminente de Girard: as decisões coletivas e os projetos políticos exigem respostas práticas, pois o desejo mimético opera de forma recíproca e coletiva.

Enfim, pode-se argumentar que, ao tratar do mecanismo vitimário de maneira ampla, simplificamos a teoria de Girard por nem sempre considerarmos todas as nuances do ciclo mimético que resulta no sacrifício vitimário. Afinal, falamos de vítimas mesmo quando não há envolvimento direto com esse sacrifício. No entanto, como discutimos no primeiro capítulo, o próprio Girard amplia o conceito de vítima, especialmente ao interpretar o cristianismo como um advento que dissolve o sagrado e a violência. Para ele, o cristianismo não apenas faz desaparecer a noção sacrificial tal como ocorre nos mitos, mas, ao desconstruir essa lógica do sacrifício, denuncia e amplia a noção de vítima. Se, nos mitos, a violência estava atrelada a uma divindade, no cristianismo, segundo Girard, ela se torna eminentemente humana. Assim, ao humanizar a violência, o cristianismo amplia a noção de vítima, tornando-a ainda mais abrangente. E, nesse sentido, talvez aqui resida uma questão prática que nos força a voltar o olhar para todas as vítimas de maneira mais ampla, sem pretensões ocultas, e perceber que há muito o que refletir sobre o mecanismo vitimário para além de qualquer singularidade religiosa.

REFERÊNCIAS

ALAIN, Corbin; NICOLE, Lemaitre; FRANÇOISE, Thelamon. **História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo.** Tradução Eduardo Brandão. São Pulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ALVES, Rubem. **Tempus Fugit**. São Paulo: Paulus, 1990.

ANDRADE, Vinícius Brei et al. **As necessidades e os desejos na formação discursiva do marketing: base consistente ou retórica legitimadora?** Periódico Scielo Brasil. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cebape/a/gPrYbvZDdnjQgWPSDYzQ5Dc/#. Acesso em: 03 jul. 2024.

ANTONELLO, Pierpaolo e BUJATTI, Eleonora (Orgs.). **La Violenza Allo Specchio. Passione e Sacrificionel Cinema Contemporâneo**. Massa: Transeuropa, 2009.

ANTUNES, Melissa. "**Entrevista René Girard**". Revista Cult Entrevista. Disponível em: < http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-rene-girard/>. Acesso em: 05/05/ mai. 2016.

ARIAS, Juan. 2016. Será Dilma o bode expiatório da crise brasileira? **Jornal El País**, 29 fevereiro de 2016. Disponível em :https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/29/opinion/1456768080_473887.html Acesso em: 19 de outubro 2024.

ARISTÓTELES. **The Rhetoric and The Poetics of.** Edited by Friedrich Solmsen. New York. Modern Library, 1954.

ASSIS, Machado de 1839-1908. **Dom Casmurro. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008.**

Ataques a moradores de rua são face mais cruel de uma série de violências. **A Gazeta**, Espirito Santo, 28 julho 2020. Disponível em: https://www.agazeta.com.br/editorial/ataques-a-moradores-de-rua-sao-face-mais-cruel-de-uma-serie-de-violencias-0720#. Acesso em: 03 de outubro 2022.

AZZI, Riolando. **A Cristandade colonial**. Mito e ideologia. Petrópolis; RJ: Vozes, 1987.

BANDEIRA, Cesáreo. **Mímese Conficlitiva: Ficción Literária y violência em Cervantes y Calderón**. Madri: Editorial Gredos, 1975.

BERGANT, Dianne. KARRIS, Robert J. **Comentário Bíblico.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BÍBLIA DE JERUZALÉM. **Revisada e aumentada**. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente.** São Paulo: Editora Politéia, 2019.

CARAVAGGIO (1571-1610). **Sacrifício de Isaac**, pintado por Caravaggio, 1603 óleo sobre tela,104 x 135 cm. Disponível em: https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Caravaggio /708150/O-sacrif%C3%ADcio-de-Isaac,-1635.html. Acesso em: 10 de janeiro 2025.

CARRARA, Alberto. Violenza, **Sacro, Rivelazione**. Milão: Vita e Pensiero, 1985.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.

CHAGAS, Núbia Silvania. **Colonialidade do poder em Salvar o Fogo, de Itamar Vieira Junior.** Estud. Lit. Bras. Contemp. (71) • 2024 • https://doi.org/10.1590/2316-40187105. Disponível em: https://www.scielo.br/j/elbc/a/xNRHGR3HPmpqnxYyHCp9RmG/ Acesso em: 10 fev. 2025.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

DOS SANTOS, Leonardo Querino B. Freire. **Um Olhar Sobre o Trabalho de Mulheres e Crianças na Paraíba nas primeiras décadas do século XX.** Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conapesc/2022/TRABALHO_COMPLETO_EV177_MD1_ID187_TB722_25062022092859.pdf Acesso em: 8 fev. 2025.

DUTRA, Astolfo. **História.** Prefeitura Municipal de Astolfo Dutra. Disponível em: https://astolfodutra.mg.gov.br/a-cidade/historia. Acesso em: 24 fev. 2025.

ELIADE, Mircea. **Função do Mito**. In: Eliade, M. O Poder do Mito. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora perspectiva S.A, 1972.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ESTUDOS BÍBLICOS. **A memória popular do Êxodo**. Petrópolis; RJ: Vozes, 1988.

EVARISTO, Conceição**. Olhos D´água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

FANON, Franz. **Os condenados da terra. Rio de Janeiro**: Zahar, 2022.

FELIPE, Rondinele. **Cristianismo e Kénosis: René Girard e Gianni Vattimo em diálogo**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós em ciência da religião, 2017.

FELIPE, Rondinele. A propagação da violência de efeito mimético e a doença do anti-heroísmo como expressão de reconhecimento. In: **CONGRESSO NACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES (CONACIR), 7., 2023.** Anais [...]. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1pysuugfujnWngT7DG3Esnio4Kw9-Znyo/view. Acesso em: 06 mar. 2025.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**, compêndio de psicanálise e outros textos. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

FREUD, Anna. **O tratamento psicanalítico de criança**. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. São Paulo: Editora L & PM Pocket, 2014.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. **Cem anos de solidão.** Rio de Janeiro: Record, 2009.

GIRARD, René. **A conversão da arte**. São Paulo: É Realizações, 2011g.

GIRARD, René. **A Crítica no Subsolo**. São Paulo: Paz e Terra, 2011L.

GIRARD, René. **Anorexia e desejo mimético**. São Paulo: É Realizações, 2011c.

GIRARD, René. **Aquele por quem o escândalo vem**. São Paulo: É Realizações, 2011d.

GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. São Paulo: Paulus, 2009c.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2009b.

GIRARD, René, VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?** Aparecida SP: Editora Santuário, 2010.

GIRARD, René. **Deus: uma invenção?** São Paulo: É Realizações, 2011f.

GIRARD, René; VINOLO, Stéphane. **Do mimetismo à hominização**. São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Dostoiévski: do Duplo à Unidade**. São Paulo: É Realizações, 2011j.

GIRARD, René. **Eu Via Satanás Cair do Céu Como um Raio**. São Paulo: É realizações, 1999.

GIRARD, René. **Evolução e conversão**: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. São Paulo: É realizações, 2011a.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a.

GIRARD, René. **O bode expiatório e Deus**. Disponível em: <www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/girard_01.pdf> Acesso em: 12/06/2021.

GIRARD, René. **O bode expiatório. São Paulo**: Paulus, 2004.

GIRARD, René. **O sacrifício**. São Paulo: É Realizações, 2011e.

GIRARD, René. **O trágico e a piedade**: discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres. São Paulo: É Realizações, 2011i.

GIRARD, René. **Quando começaram a acontecer essas coisas**. São Paulo: É Realizações, 2011m.

GIRARD, René. **Rematar Clausewitz: além da guerra**: diálogos com Benoit Chantre. São Paulo: É Realizações, 2011h.

GIRARD, René. **Shakespeare: teatro da inveja**. São Paulo: É Realizações, 2010a.

GNILKA, Joachim, **Jesus de Nazaré: mensagem e história.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GOLSAN, Richard. **Mito e teoria mimética**. Introdução ao pensamento girardiano. São Paulo: É Realizações, 2014.

GOODHART, Sandor. **Sacrificing Comentary: Reading the End of Literature**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

GOVIER, T. **Violence, Nonviolence, and Definitions**: A Dilemma for Peace Studies," Peace Research, 40,2, 2008.

HEGEL, G.W.F. **A Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

JESUS, Carolina Maria. **O Quarto de despejo: diário de uma favelada.** 1, ed. São Paulo: Ática, 2020.

JUNGS, Márcia. **"René Girard e o desenho mimético: as raízes da violência humana."** Revista IHU on-line. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382. Acesso em: 12 maio 2022.

JUNGS, Marcia. e; FACHIN, Patrícia. **"Se Deus está morto, tudo é permitido?** Girard não aceita o veredito de Nietzsche". Revista IHU on-line. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/ index.php?option=com_content&view=article&id=6299&secao=479. Acesso em: 10 mai. 2022.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** / Immanuel Kant; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Sören. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leira de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão final Angelina Harari e preparação de texto André Telles; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LEIS, Bianca Vicêncio. **O bode expiatório: violência e religião na obra de René Girard**. Campinas: PUC – Campinas, 2022.

LELOUP, Jean-Yves. **O evangelho de Felipe**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LELOUP, Jean-Yves. **O evangelho de Maria de Mágdala**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LEPARGNEUR, Hubert. **Sobre o mito do destino**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. São Paulo: Edições 70, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papiros, 2012.

LIMA Vaz, C. Henrique**. A significação da fenomenologia do espirito**. Petrópolis: Vozes. 2002.

LIMA Vaz, C. Henrique. **O senhor e o escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Sínteses, p.7-29, n.21, janeiro, /abril. 1981.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: M-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Política da inimizade**. São Paulo: M-1 edições, 2020.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica: ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On Decoloniality**: Concepts, Analytics, Praxis. Durham; London: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho:** el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidade 1993. Disponível em: https://people.duke.edu/~wmignolo/interactivecv/publications/lacolonialidad.pdf Acesso em: 10 fev. 2025.

MIGUEL, Maiara Rúbia. **O ressentimento e o sagrado em René Girard**. Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

MORITZ, M. L.; RITA, M. B. **Mídia impressa e gênero na construção do impeachment de Dilma Rousseff**. Intercom, Rev. Bras. Ciênc. Comun. 43 (2) • May-Aug 2020 • Disponível em: https://www.scielo.br/j/interc/a/GqKkzKJdfWrGrMdhY8LBHBK/# Acesso em: 19 de outubro 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, Thallys; FERREIRA, Ana Emília. **Subalternidade racial em Torto arado: do silêncio à resistência**. Revista Letrônica, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 1-14, jul.-sete. 2021. e-ISSN:1984-4301. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/letronica/article/view/39068. Acesso em: 8 fev. 2025.

PEREIRA, João; SILVA, Ramos Vanessa. **Santa Rita Pescadeira: O mito em Torto Arado de Itamar Vieira Junior.** Revell, Dialnet, v. 1, n. 34, p. 441-465, Edição especial. 2023 e-ISSN: 2179-4456. Disponível em: file:///C:/Users/rondi_000/Desktop/Dialnet-SantaRitaPescadeira-8999305%20(2).pdf. Acesso em: 8 fev. 2025.

PIEPER, Frederico. **A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e Religião.** Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

PIEPER, Frederico. **Crise mimética e vítima sacrificial. Contribuição de René Girard para as teorias da religião**. Estudos Teológicos São Leopoldo v. 59 n. 1 p. 14-30 jan./jun. 2019.

PIEPER, Frederico; MIGUEL, Maiara; MENDES, Danilo. **Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia.** *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 533-553, 2020. Disponível em: periodicos.est.edu.br. Acesso em: 11 mar. 2025.

PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, diálogo político. São Pulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Vida e obra**: **Coleção Os Pensadores**, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo, condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.** Rio de Janeiro: Olympio, 1993.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 11 mar. 2025.

REMBRANDT (1606- 1669). **Sacrifício de Isaac** (por Abraão), pintado por Rembrandt, 1635, óleo sobre tela, 193 × 133 cm, Museu Ermitage. Disponível em: https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Rembrandt-van-Rijn/708150/O-sacrif%C3%ADcio-de-Isaac,-1635.html. Acesso em: 10 de janeiro 2025.

RIBEIRO, C. D.; SOLSA, L. E. **Necropolítica e governo Jair Bolsonaro: repercussões na seguridade** social brasileira. Disponível em: Florianópolis: R. Katál. 2021. https://www.scielo.br/j/rk/a/TyMKscqwjWfwpbScmWpwCvc/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 20 de setembro 2024.

ROCHA, João César de Castro. **Teoria mimética e vulnerabilidade do sujeito – ou: René Girard, Sigmund Freud e Oswald de Andrade.** Vol. 2. Porto Alegre: Philia&Filia, 2011.

ROSA, João Guimarães, 1908-1967. **Grande sertão: veredas.** 19. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENFIEL, Denis L. Hegel: **Filosofia passo-a-passo**. Rio de Janeiro, Jorge Zohar Ed., 2005.

ROSS, Jonas. Disponível em: https://projetophronesis.wordpress.com/tag/desespero/. Acesso em: 01/06/2023.

ROSS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Sören Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. Disponível em: < http://seer.ufrgs.br/Philiaefilia/article/view/23930> Acesso em: 10 janeiro 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

RUFINO, Nelson. ***O Dono da Dor***. Intérprete: Zeca Pagodinho. *Deixa Clarear*. 1997. Disponível em: https://www.vagalume.com.br/zeca-pagodinho/o-dono-da-dor.html. Acesso em: 28 fev. 2025.

SAIN-EXUPÉRY. **O pequeno príncipe**. Rio de Janeiro: Agir Editora: 2009.

SANTA SÉ. ***Forma Ordinária da Missa*.** Disponível em: https://missal-santaigreja.blogspot.com/p/forma-ordinaria-da-missa.html. Acesso em: 27 fev. 2025.

SILVA, A. M.; MORAES, J. C.; LIMA, W. R. **Queima de biomassa e efeitos sobre a saúde.** Jornal Brasileiro de Pneumologia, Brasília, v. 30, n. 2, p. 158-168, abr. 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/jbpneu/a/VNXXmdyPSjxJDCStkYrZSZz/. Acesso em: 26 fev. 2025.

SARTRE, Jean-Paul, 1905-1980. **O ser e o nada –** Ensaio de ontologia Fenomenologia**.** Tradução de Paulo Perdigão. 19 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SCHULTZ, Adilson. **A violência e o sagrado segundo René Girard**. Protestantismo em revista, 2004. Disponível: <http://periodicos.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp. Acesso em: 12 maio. 2022.

STENDHAL. **O vermelho e o negro** Trad.: De Souza Junior e Casemiro Fernandes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

TENÓRIO, Jeferson. **O Avesso da Pele.** São Paulo: Companhia das letras, 2020.

To Double Business Bound: essays on literature, mímese anthropology. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **A desigualdade, seja do passado ou do presente, passa pela terra.** Entrevistador: VILA NOVA, Daniel. Gama Revista, 10 dez. 2020. Disponível em: https://gamarevista.uol.com.br/formato/conversas/a-desigualdade-seja-do-passado-ou-do-presente-passa-pela-terra/. Acesso em: 25 fev. 2025.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **A minha religião é a literatura - entrevista com Itamar Vieira Junior.** Entrevistador: Rodolfo Capler. veja. abril. 5 dez. 2022. Disponível em: https://veja.abril.com.br/coluna/matheus-leitao/a-minha-religiao-e-a-literatura-entrevista-com-itamar-vieira-junior. Acesso em: 15, fev. 2025.

VIEIRA JUNIOR, Itamar**. Itamar Vieira Junior comenta seu novo romance "Salvar o Fogo".** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ESvqiL9HIE0 2023. Acesso em: 15 fev. 2025.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Itamar Vieira Júnior fala de literatura, escravidão e conflitos agrários no STF.** Supremo Tribunal Federal, 26 jun. 2023b. Disponível em: https://noticias.stf.jus.br/postsnoticias/itamar-vieira-junior-fala-de-literatura-escravidao-e-conflitos-agrarios-no-stf/. Acesso em: 13 mar. 2025.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Salvar o fogo**. São Paulo: Todavia, 2023.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado e as histórias ocultas do país**. Entrevistadora: Ingred Gerolimich. Brasil no Divã: Carta Capital 2023a. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V4y5dmrwpcY&t=24s. Acesso em: 7 fev. 2025.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Trilhas de Letras**. Entrevistadora: Eliana Alves Cruz. TV Brasil. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-11/escritor-itamar-vieira-junior-e-o-entrevistado-do-trilha-de-letras. Acesso em: 7 fev. 2025.

VINOLO, Stéphane. **René Girard: do mimetismo à hominização**. São Paulo: É Realizações, 2011.

WITTGENSTEIN. **Vida e obra:** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.