

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**  
**DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Maiara Rúbia Miguel**

**O RESENTIMENTO E O SAGRADO EM RENÉ GIRARD:**

Juiz de Fora

2021

**Maiara Rúbia Miguel**

**O RESSENTIMENTO E O SAGRADO EM RENÉ GIRARD:**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora

2021

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

Miguel, Maiara Rúbia.

O ressentimento e o sagrado em René Girard /Maiara Rúbia Miguel. -- 2021.  
238 p.

Orientador: Frederico Pieper

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Religião. 2. Violência. 3. Ressentimento. 4. Cristianismo. 5. Ciência da Religião. I. Pieper, Frederico , orient II. Título.

**Maiara Rúbia Miguel**

**O RESSENTIMENTO E O SAGRADO EM RENÉ GIRARD**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 31 de agosto de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Profa. Dra. Elisa Rodrigues  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Glauco Barsalini  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

---

Profa. Dra. Clélia Peretti  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Aos amores da minha vida:  
*Valentim, Matilde, Leandro e Tião.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao senhor Valentim Antônio Miguel e a senhora Matilde de Freitas Castro Miguel. Eu agradeço todos os dias por ter tido os incentivos à educação - vocês sabem que através desses incentivos consegui transpor barreiras e papéis que estavam ali, prontos para eu ocupar, se considerar o local de onde viemos. Graças a vocês eu sou a primeira de toda a família a poder passar por um processo de defesa de doutorado. Eu sou a primeira a entrar numa Universidade Pública. Obrigada por me permitirem viver mais esse sonho! Agradeço também ao destino que me permitiu encontrar Leandro Marques Ribeiro Valente Almeida. Com você tudo passou a ser mais fácil. A sua companhia, o seu amor e a sua preocupação comigo me ajudou a superar diferentes problemas nesta caminhada. Agradeço o incentivo e agradeço por ter me escutando tantas vezes.

Agradeço ao meu querido orientador, professor Dr. Frederico Pieper Pires. Agradeço por ter tido paciência para me ouvir pela primeira vez e por ter confiado em meu projeto. Sou muito grata por ter me acolhido. Agradeço por todas as reuniões de orientação em que me corrigiu e me desafiou. Agradeço por sempre ser um exemplo de pesquisador e professor. Agradeço por todas as indicações bibliográficas e, acima de tudo, por ter me permitido confiar em minha ideia e me ensinar a questionar. Se esse resultado é satisfatório (assim espero), isso se dá por sua ativa presença e conselhos. Por tudo, muito obrigada!

Agradeço meus companheiros do grupo de pesquisa ETER, espaço em que pude compartilhar leituras, resultados e crescer. Agradeço a companhia e acolhida.

Devo um agradecimento especial à minha querida Elainy. Elainy que sorte ter te encontrado. Sua luz, sua alegria, sua risada, seu café e sua fé me fizeram e me fazem muito bem.

Luís Gabriel e Carlos Eduardo com vocês à vinda para Juiz de Fora foi mais fácil. Carlos Eduardo obrigada por ter permitido nossa primeira moradia e Luís Gabriel obrigada pela companhia de sempre e por ter sido muito mais que um colega de república, mas um irmão.

Agradeço aos senhores/as, professores/as avaliadores desse trabalho. Agradeço a confiança e disposição para ler o que aqui se escreve. Agradeço pela paciência e conselhos. Agradeço pela presença e incentivo. Em especial, estendo meus agradecimentos ao professor Glauco por ter me apresentado René Girard. Agradeço o

professor Eduardo Gross pela avaliação na qualificação e indicações para o bem encaminhar desse trabalho.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz Fora por ter sido minha casa durante esse tempo. Fui muito bem acolhida e grata por ter sido aluna desse departamento. A todos os professores e professoras, o meu muito obrigada.

Agradeço à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por ter financiado essa pesquisa.

Obrigada a todos e à todas que não consegui mencionar aqui.

Então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o principio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, *Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez.* (SARAMAGO, 2017c, p. 442)

## RESUMO

Esta tese busca compreender a relação entre os conceitos religião e ressentimento no pensamento do antropólogo René Girard (1923-2015). Esta análise intenta compreender o porquê de o cristianismo, enquanto proposta para superação da violência no pensamento de Girard, não ser suficiente para a superação do ressentimento. Para este trabalho foi empregado o método comparativo para que as diferentes narrativas da literatura clássica pudessem ser analisadas ao lado dos estudos comparativo dos mitos, relatos etnográficos e textos bíblicos. Análise possibilitada pela antropologia do mecanismo persecutório, tal como Girard o faz. Com este estudo foi possível compreender a dinamicidade das relações humanas que é mimética e se estrutura através de mediações. Existe uma imitação ideal que é a mediação externa e existe a imitação que conforma o ressentimento, que é a mediação interna. A partir da realidade da conformação do ressentimento temos a indiferenciação e o propagar da violência que contagia uma multidão. Essa violência, para ser expulsa do coração da sociedade, depende da violência sacrificial através do performar ritualístico do sacrifício. Girard defende que os textos Evangélicos Marcos, Mateus, Lucas e João desvelam o contágio mimético da multidão e a realidade do sacrifício de uma vítima inocente. Por esse motivo, a revelação cristã é um convite para a imitação desinteressada de Deus, a partir de Jesus Cristo. Porém, com o resgate do conceito de ressentimento foi possível perceber que mesmo com a revelação cristã ainda há a necessidade de uma resposta que parta de uma instituição sacrificial e/ou herdeira da mesma, como o judiciário, por este ser a última palavra da vingança, sentimento que conforma o ressentimento. A revelação cristã pelos textos dos Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João apresentam um ponto de vista sobre uma escolha subjetiva de convivência nos processos miméticos, mas ainda depende de uma instituição, como no caso de nossa sociedade racionalizada, do judiciário para a coesão social. A ruptura que o cristianismo traz é revelar a conformação das multidões e a inocência da vítima que, aos olhos de Girard, se trata da ruptura do religioso arcaico. Porém, mesmo com essa ruptura ainda se faz necessário o emprego do judiciário para coesão social.

**Palavras-chave:** Religião. Violência. Ressentimento. Cristianismo. Ciência da Religião

## ABSTRACT

This thesis aims to understand the relation between the concepts of religion and resentment according to the anthropologist René Girard (1923-2015). This analysis intends to comprehend why christianity, as a proposal to overcome violence in Girard's thought, is not enough to overcome resentment. For this work, the comparative method was employed in order to analyse the different narratives of classical literature alongside comparative studies of myths, ethnographic studies and biblical texts. This analysis was made by the anthropology of the persecutory mechanism, as Girard does. With this analysis, it was possible to understand the dynamics of human relations that are mimetic and structured through mediations. There is an ideal imitation that is an external mediation and there is an imitation that leads to the conformation of resentment, which is an internal mediation. From the reality of the conformation of resentment, we have the undifferentiation and spreading of violence that infects a group. This violence, must be expelled from the heart of society with the sacrificial violence through the ritualistic performing of sacrifice. Girard argues that the Gospel texts Mark, Matthew, Luke and John reveal the mimetic contagion of the crowd and the reality of the sacrifice of an innocent victim. For this reason, Christian revelation is an invitation to the disinterested imitation of God, starting from Jesus Christ. However, with the rescue of the concept of resentment, it was possible to realize that even with the Christian revelation there is still a need for a response that comes from a sacrificial institution and/or heir to it, such as the judiciary, as this is the last word of revenge, a feeling that shapes resentment. Christian revelation through the texts of the Gospels of Mark, Matthew, Luke and John present a point of view about a choice of coexistence in mimetic processes, but it still depends on an institution, as in the case of our rationalized society, on the judicial institution for social cohesion. The rupture that Christianity brings and reveal the reality of the conformation of the groups and the innocence of the victim, which, in Girard's thought, is a rupture of the archaic religious. However, even with this rupture, the use of the judiciary is still necessary for the maintenance and social cohesion.

**Keywords:** Religion. Violence. Resentment. Christianity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
1.1 Um breve histórico sobre a área em que estou, Ciência da Religião.....	13
1.1.1 A Ciência da Religião e René Girard .....	18
1.2 René Girard e sua teoria da religião .....	21
1.2.1 A estrutura e nosso horizonte .....	31
<b>2 A TEORIA MIMÉTICA, A VIOLÊNCIA E O SAGRADO .....</b>	<b>35</b>
2.1 Girard e suas influências.....	39
2.2 As análises literárias e o mundo que elas interpretam.....	46
2.3 O que é violência para René Girard?.....	53
2.3.1 Rivalidade, <i>Indiferenciação</i> e Violência .....	61
2.3.2 A violência e o sagrado .....	66
2.3.3 A violência sacrificial, o judiciário e o sagrado .....	82
2.4 O mecanismo do bode expiatório .....	87
2.5 O desejo e o ressentimento .....	96
<b>3 A NOÇÃO DE RESENTIMENTO EM GIRARD .....</b>	<b>100</b>
3.1 A polissemia do termo <i>ressentimento</i> .....	103
3.2 O ressentimento na construção das morais para Max Scheler.....	108
3.2.1 A consciência de comparação e o ressentimento.....	123
3.2.2. O ressentimento e a estrutura social .....	130
3.3 A relação entre Max Scheler e René Girard .....	139
3.4 O ressentimento e René Girard.....	154
3.5 Alguns encaminhamentos.....	160
<b>4 O DESVELAR DO MECANISMO PERSECUTÓRIO .....</b>	<b>163</b>
4.1 Movimento duplo: a metodologia .....	163
4.2 A marionete do mimetismo .....	165
4.2.1 As figuras de Pedro e Pilatos.....	167
4.2.2 Satanás expulsa Satanás .....	171
4.3 Para que ler os Evangelhos? .....	175
4.3.1 A revelação do que estava oculto desde o início dos tempos.....	180
4.3.2 A ruptura do religioso primitivo.....	192
4.3.3 A cultura e a revelação evangélica do assassinato fundador .....	196
4.4 O evento da paixão .....	199
4.5 A instituição sacrificial e a coesão social .....	205

4.5.1 O cristianismo e o ressentimento.....	208
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>217</b>
5.1 Alguns destaques desta tese.....	218
5.1.2 Alguns problemas.....	224
5.2 A relação entre ressentimento e cristianismo.....	225
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>230</b>
Obras de René Girard .....	230
Outras obras.....	230

## 1 INTRODUÇÃO

O autor de uma tese não se identifica numa introdução e nem mesmo escreve de modo tão pessoal como isso é escrito neste momento. São escolhas, opções. Por isso, peço licença a quem estiver lendo para narrar alguns eventos que julgo importantes para o melhor encaminhar do que aqui pretendo expressar, embora pessoais.

Em uma quarta-feira de 2017, em uma tarde típica de outono, Juiz de Fora, saio de minha residência atrasada para uma reunião de Grupo de Pesquisa no departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Justamente por estar atrasada decido chamar um carro por aplicativo; afinal, era importante estar lá no horário correto, não só por educação, mas porque eu tinha um compromisso: apresentar uma leitura comentada. Apresso-me, peço o carro e um senhor muito cortês me conduz até o destino. Durante o caminho, ele me fez algumas perguntas gerais para onde estava indo. Respondi “Instituto de Ciências Humanas, prédio lá em cima do morro”. Ele afirmou conhecer o local e perguntou sobre o que eu estudava. Confesso, essa pergunta sempre foi muito difícil de responder porque nunca sei ao certo o que dizer em razão das possíveis reações que podem surgir delas. Arriscando disse: “Eu estudo Ciência da Religião”. Imediatamente ele elogiou, disse que era um curso muito bonito e muito importante. Era importante estudar para saber aconselhar as pessoas na igreja. Nesse instante, antes mesmo de inspirar e recuperar meu fôlego para tentar explicar que não era bem isso o que eu estudava, ele continuou: “O pastor de minha igreja sempre oferece ajuda, faz lindas leituras sobre a Bíblia, a vida de Jesus, e é um ótimo conselheiro. Eu estou com problema com meu filho, ele está usando umas substâncias aí, minha esposa e eu descobrimos e fomos pedir conselhos para o pastor. Com certeza, se ele não tivesse feito um curso desses ele não poderia dar esses conselhos para gente”. Foram tantas declarações a respeito do quanto o pastor tinha sido importante que decidi permanecer em silêncio, dando atenção ao desabafo sincero que ali eu ouvia.

Quando finalmente cheguei ao meu destino, abri a porta, coloquei minha perna para fora do carro e ele me interrompe: “Moça, não sei se é pedir demais, mas minha esposa e eu estamos muito preocupados com esse comportamento de nosso filho, estou bem angustiado, será que você não poderia fazer uma oração para mim aqui no carro?”

Eu congelei sem saber o que fazer. Não sabia o que oferecer. Pensei em abrir *Fenomenologia da Vida Religiosa*<sup>1</sup>, que estava em minha bolsa, e ler alguns trechos sobre a interpretação da vida fática do apóstolo Paulo, mas não era isso que ele queria. Desculpei-me e gentilmente expliquei que não sabia orar porque não era essa a minha intenção no estudo da religião, mas aconselhei que conversasse com seu pastor novamente e que pedisse oração a ele. Desci do carro com uma sensação muito incômoda: era um misto de tristeza e alegria; tristeza por não ter respondido à cortesia do motorista com aquilo que me pediu, e alegria porque era engraçada a confusão resultada desse passeio.

Ora, por que narro essa história aqui? Simplesmente pelo fato de que nesse evento há uma clara confusão sobre o que é religião e o papel da Ciência da religião. Quando disse Ciência da religião, ele entendeu algo similar à teologia e logo se lembrou de sua referência mais próxima, o pastor. Religião para ele, pelo o que eu entendi, era a instituição onde ele se reunia com a comunidade; e a ciência envolvia os estudos acerca dos mistérios da fé e da tão complexa Bíblia. E eu, pragmática, simplesmente não me lembrei nem mesmo de um simples “Pai-Nosso” para entoar com ele.

Pode parecer que essa confusão existe somente fora dos muros acadêmicos, mas não é bem assim. Na própria Academia, por diversas vezes, notamos o uso da palavra religião de modo indiscriminado, quase como se tudo fosse religião. Um conceito é sempre operado para o bem desenvolver de uma ideia, por isso convém respeitar critérios e exigências para que tudo e nada seja aquilo que designamos segundo um determinado conceito. Em particular, quando se trata do conceito religião, durante todo o percurso de escrita deste trabalho, me indago: o que isso que eu escrevo aqui contribui para entender religião? Em que medida o que aqui apresento contribui para refletir sobre religião dentro da área Ciência da Religião? Fazer essa questão me parece importante. mandatório. É como se eu pretendesse fazer uma vagonite, um traçado em fitas. À princípio, o trançado pode parecer ser um defeito nas linhas de construção, mas que no decorrer do processo se entende porque a frouxidão das linhas dá o tom exato para o preciso acabamento final. Eu preciso escolher as linhas corretas e cores adequadas, preciso escolher muito bem minha agulha e tecido e, mais do que nunca, preciso de um gráfico que caiba no tecido e que me oriente para alcançar o acabamento final. Para ser possível refletir a questão que

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010

lanço, é necessário compreender como o conceito religião aqui é operado; como meu trançado de fitas é feito: a quais critérios respondo?

Com esse desenho diante de nossos olhos, existem observações impossíveis de não serem feitas, tais como: como o conceito religião se relaciona com o que se objetiva aqui apresentar? Como os conceitos religião e sagrado se associam? O sagrado é religião? Religião é o sagrado enquanto ato social? Por que nos perguntamos sobre teoria mimética e superação do ressentimento? Aqui se justifica a breve digressão que abre este texto. Não é só uma digressão, mas um caminho para compreender os critérios que me levam a aqui apresentar René Girard como um importante autor para nossa área do conhecimento, em vista duma melhor compreensão sobre aspectos da religião. Assim, pretendo bordar minha vagonite.

### 1.1 Um breve histórico sobre a área em que estou, Ciência da Religião<sup>2</sup>

Podemos dizer que religião é um conceito moderno e ocidental. Sem um significado pronto e objetivo para aqui mencionar. Podemos rememorar as raízes etimológicas do termo, mas ainda não alcançam certa descrição sobre o que esse conceito representa aqui e como ele modela todos os outros conceitos importantes que se desenvolvem. Alguns afirmaram que o conceito de religião tem origem no termo latim *religĭo* e refere-se ao conjunto de crenças ou dogmas relacionados com a divindade. Outros dirão que, segundo um dos primeiros cristãos chamado Lactâncio, o termo deveria ser lido a partir do proveniente latim *religare*, religação do humano com o divino; mas há de constar definições mais clássicas ainda, tal como a de Cícero, que se origina de *relegere*. Todas essas concepções desnudam o sentido de uma palavra e não de um conceito, que somente na modernidade passou a ser muito utilizado, justamente no período em que o reivindicar pelo homem enquanto centro das discussões passou a ser o motor intelectual, artístico e cultural da Europa. Sobre esse aspecto, podemos aqui citar Frederico Pieper, a partir de seu artigo *Religião: limites e horizontes de um conceito* (2019), em que diz o seguinte sobre a constituição da modernidade:

---

<sup>2</sup> Esse breve tópico toma como inspiração os diferentes textos e as discussões travadas em sala de aula durante o período em que acompanhei a disciplina Teoria da Religião, ofertada no primeiro semestre de 2018 e ministrada pelo professor Frederico Pieper. Toda essa breve seção é inspirada na monografia de conclusão de disciplina que foi escrita e avaliada pelo mesmo.

Um de seus traços que traz profundo impacto para o entendimento da religião é a organização da vida em esferas sociais autônomas. Grosso modo, com o advento da modernidade, o dossel sagrado não se mostra mais como aquela instância que articula e organiza a vida social. Em seu lugar, há a lógica da racionalização que, com sua especialização e burocratização, conduz à concepção de sociedade a partir da diferenciação das esferas sociais. Em outras palavras, se antes da modernidade o sagrado se colocava como agente regulador, agora surgem esferas especializadas, cada qual com seu modo de legitimação próprias. Nesse movimento, o que será chamado de religião deixa de ser referência última para se tornar uma esfera ao lado de outras (PIEPER, 2019, p. 12).

A modernidade, caracterizada pela reorganização dos aspectos constitutivos da vida de uma sociedade, passa a especializar e racionalizar cada esfera social: a arte, a economia, a religião, o direito, a política, dentre outras constituições do conhecimento, passam a ser estudadas em sua especificidade, sem serem esquecidas as conexões que uma e outra podem ter entre si. Podemos entender a política a partir das especificidades dessa área, bem como podemos entender a política a partir do direito. E todas essas esferas estão abraçadas pela sociedade e pela cultura, que influenciam seu conteúdo e movimentam suas produções e interconexões. Nesse contexto, a religião passa a ser um conceito compreendido muito além de pressupostos de fé, mas entendido a partir da política, do direito, da economia, e pode ainda ser perscrutado a partir da própria religião. Isso é o que muitos pensadores fizeram.

A Ciência da Religião é um campo do saber fruto do desenvolvimento da sociedade, da cultura e do pensamento da Europa do século XVIII. A religião, nesse momento, não era somente praticada, mas era tematizada como objeto de estudo. Não se tratava mais da prática e de desenvolvimentos que aceitavam previamente seu estatuto; ao contrário, havia o empenho de tematizar criticamente a religião. Disso decorre que, antes da consolidação e institucionalização da disciplina acadêmica Ciência da Religião, havia inúmeros estudos sobre religião a partir de diferentes áreas específicas do saber.

Um saber sobre religião a partir da Ciência da Religião só foi possível a partir do ano de 1870, num contexto em que traduções de textos hindus e budistas estavam em processo e os estudos bíblicos eram todos submetidos às análises históricas. A área de estudo Ciência da Religião foi idealizada primeiramente por Friedrich Max Müller (1823-1900), professor de Filologia da Universidade de Oxford. Porém, institucionalmente, foi o holandês Cornelis Tiele (1830-1902) quem deu propulsão ao estabelecimento da disciplina dentro dos muros universitários.

A nomenclatura desse campo do saber ainda não era homogênea. Em alguns lugares, essa disciplina era chamada de Fenomenologia da Religião; Ciência da Religião; Estudos de Religião; Religião Comparada; História Geral das Religiões, entre outros nomes. Mesmo com essas diferentes titulações, havia um denominador comum: o propósito a que se prestava esse novo campo do saber. Havia a necessidade de um campo de estudo que investigasse a religião, além de diferenciar esse novo campo da Teologia, pois não se tratava de estudo que previa a formação religiosa; ao contrário, o plano era um estudo sobre a religião, era *desenvolver um saber sobre religião*. Portanto, nesse primeiro momento de institucionalização, o estudo sobre religião concentrava-se na *comparação*.

Müller, em 1873, publica *Introduction to Science of Religion*<sup>3</sup>, ao passo que Tiele, em 1897, publica *Elements of the Science of Religion*<sup>4</sup>. Esses dois autores estudavam religiões antigas, eram historiadores e conhecedores de muitos idiomas, desde os mais antigos até os mais contemporâneos. Para Max Müller, há algo a ser reverenciado na religião, mas o papel do cientista da religião não é reverenciá-la, mas sim desnudar os seus aspectos mais íntimos, imparcialmente. Foi considerado por ele o aspecto subjetivo e irracional da religião. Há um saber *a priori* advindo dessa experiência, e a linguagem torna-se o meio de acessar os conceitos que tratam dessa experiência mais subjetiva. Convém compreender o sentido de uma religião e outra e compará-la, de modo a obter um resultado sobre o que se aproxima ser religião através dos aspectos específicos de sua linguagem. Nesse primeiro momento, Ciência da Religião era um estudo científico, crítico e comparativo. Mas, além disso, ao lado da comparação, era evidenciada a importância de um estudo sistemático e histórico.

Tiele, em 1896, com a publicação do livro *Elements of the Science of Religion*, expôs os elementos que em sua perspectiva devem contemplar os estudos de Ciência da Religião. Dentre os objetivos, o principal que deve ser sublinhado é que a religião deve ser estudada à luz de sua origem, de seu desenvolvimento e de sua natureza. Para alcançar esse objetivo, lança-se mão da comparação e da história para se chegar o mais próximo possível do coração da religião, ou seja, alcançar o núcleo. Aqui há a possibilidade de compreender a natureza da religião e os elementos que a constituem.

---

<sup>3</sup> MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion**. London: Longmans, 1893

<sup>4</sup> TIELE, Cornelius Petrus. **Elements of the Science of Religion**. London: William Blackwood and Sons, 1897, v.1.

Em reação ao modelo comparativo de investigação defendido por Müller e Tiele, há de constar alguns teólogos e estudiosos responsáveis pelo desenvolvimento da fenomenologia da religião. A Alemanha foi lugar privilegiado para o agitar de mentes de teólogos que compreendiam a necessidade de trazer para dentro da teologia os estudos comparados da religião. Esse horizonte teve impulso, primeiramente, por Franz Overbeek, que acreditava ser necessário atender às exigências científicas da época (início do século XX) e, por essa razão, o estudo comparado das religiões era importante nas faculdades de teologia. Harnack, historiador da igreja e teólogo liberal, concordava com Overbeek e se manifestou favorável a essas alterações nas faculdades de teologia. Harnack, em específico, entendia que a religião era parte fundamental da constituição do ser humano e não poderia reduzi-la a uma única religião. Ademais, era mais do que possível estudar religião do ponto de vista científico, desde que fosse tomado esse estudo do ponto de vista histórico. Outro nome que merece menção nesse momento é Söderblom, protestante liberal, que defendia o estudo histórico das religiões. Em vez de buscar por aquilo que as religiões tinham em comum, para Söderblom, o interessante era sublinhar o específico de cada uma delas e isso implicava em interpretar as manifestações religiosas em seus próprios termos.

A Holanda, assim como a Alemanha, foi um solo fértil para o desenvolvimento de estudos acerca da religião – ainda o é. Foi aqui que a fenomenologia da religião encontrou maior espaço contando com Saussaye, o primeiro a empregar o termo fenomenologia da religião em um manual de Ciência da Religião em 1887. Para esse autor, o estudo da religião e suas manifestações deveria ser a ocupação do cientista da religião, partindo de um estudo que considerasse tanto a filosofia como a história da religião. Ou seja, a filosofia não pode cunhar ideias sem considerar as manifestações históricas, assim como esses fatos e manifestações históricas não podiam se consolidar sem uma filosofia da história.

Devem ser mencionados outros nomes que contribuíram para o desenvolvimento da fenomenologia da religião, entre eles: W. B. Kristensen, Gerard van der Leeuw e Jouco Bleeker. Ora, mas não obstante esses diferentes autores, quais os traços comuns da fenomenologia defendida por eles? De um lado, a fenomenologia buscava estabelecer sínteses sem desaguar, necessariamente, em um resultado específico e muito especializado. Os fenomenólogos entendiam que havia uma necessidade de compreender

o sentido, disso decorreu a necessidade de sistematizar tipologias e filosofias da história em vista da melhor organicidade do vasto material disponível sobre religião. De outro lado, a fenomenologia dava voz à perspectiva do fiel, era importante considerar a experiência religiosa do fiel sem conceitos prévios. Aqui, então, a *epoché* passou a ser importante, pois era visada a compreensão da perspectiva do fiel, mas, para isso, a suspensão do juízo do pesquisador (*epoché*) era necessária. Esse deveria ser o ponto de partida do estudo de um fenomenólogo: *a experiência religiosa do fiel*; daí deveria derivar compreensões possíveis sobre o fenômeno religioso.

No período entre guerras, houve muitas tentativas de implementar a Ciência da Religião como disciplina acadêmica em diversas universidades. Não obstante o sucesso de algumas tentativas, algumas delas falharam, cabendo, então, ao período pós Segunda Guerra Mundial uma nova tentativa. Após a Segunda Guerra Mundial, vê-se a figura de importantes contribuições, tais como: Joaquim Wach e Mircea Eliade. Foi aqui que houve a tentativa do surgimento de uma “nova Ciência da Religião” junto com a consolidação de departamentos em diferentes universidades de diversos países. Esse é um momento que intenta estabelecer elementos estruturantes na abordagem do fenômeno religioso. Wach, por exemplo, busca a autonomia desse campo de saber mantendo a interdisciplinaridade da área; para tanto, ele sublinha as dinâmicas histórias em que a religião está inserida, bem como a noção de experiência religiosa que ressalta a dimensão comunitária. Eliade, por sua vez, também busca investigar elementos estruturantes do fenômeno religioso, por isso, em sua obra *O Sagrado e o Profano*, busca uma distinção necessária entre os conceitos sagrado e profano, além de ressaltar a importância da hierofania enquanto aquela que gera certa organização espacial e temporal.

Em suma, esses autores, nesse momento, ressaltam aspectos em comum sobre o que se refere o estudo desse campo de saber: (1) o estudo sobre a religião deve considerar as dinâmicas históricas e culturais, porque nenhuma religião pode ser estudada fora de seu contexto; (2) todos buscam elementos estruturantes para a abordagem da religião: Wach elenca três, que nunca devem ser estudados separadamente: a dimensão teórica por meio da elaboração de símbolos, mitos, doutrinas etc.; a prática em que estão envolvidas as *performances* e a dimensão sociológica. Eliade, por sua vez, parte desse pressuposto de compreender as dimensões em seu conjunto em vista de estabelecer a morfologia da religião; por isso ele cunha conceitos como sagrado e profano sublinhando a dimensão

ambígua da religião; (3) existe uma dimensão interna da religião e subjetiva que deve ser observada por intermédio da dimensão comunitária da experiência religiosa; (4) preocupação em enfatizar a relação do praticante com o divino sem atribuir juízos de valor sobre qual prática é correta ou não, verdadeira ou falsa, não cabendo ao cientista da religião atribuir tais conceituações, tão somente um estudo sobre religião. Wach, em específico, ainda atribui importância à postura de empatia para com a perspectiva do religioso. A compreensão (*Verstehen*) deve articular as experiências do pesquisador com a habilidade de descrever a perspectiva e a postura do religioso.

Além dessas contribuições, ainda deve ser ressaltado o papel dos cientistas sociais e antropólogos que, a partir da década de 1970, contribuíram fortemente para o desenvolvimento da Ciência da Religião. As explicações mais abrangentes e gerais são postas de lado e é dado lugar às considerações mais demarcadas com estudos de casos bem delimitados. Essa demarcação aparece como estratégica para ganho de rigor acadêmico às análises; ou seja, a partir da instrumentalização de fatos concretos e vivos que seria gerada uma explicação sobre religião. A compreensão de textos fundantes da tradição religiosa, assim como os conhecimentos filológicos, passam a ficar em segundo plano e, desse modo, através de um movimento de crescente especialização, então, o estudo da religião concentra-se na investigação desde as tradições religiosas até o estudo de grupos específicos dentro de cada tradição.

É possível compreender que a Ciência da Religião é um campo do saber em que se desenvolvem trabalhos que investigam a característica particular da religião. Além do fato de que, normalmente, esses estudos se valem de investigações sistemáticas e descritivas, localizadas entre estudos comparativos e filológicos, filosofia/teologia e ciências sociais. Isso é possível perceber desde o desenvolvimento da disciplina principiada por Max Müller e Tiele até as configurações que prezavam pela especialização de uma questão para o melhor compreender possibilitado pelas ciências sociais.

### **1.1.1 A Ciência da Religião e René Girard**

Segundo Hans-Jürgen Greschat, em seu livro *O que é Ciência da Religião* (2015), pode-se ler a seguinte frase “[...] Cientistas da Religião respondem à questão de como algo religioso funciona” (GRESCHAT, 2005, p. 117). Pois bem, se para o cientista da

religião cabe compreender como algo religioso funciona para Girard, em específico, cabe ao cientista da religião compreender como uma instituição sacrificial, que cumpre a função social de ludibriar toda a violência que desagrega a sociedade, desaparece. Ou seja, como algo religioso deixa de funcionar. Girard ilumina essa questão trazendo duas contribuições: (1) a compreensão do sistema judiciário que intenta manter as diferenças em seu lugar e regular as violências e vinganças ainda através de um rito, herança de uma linguagem religioso; (2) o mecanismo das perseguições e bodes expiatórios, que objetiva catalisar todo o problema da sociedade em uma pessoa ou em um grupo minoritário que é o possibilitador do sagrado manifesto.

Essas contribuições dependem de um estudo comparativo entre sociedades sacrificiais e não-sacrificiais a partir de registros etnográficos, relatos míticos e ritualísticos. A interpretação dessa literatura contribui para encontrar um denominador comum: a imitação dos desejos, a rivalidade, a violência e as medidas preventivas para remediar a violência possibilitada por uma linguagem religiosa. Sendo assim, Girard depende de descrições de comunidades e suas práticas, bem como de análises sistemáticas acerca de conceitos como: desejo, imitação, violência e sagrado.

Girard, dessa forma, acaba por empregar alguns passos análogos aos pensadores da Ciência da Religião, como J. Wach e Eliade. A saber, ele considera as dinâmicas históricas, sociais e contextuais em que uma religião está inserida, assim como a analisa considerando as características que a constituem, tais como: rito, mito, símbolo, tabus, doutrinas etc. Michael Kirwan, em seu livro *Teoria Mimética* (2015), salienta que alguns conceitos antes cunhados com Mircea Eliade foram importantes para o bem desenvolver da relação entre violência e sagrado em Girard, que vamos perscrutar durante todo esse trabalho. Em particular, para Kirwan, “Pode-se dizer que o evento do sacrifício divide o tempo em *antes* (o momento da crise) e *depois* (o momento da reconciliação). Há também o ‘dentro’ e ‘fora’, mais uma vez a comunidade e a vítima expulsa” (KIRWAN, 2015, p. 111).

Se, como vimos na abordagem histórica do desenvolvimento da Ciência da Religião, Eliade tentava entender o que estruturava a religião e os aspectos do fenômeno religioso, essa preocupação passou a ser abraçada por Girard. A partir da instituição sacrificial, ele descreve fenômenos culturais considerando conceitos estruturantes do fenômeno religioso. A oposição entre sagrado e profano; as noções de tempo e espaço; o

que está dentro e o que está fora são algumas das maneiras que Girard encontra para indicar o denominador comum de religiões que, por sua vez, possui estreita conexão com o fenômeno da vitimização. Disso decorre que a compreensão da instituição sacrificial ilumina o que configura o centro das religiões e seus elementos comuns. Segundo Kirwan (2015), os elementos comuns de todas as religiões possuem conexão com o fenômeno da vitimização e, ainda, é possível notar o seguinte:

[...] os elementos centrais de todas as religiões estão relacionados com o mecanismo da vitimização. Três deles são especialmente importantes: mitos, rituais e tabus e proibições. Os mitos contam a história da perseguição sob a perspectiva do vencedor, o linchador; os rituais são a repetição controlada da ação sacrificial, através da qual a comunidade adquire uma força e unanimidade renovada, especialmente quando esses rituais envolvem sacrifícios (vítimas); tabus e proibições existem para que não haja qualquer repetição da rivalidade que possa levar a uma nova crise (KIRWAN, 2015, p. 113-114).

Com isso em mente, pode-se afirmar que Girard, a partir de uma análise comparativa, consegue alcançar o denominador comum a partir da função social que a instituição sacrificial ritualística exerce no seio de uma associação humana. E esses elementos são: mitos, rituais, proibições e tabus, que estruturam o fenômeno religioso e auxiliam na compreensão da distinção entre sagrado e profano, noções de tempo e espaço, ou seja, na dinamicidade do religioso. Isto é, o fenômeno ao qual adjetiva-se religioso depende de uma linguagem muito própria e típica da religião e sua prática. Portanto, muito além de dizer o que é religião para Girard, importa apreender o fato de que religião para Girard, para ser o que é, depende de sua típica constituição, como o próprio Kirwan (2015, p. 114) ali acima nos rememora: os *mitos*, responsáveis por narrar as histórias sobre perseguição e o desfecho sacralizador; os *rituais* performados em momentos específicos para irromper o sagrado através do sacrifício e, por fim, mas não menos importantes, os *tabus e proibições* que regulam como o rito deve ser performado e o que ele pretende conter.

Segundo Michael Kirwan, “[...] a origem da religião é encontrada no ‘sacrifício’, que é a exterminação violenta do bode expiatório” (KIRWAN, 2015, p. 111). Existe um comportamento social que coincide com a origem das religiões: a exterminação violenta do bode expiatório, aquele que congrega, inverte as relações entre perseguidos e perseguidores, bem como faz possível o sagrado. Quando isso ocorre, nota-se mais um

dos aspectos da religião: o estabelecimento da distinção entre sagrado e profano, as noções de espaço de tempo e o que está dentro ou fora. Ou seja, a ambiguidade do fenômeno religioso foi notada pelo autor ao compreender os elementos estruturantes desse fenômeno a partir de mitos, rituais, proibições e tabus, objeto caro a todo cientista da religião.

Embora René Girard não tenha propositalmente investido num desenvolvimento específico dentro da Ciência da Religião, muitas de suas contribuições iluminam algumas questões e nos provocam no compreender a função da violência sacrificial e a dimensão religiosa da mesma. Girard passou pela literatura comparada, passou pela mitologia e pelos estudos de povos originários e comunidades não-complexas, abraçou a leitura dos textos bíblicos, tudo em função do bem encaminhar e fundamentar da teoria mimética. Ora, pois, como essas contribuições se inserem neste trabalho que aqui apresento e como ele nos provoca.

## **1.2 René Girard e sua teoria da religião**

A investigação original desse teórico francês, difícil de categorizar academicamente em uma área do saber delimitada, traz luz a interpretações sobre o que vem a ser o sagrado enquanto ato social. Girard sublinha uma ambiguidade do sagrado que poucos reconhecem. Para melhor compreensão dessa ambiguidade do sagrado, vale considerar o que Norberto Lohfink, em seu texto *Deus e a Violência* (2010), sublinha, pois “[...] as primeiras formas de associação humana surgiram não mediante a celebração de qualquer contrato de base racional, mas graças a um mecanismo a que Girard dá o nome de bode expiatório” (LOHFINK, 2010, p. 40). Isto é, para ele a contenção da violência, que integra a realidade da sociedade, só é possível mediante o uso da violência, que não é conformada por uma instituição racional, mas sim mediante um rito religioso, uma vez que “[...] o rito destina-se a conter o caos social” (LOHFINK, 2010, p.41). Nesse sentido, demonstrar a relação entre a violência e o sagrado, de acordo com o delineamento da teoria de René Girard, considera a função social do rito e do sacrifício e preza pela eliminação de qualquer reducionismo que propicie adjetivar o religioso como unicamente violento ou pacífico. A relação entre a violência e o sagrado, nesse caso, respeita a ambiguidade do conceito de sacrifício, que integra um quadro ritual e, embora seja sagrado, ainda é um ato violento.

Isso foi possível justamente porque Girard olhou para as obras de Miguel de Cervantes (1547-1616), Marcel Proust (1871-1922), Stendhal (1783-1842), William Shakespeare (1564-1616), Fiódor Dostoiévski (1821-1881), dentre outros autores clássicos da literatura. Ele entende que há algo a ser apreendido do mundo dos romancistas, pois “[...] o romance é a fotografia de uma realidade exterior ao romancista; a observação alcança um fundo de verdade psicológica que está fora do tempo e do espaço” (GIRARD, 2009, p. 46). Ao fazê-lo, percebeu padrões nas relações entre suas personagens que revelavam a “verdade romanesca”, ou seja, aspectos das relações humanas que foram desenvolvidos no livro *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009a). E, em suas análises sobre o ser humano, considerando os romances, Girard põe acento em sua dimensão relacional.

Desse modo, Girard compreende que há dois tipos de relações: a *mediação externa* e a *mediação interna*. 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 relação ideal na qual há uma distância espacial e temporal entre o sujeito e o modelo. Em contrapartida, a *mediação interna*, que também se dá entre um sujeito, um modelo e um objeto, possui um teor um tanto quanto particular. Na *mediação interna*, o sujeito deseja o objeto – e só o objeto –, enquanto que seu modelo é seu respectivo rival e obstáculo. O modelo-obstáculo possui o objeto, e o sujeito, ao mesmo tempo que o admira por isso, o odeia também, porque é seu rival. Nesse intento de querer o mesmo objeto que seu modelo-obstáculo é que se vê a competição não amistosa, de onde nasce a vingança, o ódio e a inveja.

Na *mediação interna*, em um primeiro estágio, vê-se um sujeito que deseja um objeto e reconhece um obstáculo em seu caminho, um outro sujeito. Daí nasce a rivalidade, pois o acento é posto no objeto e, tão somente, no objeto. Em um segundo estágio, em função da velocidade dos golpes e recalçamento de sentimentos, tais como: ódio, inveja, cobiça, vingança etc., o sujeito se confunde com o objeto, fazendo com que a relação não seja mais triangular, mas sim horizontal. Aqui a reciprocidade dos golpes, assim como sua velocidade ajudam na eliminação das diferenças. O ressentimento encontra espaço e passa a ser critério de valoração do objeto, que já se confundiu com o

sujeito. Ao passo que o ressentimento é um complexo de vivências e impulsos recalçados, esses impulsos movem o desejo dos sujeitos que rivalizam. Nesse instante, ressentimento e desejo identificam-se.

Nesse ponto, Girard dedica alguns parágrafos para frisar que esses sentimentos, a saber, ódio, inveja, cobiça, vingança etc., são os fenômenos que Max Scheler tão bem relacionou ao ressentimento e, desse modo, Girard diz: “[...] todos os fenômenos que Max Scheler estuda em *Homem do ressentimento* dizem respeito à mediação interna” (GIRARD, 2009a, p. 35). Ou seja, o ressentimento traz o sentido do contrachoque, da reação, da hostilidade.

As relações notadas por Girard em romances clássicos<sup>5</sup> apontaram para suas futuras publicações que abordam as relações humanas no âmbito cultural da sociedade. Girard notou padrões não só nos romances, mas nas relações da sociedade. Ele assinala a importância da mimese, da mediação interna, da competição, da rivalidade, o que aponta para a possível relação entre violência, sagrado e bode expiatório. Esse padrão que Girard percebe pode ser exemplificado pela tradição dos mitos ao explorar textos como: *As bacantes* e *Édipo Rei*, que são alguns de diversos títulos analisados pelo autor.

Zeferino Lopes, em seu artigo *Para uma nova ciência dos mitos* (2010), rememora que essa preocupação de Girard fez com que fosse possível certa revolução epistemológica em antropologia e nas ciências humanas, uma vez que o objetivo do teórico francês é “[...] penetrar nas profundezas do espírito e da cultura humana” (ZEFERINO, 2010, p. 144). Na origem do humano, há o elemento do sagrado – conclusão possível dada pela análise de mitos. Ademais, “[...] os mitos falam dos deuses, do tempo, e das coisas sagradas; antes, porém, era o abismo, o caos, a indiferenciação” (ZEFERINO, 2010, p. 144). Em suma, para Girard, de acordo com o que ele diz na introdução de seu livro *A voz desconhecida do real* (2007):

Os mitos contam desordens miméticas reais, crises contagiosas que rebentam espontaneamente no seio de toda a comunidade, mas que, nos universos pré-

---

<sup>5</sup> A maior referência que se vê nas análises dos romances por Girard é realizada no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a), porém há de constar outros títulos em que a análise literária e/ou o tema da literatura foi desenvolvido, a saber: *Shakespeare: teatro da inveja* (2010), onde ele opera o conceito de mimese associado a personagens das obras de Shakespeare; *Dostoiévski: do duplo à unidade* (2011), em que traça um retrato psicológico e literário das obras; e *A conversão da arte* (2011), obra em que estão reunidos alguns ensaios em que temas como a arte e a literatura estão presentes. Todos esses livros já foram traduzidos para o português e publicados pela editora É Realizações.

históricos e arcaicos, graças aos fenômenos de bode expiatório que acabam com elas, dão origem a mitos e religiões (GIRARD, 2007, p. 12).

Girard considerou as narrativas bíblicas também e percebeu os padrões da mediação interna e externa nesses textos. No caso das narrativas bíblicas, como Norberto Lohfink ressalta, considerando a investigação de Girard: “[...] os textos do Antigo Testamento incomodam-nos na medida em que não cessam de desmascarar toda uma tendência, a do auto encobrimento da violência, em que nossa assim chamada ‘cristandade’ desde há muito voltou a cair” (LOHFINK, 2010, p. 45). Ou seja, a importância desse texto é decisiva, já que desvela uma realidade que é ignorada, a saber: a realidade da violência. Essa realidade nesses escritos não foi evitada por Girard, muito pelo contrário, as narrativas contidas no Antigo Testamento colocam seu leitor diante de algo real e elementar da natureza humana, embora seja o que a maioria intenta evitar. E, no caso do Novo Testamento, tal realidade da violência também é conferida. Do ponto de vista de Lohfink, é impossível ler o Novo Testamento sem ler o Antigo, pois: “[...] do ponto de vista do Novo Testamento, o Antigo Testamento também não deixará de nos mostrar até que ponto o Deus da não-violência apenas se revela a partir da perseguição e da paixão que sofre” (LOHFINK, 2010, p. 52).

René Girard notou os padrões de imitação dos desejos que foram traduzidos pelo autor como teoria mimética, sendo essa teoria a ciência para compreensão do mundo dos mitos. Em suma, ao tomar os mitos de diferentes tradições que, por sua vez, refletem a natureza humana e suas indagações, notou as bases das mediações nas associações humanas e sua respectiva inclinação para a violência e a necessidade da vítima sacrificial ser imolada, em vista da deflagração da própria vingança que alimenta o ressentimento na mediação interna. Nos textos do Antigo e Novo Testamento, também foi notada uma realidade violenta que permite a compreensão das relações humanas e de uma mensagem obscurecida pela tradição, a saber: o mecanismo do bode expiatório, sendo o Novo complemento do que o Antigo Testamento havia previsto. Mas, em relatos etnográficos da tradição antropológica, Girard olhou para características de grupos e visualizou padrões da teoria mimética (ao considerar que os sujeitos estão em relação), da violência e do rito sacrificial.

Desse modo, é em *Violência e o Sagrado* (1990) que Girard melhor desenvolve sua teoria sobre a relação entre a violência e o sagrado, presente nas associações humanas,

pois as análises dos mitos (alguns supracitados), as narrativas bíblicas e etnográficas convergem para um interesse: perceber nos padrões das relações humanas quando a violência é o resultado da rivalidade entre um modelo-obstáculo e um sujeito, que culmina na necessária deflagração da violência, por intermédio de um rito, assegurando o religioso no social.

Sabendo que na sociedade se vê a mediação interna, rivalidade e desejos, percebe-se que a violência faz parte da realidade humana. Isso se dá na medida em que se compreende que o ressentimento, por encobrir a real admiração que há entre os antagonistas, alimenta certa indiferenciação, ou seja, o ressentimento culmina em confusões, seja entre o sujeito e o objeto, bem como entre os próprios sujeitos. Disso decorre a violência, que na teoria de Girard pode ser distinguida como violência recíproca e violência unânime, o que culmina na noção de legitimidade e ilegitimidade dos atos violentos. Para compreensão dessa distinção, é necessário rememorar o sentido do conceito sacrifício que, por sua vez, para Girard é ambíguo, pois ele pode ser notado como “[...] uma espécie de crime” ou “[...] como algo muito sagrado” (GIRARD, 1990, p. 13). Ou seja, ele é sacrifício, mas ainda é um assassinato. Disso decorre que há a violência sacrificial entendida como “algo muito sagrado”, assim como há a violência não-sacrificial, que, nesse caso, simboliza “uma espécie de crime”. Sendo a primeira a violência unânime e legítima, ao passo que a violência não-sacrificial é o modo ilegítimo e recíproco de violência.

A violência recíproca faz menção aos golpes de um sujeito para outro no coração da mediação interna em vista de um objeto. Quanto maior a velocidade dos golpes, maior é a inconsciência da realidade dessa relação legitimada pelo ressentimento e maior a indiferenciação e o caos. Qualquer ato, nessa realidade, de um contra o outro pode ser interpretado, do ponto de vista do sujeito, como um ato violento, “uma espécie de crime”, que deve ser deflagrado. Aqui, então, reside a necessária expiação através da violência unânime, ou seja, quando os golpes alcançam uma velocidade grandiosa, não há mais distinções, somente uma convergência de uma multidão contra uma vítima, que, quando sacrificada, expia o caos de toda associação humana. A expiação dessa vítima, por intermédio de um rito sacrificial, culmina na sacralização da vítima. Portanto, o assassinato de uma vítima em vista do deflagrar da violência ilegítima, é a violência de “algo sagrado”. Essa é a realidade da violência legítima. Ora, mas a linha que divide a

violência sacrificial e não-sacrificial é tênue. O que caracteriza essa distinção é o rito empregado. Portanto, aqui cabe uma questão: como o rito relaciona-se com a violência para René Girard? Ademais, como o rito relaciona-se com a ambiguidade do sacrifício?

A violência nunca é eliminada, mas pode ser apaziguada. O que potencialmente irá apaziguar a violência é o sacrifício, pois, segundo Girard (1990), “[...] a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa” (GIRARD, 1990, p. 13). Ou seja, é possível apresentar animais como vítimas sacrificiais para que a violência humana possa ser canalizada. Há a necessidade do sacrifício legítimo, aquele de “algo sagrado”, para a humanidade não se perder na própria violência. Ora, se as relações humanas se fundam na violência por causa da metafísica do desejo, como ainda todos estão vivos? É o sacrifício que se torna um ato social para apaziguar os ânimos, estimulado pela indiferenciação das relações por causa da concorrência do objeto desejado. O mecanismo do bode expiatório sana conflitos, temporariamente, fazendo, assim, com que a existência humana seja viável. A violência intestina é o denominador comum entre as sociedades primitivas e civilizadas e é desse ponto que Girard parte para dar continuidade ao desenvolvimento de sua teoria. Além disso, esse ponto, em particular, é o que dá luz ao aspecto social do sacrifício. Mas, onde se vê a violência? Essa violência é fruto das relações humanas, em especial, da mediação interna.

A mediação interna perdura porque há o desejo e o próprio ressentimento que encobre a real face da metafísica do desejo da mediação. O ressentimento é o organismo vivo que obscurece as relações e intensifica as rivalidades. Nessa rivalidade, então, segundo o que Girard sublinha em Rematar Clausewitz: para além da guerra (2009b): “[...] os rivais se assemelham cada vez mais”. O reassumir da diferença para a contenção da violência depende da sacralização do adversário, que é recuperada através da “[...] ilusão de autonomia: o outro então se humilhará diante dele, a ponto de sacralizar seu adversário. Essa atração repulsão está na base de todas as patologias do ressentimento” (GIRARD, 2009b, p. 76). Noutras palavras: na mediação interna, por razão da unidade de vivência chamada ressentimento, vê-se o desvio da normalidade, que culmina na violência intestina, que deve ser contida pelo ato do sacrifício. Para Girard (1990), a eficácia sacrificial permite apaziguar “[...] as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o sacrifício pretende inicialmente eliminar; a harmonia da

comunidade que ele restaura, a unidade social que ele reforça. Todo o resto decorre disso” (GIRARD, 1990, p. 21). Por essa razão, há dispositivos que servem para deflagrar a violência do instante da indiferenciação que é a imolação da vítima sacrificial. A eliminação da indiferenciação, quando assegurada pela ação rigorosa do rito, é essencialmente religiosa, pois assim há o encontro entre o religioso e o social.

A vítima sacrificial pode ser um animal, como retratado por Girard (1990, p. 13), ou pode ser uma pessoa, desde que essa vítima se enquadre nos estereótipos que a caracterizam como bode expiatório, ou mesmo um grupo de pessoas. É importante ressaltar que, para Girard (1990), não deve existir diferença entre a imolação de um animal ou de uma pessoa. É possível visualizar os dois tipos de imolações a partir das conflituosas relações humanas, embora nos sistemas rituais mais conhecidos, como da Antiguidade Clássica e do universo judaico, houvesse maior importância para a imolação dos animais. Em suma, o que deve ser entendido é que: quer sejam animais ou seres humanos, tais vítimas servem como *pharmakós* das instituições sociais em tempos de crise, pois, segundo Girard (1990): “[...] só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p. 16). Ou seja, o *pharmakós* das instituições serve para ludibriar a violência, é a válvula de escape. A válvula de escape é justamente o que irá caracterizar o sacrifício, ou seja, aquela violência justificável e legítima que apazigua os ânimos da sociedade, e que pode ser notada nas sociedades primitivas nas quais, em tempos de crise, há dispositivos que trabalham de modo a contribuir para a imolação de uma vítima em vista de um sacrifício, cumprindo critérios para que não haja prejuízos, como a vingança. A eliminação da vingança, desse modo, também é essencialmente religioso.

O sagrado se dá no social enquanto ato que congrega e apazigua o ânimo dos membros de uma associação humana em crise. Marcio Meruje, em seu artigo *Sacrifício, Rivalidade Mimética e “Bode expiatório” em René Girard* (2013), rememora que há três dimensões no contexto da violência sacrificial que integram o mecanismo do bode expiatório, como Girard entende, a saber: (1) o Divino, a quem é consagrado o culpado; (2) o social, que pretende ser protegido pelo emprego do rito; e (3) a vítima, desviando as tensões e ódios que inflamaram o caos violento no corpo social. Disso decorre que o religioso e o social estão ligados; ora, não existe religioso sem o social e o social não existe sem o religioso para produção mítico-ritual cultural e manutenção da comunidade.

Vê-se que o ressentimento, que é retomado por Girard respeitando a perspectiva scheleriana, pode ser o responsável pelos prejuízos possíveis instaurados pelo não cumprimento religioso do rito ou pelo fato de a vítima não cumprir no mínimo dois dos quatro estereótipos que a caracterizam como bode expiatório. A palavra ressentimento, por sua vez, foi repetida, assim como o fato de que esse conceito é tomado na perspectiva do filósofo Max Scheler. Mas o que vem a ser o ressentimento para Max Scheler? O fenomenólogo alemão compreende que no conjunto da vida dos homens e das mulheres há atos de vivência que, por sua vez, pertencem ao conjunto das sensações apreendidas dentro de uma determinada situação na qual um sujeito possui consciência. Tais atos de vivência podem ser analisados por complexos ou por partes desses complexos, e esses complexos podem ser pensados como fenomenológicos. Desse modo, os atos de vivência são fenômenos que determinam a razão das atitudes humanas no cerne da sociedade. O ressentimento é tomado como uma unidade de vivência – fenômeno. Em seguida, ele o descreve fenomenologicamente.

O conceito do ressentimento passa a ser importante, pois: o ressentimento, ao influenciar a ação dos indivíduos no social, influencia o modo como cada sujeito vive a qualidade dos valores no mundo. Sendo assim, o fato de o sujeito sempre estar em relação com um modelo e/ou um líder aponta para o tipo de sentimento que será recalcado quando esse sujeito se coloca em comparação a outro. Ora, mas, afinal, qual a importância e a relação do conceito de ressentimento, tomado no sentido scheleriano na teoria de Girard e nas explicitações sobre o sagrado enquanto ato social?

Essa pergunta é uma das indagações em torno da qual este trabalho busca refletir e aponta para a delimitação temática, pois compreender o conceito de ressentimento scheleriano pode ser uma das janelas possíveis para entender a diferença que Girard elabora sobre a própria violência e vingança; ressentimento e violência; violência recíproca e unânime. De outro modo, esses conceitos acabam se sobrepondo e se confundindo. Ademais, aqui se intenta rememorar a base filosófica da teoria de René Girard, já salientada por Michael Kirwan no início deste trabalho.

Em *A Violência e o Sagrado* (1994), Girard faz menção ao ciclo da vingança, como já visto aqui. A vingança é um desses impulsos que integra a unidade de vivência chamada ressentimento. Sendo assim, a deflagração do ciclo desse impulso importa. Mas, quando não se sabe qual a crise que deve ser contida em razão da indiferenciação,

qualquer medida preventiva serve, fazendo assim com que o rito não tenha tanta importância, o que culmina na dessacralização. O ressentimento sustenta a indiferenciação e encobre a consciência do grupo fazendo com que qualquer medida a ser tomada seja confundida com a prevenção da violência mesma e não da vingança.

Aqui, portanto, reside o necessário ato de compreender que o ressentimento pode se identificar com desejo e, desse modo, obscurecer o fato de que, no fundo, se ressentem porque se admira. E tal inconsciência permite o recalcar dos sentimentos que compõem a unidade de vivência do ressentimento, a ponto de culminar em grandiosa confusão sobre os interesses de contenção e remediação em um grupo humano. Assim, o rito deixa de ser eficaz e cumprir com seu propósito, que é rever a diferença. Ora, se no limite os critérios rituais existem para remediar o ressentimento, o que acontece quando não se sabe o que se remedia? Compreender essa confusão entre os objetivos e as razões rituais depende do adequado acesso aos movimentos da unidade de vivência chamada ressentimento.

Este trabalho, localizado na área da ciência da religião, propõe-se a compreender não só a relação entre a violência e a religião. Ademais, aqui se busca resgatar o conceito de ressentimento (presente na teoria de Girard) para compreender a relação entre ressentimento, violência e religião. Ou seja, o problema de nossa tese é: se ressentimento e religião se articulam de modo a possibilitar o sagrado enquanto ato social, em que medida a proposta do cristianismo como superação do ressentimento, segundo Girard, é compatível com sua teoria mimética? Essa problemática é refletida considerando a hipótese de que, ao resgatar o conceito de ressentimento em Girard, é possível notar que o autor, ao propor o cristianismo como superação da violência, negligencia o ressentimento presente nas mediações miméticas (mediação interna), o que revela uma incompletude na teoria mimética. Isso se deve ao emprego de um conceito flexível de violência.

Para Girard, fazer possível o encontro do religioso no social inicia-se na medida em que há a necessidade de contenção do ressentimento e da violência através do sacrifício. A violência recíproca irrompe e é formalizada pelos impulsos que fazem possíveis as mediações miméticas, a saber, a mediação interna. Sendo assim, é necessário regressar para a formalização humana da violência, o ressentimento, para compreender o objetivo do critério ritual e o que está no cerne da contenção da violência recíproca. Com

isso em mente, importa, junto com Girard, considerando o que ele afirma na introdução de *Rematar Clausewitz: além da guerra* (2009b), rememorar a hipótese:

Minha hipótese é mimética: é porque os homens se imitam uns aos outros mais do que os animais, que tiveram de encontrar um meio de conter a similitude contagiosa, capaz de produzir o puro e simples desaparecimento de sua sociedade. O sacrifício é o mecanismo que traz de volta a diferença onde todos haviam se tornado semelhantes entre si. O homem é produto do sacrifício. É, portanto, filho da religião (GIRARD, 2009b, p. 21).

O homem é o filho da religião na medida em que ele é o produto do sacrifício, que se dá pelas articulações e exigências rituais que expiam as desavenças e o ressentimento do coração da mediação interna. Ora, mas o homem seria o filho da religião se ele não ressentisse? Ao considerar a ambiguidade do sacrifício, sabe-se que a violência que contém o ressentimento e a indiferenciação nem sempre é eficaz. Pois, então, o que acontece com a associação humana em crise quando a indiferenciação não é eliminada? A associação humana desaparece? Se sim, como ainda estamos vivos? Perscrutar os critérios rituais apresentados em um mito e em um texto persecutório ilumina não só a razão de ser dos critérios rituais, ademais, aponta para o apreender das ambiguidades do religioso e o modo como ele se articula com o ressentimento. Com isso em mente, esta pesquisa toma a possibilidade de compreender o conceito ressentimento presente na teoria de René Girard na relação com a diferenciação da violência recíproca e unânime, pois o sagrado existe na medida em que existe violência sem o ressentimento. O sagrado existe porque há a tentativa no cerne de cada crise em minimizar os atos de vingança, que nascem da rivalidade (mediação interna), com a sobreposição do ressentimento. Se na teoria de Girard o sagrado no social congrega a comunidade em crise, como, então, o sagrado, o ato social, minimiza o ressentimento acentuando a diferenciação?

Paul Ricoeur, em seu texto *A religião e a violência* (2000), ressalta que a teoria de René Girard, embora tenha sido lida como psicologizante por alguns comentadores, não o é porque preza pela descrição da vida comunitária dos sujeitos. Ademais, para Ricoeur (2000):

Girard procura a chave de um fenômeno tão amplo como o sacrifício na estrutura do desejo. Eu desejo aquilo que tu desejas, identifico-me mimeticamente com o teu desejo e a única maneira de sair desse ciclo assassino gerado pelo desejo e a sua duplicação é tu e eu reconciliarmos-nos contra um terceiro que nós expulsamos (RICOEUR, 2000, p. 33).

Com essa citação em mente, registramos mais uma vez um dos objetivos da teoria de Girard, a saber: assinalar a rivalidade mimética entre os seres humanos. Além disso, Ricoeur menciona a reconciliação. Mas reconciliação do quê e de quem? Ora, reconciliação do ciclo assassino e violento dos sentimentos modernos que conformam o ressentimento no coração das relações humanas. Reconciliação dada pelo rito que assegura o sagrado e expia o ressentimento. Com as palavras de Ricoeur, localizamos a importância do mecanismo do bode expiatório para expiar o ressentimento; afinal, por que haveria necessidade desse mecanismo se os sujeitos não ressentissem? Portanto, situar o ressentimento na teoria de Girard a partir das contribuições de Max Scheler não é possível só porque ele cita explicitamente o fenomenólogo em seu livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a). Ademais, é possível porque há uma descrição antropológica associada a um mecanismo no âmbito social por Girard que aponta para o fato de ser possível o homem ressentir na medida em que se relaciona com uma outra pessoa em vista de um objeto. Além disso, a possibilidade no ressentir valoriza os objetos em rivalidade na indiferenciação, que, por sinal, possui relação com o que é essencialmente religioso.

Ademais, considerando o que já foi exposto em nossa delimitação temática, segundo Kirwan (2015, p. 73-78), o conceito do ressentimento está presente no contexto filosófico que influenciou Girard a desenvolver sua teoria mimética. E, por sua vez, não considerar sua teoria mimética e a presença do complexo do ressentimento nela seria grandiosa negligência, uma vez que as consequências possuem relação para com os critérios rituais e o sagrado. Haveria sagrado se as pessoas não ressentissem? Ou, ainda, retomando a citação acima de Ricoeur, por que haveria a necessidade de reconciliação, por intermédio do sacrifício, se desejo e ressentimento não se relacionam? O ressentimento, desse modo, ilumina a hipótese: o homem é filho da religião na medida em que ele ressent; sendo assim, religião e ressentimento estão relacionados e tal relação se dá pelos critérios rituais que possuem o objetivo de remediar as crises. O homem não seria filho da religião se não houvesse a necessidade de expiar o ressentimento por intermédio do rito. O sagrado está vinculado ao rito, que, por sua vez, está vinculado ao ressentimento.

### **1.2.1 A estrutura e nosso horizonte**

A problemática desta tese, como já foi anunciada, consiste na seguinte investigação: *se ressentimento e religião se articulam de modo a possibilitar o sagrado enquanto ato social, em que medida a proposta do cristianismo como superação do ressentimento, segundo René Girard, é compatível com sua teoria mimética?* No desenvolver e investigar desse problema, estruturamos este trabalho em três capítulos distintos e complementares. Estes capítulos fazem sentido quando trago aqui a descrição de como nossa metodologia irá operar. A pesquisa consiste em uma investigação de cunho bibliográfico, ou seja, da análise dos textos mais significativos dos referenciais teóricos para compreensão dos respectivos conceitos operacionais da pesquisa, a fim de responder satisfatoriamente às questões levantadas acima.

De um lado, para a compreensão do conceito de ressentimento, é necessário ler, interpretar e analisar o texto *O ressentimento na construção das morais*, que compõe o livro *Da reviravolta dos valores*, de Max Scheler, pois, além de ser esse o texto referenciado por Girard no primeiro capítulo de seu livro *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009a), aqui há o desenvolvimento do conceito de ressentimento por Max Scheler. De outro lado, busca-se analisar e apreender os conceitos e a teoria girardiana apresentada em seus livros, sendo eles: o já citado *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009a), *A violência e o Sagrado* (1990), *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008), *O bode-expiatório* (2004) e *Rematar Clausewitz* (2009b). É pretendido analisar essas obras, pois, assim como Assman adverte: “[...] os elementos que formam o núcleo matricial de sua teoria estão tão intimamente ligados que, ainda que caibam distinções, não cabe separação” (ASSMAN, 1991, p. 101). Noutras palavras, considera-se que os conceitos girardianos estão nessas obras intimamente ligados, embora haja distinções entre eles, dentre as quais se destacam: temática e estilo, sendo por isso pertinente à compreensão de sua teoria.

Todavia, nesta pesquisa não se busca realizar um quadro comparativo entre René Girard e Max Scheler e/ou correlacionar o conceito do ressentimento. Analisar um quadro comparativo entre René Girard e Max Scheler para observar os pormenores acerca do conceito do ressentimento é importante. No entanto, ainda não abarca o real sentido desse pressuposto conceitual-filosófico na teoria girardiana e sua relação para com a violência, já que ela tem seu próprio contorno dentro da teoria do autor francês. Ademais, o objetivo

da pesquisa não é descrever as semelhanças e diferenças entre esses autores. Ao contrário, aqui se intenta resgatar o conceito do ressentimento na teoria de Girard.

Localizar a teoria de Girard nesses textos aponta para a possibilidade de notar a diferença de sacralização da vítima e a relação com o ressentimento, que, por sua vez, culmina no desenrolar dos ritos que sacralizam a vítima e expiam o ressentimento. Em suma, elaborar a reconstrução da teoria de Girard à luz dos textos acima citados, relacionando o conceito de ressentimento em vista da compreensão da relação entre homem e religião.

Como já foi dito anteriormente, dividiremos o trabalho em três capítulos, sendo um dedicado para apresentar a teoria de René Girard, um segundo para abordar o conceito do ressentimento e, por fim, um último capítulo abordando as leituras bíblicas realizadas por Girard, sua concepção sobre o cristianismo e a viabilidade da proposta cristã para superação da violência. Essa estrutura é primordial e pensada de modo a encaminhar a discussão para o conceito do ressentimento.

Por essa razão, o primeiro capítulo intitulado *A teoria mimética, a violência e o sagrado* inicia-se com o pontuar de alguns autores interlocutores de Girard e seus traços nos escritos do autor, encaminhando a reflexão para a análise literária, a mimese como origem do desejo mimético. Depois, nesse mesmo capítulo, passamos pela análise do termo violência e indiferenciação, rivalidade e violência, sacrifício e sagrado, até chegar na relação entre desejo e ressentimento, onde se vê, mais claramente, o conceito do ressentimento. Já no segundo capítulo, intitulado *A noção de ressentimento em René Girard*, é previsto o desenvolver de um breve histórico do conceito, de modo que se encaminhe ao desenvolvimento de Max Scheler, referência de Girard, e o relacione para com a teoria do teórico francês. Por fim, mas não menos importante, o terceiro capítulo intitulado *O desvelar do mecanismo persecutório* objetiva compreender a relação entre as interpretações bíblicas giradiana dentro do estudo comparativo com os mitos de comunidades não-complexas, assim como desvela a evidente contribuição que o evento da Paixão proporciona ao salientar a inocência da vítima e o contágio da multidão. Diante desse horizonte, são consideradas as contribuições que o cristianismo traz à teoria de Girard – de modo crítico –, que relaciona o cristianismo ao conceito do ressentimento.

A problemática desta tese, seguindo a estrutura acima descrita, ao lado de método, minha agulha borda como um transpassado de fitas; a vagonite que adentra de fora para

dentro, perfura, sobe, retorce e alinha repetindo esse movimento até a forma aparecer; o uso de linhas diferentes, em tons opostos; a linha mimética e a linha fenomenológica, unidas numa única agulha, dando tom e forma ao que aqui se inicia.

## 2 A TEORIA MIMÉTICA, A VIOLÊNCIA E O SAGRADO

Um dia Drummond poetizou que “João amava Teresa que amava Raimundo que amava Maria que amava Joaquim que amava Lili que amava ninguém” (ANDRADE, 2013, p. 54) e conseguiu desnudar algo de muito natural nas relações humanas: um elo. O elo entre João e Teresa; Teresa e Raimundo; Raimundo e Maria; Maria e Joaquim, Joaquim e Lili. O reflexo do que ocorre entre o *eu* e o *mundo* de relações ao meu redor. Há um elo. No caso de Drummond, o elo é o amor: um amava o outro que amava o outro que amava. Entre o *eu* e o *mundo* pode existir um elo constituído por amor, ódio, inveja, cobiça e rivalidade. Existem pessoas, relações e desejos que unem essas pessoas. As dinâmicas vivenciais são fluidas e sempre contam com um elo e pessoas. O desejo de João por Teresa tinha um obstáculo, Raimundo; assim como o homem que amava Maria e era amado por Teresa, cujo obstáculo era Maria. As relações desenvolvidas aqui por Drummond contam com alguém que deseja e um alguém que é desejado, e entre esses indivíduos há um obstáculo. Desenham-se, dessa forma, dois triângulos a partir do emaranhado dessa quadrilha amante: João, Raimundo (o obstáculo) e Teresa; Raimundo, Joaquim (o obstáculo) e Maria; e, por fim, uma relação horizontal: Joaquim e Lili, de onde nada deriva porque Lili não deseja ninguém – ainda.

Drummond, muito atento a essas dinâmicas, elucidou algo que o autor francês René Girard (1923-2015) intenta explicar: há um elo entre as pessoas, constituído pelos desejos humanos. Drummond sublinha que um grupo de pessoas vive em relação e em referência porque amam, desejam a companhia do outro. Girard, por sua vez, nos diz que os sujeitos desejam porque podem criar mundos de sentidos; no entanto, esse mundo é constituído por e para um grupo de pessoas que se relacionam tendo sempre um modelo de referência. Aos olhos de Girard só é possível desejar porque é uma maneira de elevar o homem da animalidade a ponto de idear um presente e um futuro, tendo sempre o passado como lição.

É possível compreender que o emaranhado da quadrilha de Drummond não seria tão simples de resolver, assim como não seria tão óbvia sua possível resolução. Ademais, “João foi para os Estados Unidos, Teresa para o convento, Raimundo morreu de desastre, Maria ficou para Tia, Joaquim suicidou-se e Lili casou-se com J. Pinto Fernandes que não tinha entrado na história” (ANDRADE, 2013, p. 54). Assim se sucedeu a dinâmica das

relações dessa quadrilha amante. Ora dependeu de quem já se encontrava nela, ora um novo alguém é convidado a entrar, sendo que tudo só é possível porque o desejo dos amantes existe. Mas, como esse emaranhado amante de Drummond nos ajuda a compreender Girard? Como o elo de desejo entre sujeitos relaciona-se com a realidade da violência e da religião? Essas questões norteiam o objetivo principal e objeto desta pesquisa.

João Cezar de Castro Rocha, nome proeminente dentre os estudiosos e comentadores de Girard, publicou em 2001 um texto na revista *Contagio*<sup>6</sup> sobre a recepção da teoria mimética na América Latina intitulado *Mimetic Theory and Latin America: Reception and Aticipations* (2001)<sup>7</sup>. Nesse artigo, Rocha destaca que a interpretação literária de Girard não pode ser deixada de lado quando se pretende compreender religião. Para ele,

Como a trajetória intelectual de Girard atesta, interdisciplinaridade é a abordagem natural para uma reflexão orientada mimeticamente. O primeiro livro de Girard é uma crítica literária brilhante e um estudo de literatura comparada. No segundo livro, ele reinventa, literalmente, a “crítica literária” expandindo sua área de interesse para a antropologia, mitologia e ciência da religião [...] o segredo do trabalho de Girard é a incomparável habilidade de descobrir relações surpreendentes entre literatura e textos religiosos das mais diversas tradições (ROCHA, 2001, p. 76)<sup>8</sup>.

A relação entre violência e religião foi possível pelo fato de Girard ser um pensador interdisciplinar, de modo que a análise literária passou a ser importante para sua elaboração da teoria mimética e sobre o tema da religião. A teoria mimética relaciona-se com o tema da violência e da religião, que se compreende no acesso de momentos distintos da vida intelectual do autor, de modo a possibilitar a amplitude dos objetos de análise, a saber: os textos da literatura clássica, bem como os textos religiosos. Não

---

<sup>6</sup> Existe o *Colloquium on Violence and Religion*, que acontece desde 1990, com René Girard como o primeiro presidente de honra, que produz uma revista intitulada *Contagio*, onde João Cezar de Castro Rocha, em 2001, publicou o texto aqui citado.

<sup>7</sup>As citações desse trabalho, que ainda não foi traduzido para o Português, apareceram traduzidas no corpo do texto, sendo mantido o original em nota de rodapé.

<sup>8</sup>As Girard’s intellectuall trajectory proves, interdisciplinarity is the natural approach for a mimetically oriented reflection. Girard’s first book is a brilliant literary criticism and comparative literature essay. In this second book, he revented, literally, “literary criticism” by spreading its area of interest into anthropology, mythology and religious studies. [...] the secret of Girard’s work is the unparalleled ability to discover surprising relationships between literary and religious texts from the most varied traditions (Cf. ROCHA, João Cezar de Castro. *Mimetic Theory and Latin America: Reception and Aticipations*, 2001, p. 76).

obstante essa constatação de Rocha, na recepção dessa teoria houve autores que desenvolveram estudos de modo diverso. Luiz Costa Lima, por exemplo, em *Vida e Mimesis*<sup>9</sup> faz uma leitura da teoria de René Girard sem considerar a dinâmica antropológica, pois ele evidencia os elementos puramente textuais, associando uma consequência lógica da imitação. Para ele, a teoria mimética pode ser reduzida em uma premissa: imitação, logo violência. Ou seja, não é considerada a dimensão da dinâmica das relações humanas. O fato de que a aventura depende sempre da aventura do modelo referencial desejado pelos sujeitos. As personagens em suas histórias se relacionam por haver um impulso de cada um em vista de um objetivo. Nenhuma personagem se aventura por algo sem antes se sentir impulsionada para alcançar esse objetivo. Esse impulso pode ter diversos motivos e sentimentos retroalimentados, bem como o objetivo pode mudar dependendo do tipo de relação que é estabelecida entre as personagens. Portanto, dizer que a leitura de Girard se reduz à premissa: imitação, logo violência, negligencia que a imitação depende da aventura e da dinâmica de cada personagem na história. Em contrapartida, Rocha<sup>10</sup> salienta que por Costa Lima a teoria foi mal interpretada, uma vez que ele desconsiderou a dinâmica antropológica das mediações miméticas dada pelo desejo, que é inerente do sujeito, ou seja, sem desejo não há relação e imitação, muito menos aventura.

Dinâmica é uma palavra-chave não só na teoria de Girard, mas também para o encaminhar da reflexão que aqui se intenta. Considerar a dinâmica das relações entre as personagens aponta para os desejos que mediam essas relações. As relações são dinâmicas porque o que um sujeito deseja respeita o contexto dinâmico de sua aventura. Esse fato pode ser visto ao ler Drummond, donde a aventura dos amantes engendrou outras aventuras envolvendo contextos e pessoas diversas. Embora Costa Lima reconheça a importância de Girard no que se refere à possibilidade de uma análise literária comparativa, há de se considerar, junto com Rocha, que a dinamicidade das relações e o desejo nelas presente são um dado real.

Esse impulso reflexivo de Girard influenciou suas publicações futuras e, aos olhos de Vila-Chã (2000), trouxe severas críticas no intento de abranger outras disciplinas para o bem fundamentar de sua teoria no coração da cultura ocidental. Ora, como as análises

---

<sup>9</sup> Cf. LIMA, Luiz Costa. *Vida e mimesis*. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 258-259.

<sup>10</sup> Cf. ROCHA, João Cezar de Castro. *Mimetic Theory and Latin America: Reception and Aticipations*, 2001, p. 79.

literárias iluminam algo sobre o tema da religião? Para isso, importa considerar que os conceitos *desejo*, *imitação*, *mimesis*, *elo*, *relação* e *dinâmica* integram a realidade da *violência*, uma vez que ela existe porque os sujeitos se relacionam.

Há de se considerar a violência integrante da realidade humana como evidente. Basta viver para sentir na pele seus respingos diários: terrorismos, guerras, crises, rivalidades, assassinatos, genocídio em curso no Brasil por razão do espalhamento do vírus SARS-COV-2 (2020-2021), roubos e outras formas de violência materializadas em nossa realidade. Na perspectiva girardiana, todas essas formas de violência existem porque se radicam nos desejos, nas relações e nas dinâmicas sociais. Introdutoriamente, vale dizer que a concorrência de desejos entre duas pessoas pode excitar uma fúria desintegradora, sendo necessária uma violência ritualística para trazer a ordem ao seu lugar de pertença<sup>11</sup>. No momento da concorrência dos desejos, ou seja, no momento da rivalidade em que um sujeito atinge o outro e vice-versa, há pontos de vista e justificativas para as ações violentas. Do ponto de vista de quem as pratica, às vezes, tais ações são justificadas, enquanto que quem sofre ou quem olha de fora não encontra razão alguma para efetivar ou sofrer tal ato, seja ele físico ou verbal. No senso comum, há diversas formas de tratamento, assim como de contabilizar essa realidade. Há métodos quantitativos e qualitativos. Há pontos de vista: quem sofre e/ou atua e do observador externo. Há complexidade no trato da violência enquanto objeto de exame, ainda mais se relacioná-la à realidade da imitação do desejo e à religião.

Há diversos esforços no tratar da questão pelas mais diversas áreas do conhecimento (Ciência da Religião, Teologia, Ciências Sociais, Psicologia, Direito, Filosofia, História, entre outras). Esses estudos retratam um aspecto central das relações humanas. É relevante ser considerada sua importância não só no que se refere à compreensão do que vem a ser, de fato, a violência, mas, sobretudo, sobre sua articulação com o social, o cultural e, especialmente, o religioso, sendo este último âmbito o de interesse do cientista da religião. Nesse sentido, René Girard (1923-2015) percebeu a realidade da violência no social ligado ao âmbito religioso. Como um sismógrafo de seu tempo, conseguiu apresentar uma teoria sobre a relação entre a violência e o religioso.

---

<sup>11</sup> Essa é umas das hipóteses de René Girard. Aqui está apresentada de uma maneira bastante resumida de modo a cumprir a função de introdução, mas nas próximas seções os conceitos interligados, a teoria e suas consequências serão apresentados minuciosamente.

No pensamento de Girard, a relação entre a violência e o religioso depende de um desenvolvimento anterior sobre o que vem a ser desejo, mediações e relações humanas, rivalidades e sentimentos que calcificam a rivalidade. Por isso, recuperar a noção de ressentimento no quadro teórico de René Girard, conceito que sublinha a calcificação dos sentimentos que geram rivalidade, importa aos cientistas da religião, uma vez que ilumina a razão de ser da violência, bem como a centralidade do religioso no social e as desintegrações decorrentes da ausência do religioso. Para melhor compreender as consequências dessa desintegração, é importante rememorar alguns conceitos primordiais da teoria de Girard. Nessa direção, o livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a)<sup>12</sup> é de extrema importância para a apresentação da teoria mimética. Foi aqui que pela primeira vez Girard localizou os fatores da vida psíquica integrantes na dinâmica das relações humanas, assim como Rocha já nos alertou, e é daqui que devemos iniciar nossa investigação.

## 2.1 Girard e suas influências

Embora Girard não tenha escrito acerca de Drummond, como aqui foi feito, ele não nos desautoriza em trazer esse poeta brasileiro para discussão e análise. Para ele, quanto mais diferentes forem os autores a ser comparados, mais curioso se é. A partir dessa comparação entre autores diversos que será possível compreender a origem mimética do desejo humano. René Girard dedicou-se à pesquisa apurada da literatura ocidental e realizou diversos estudos comparativos entre tramas e autores. Seu objetivo inicial era compreender as nuances dos romancistas, as tradições e escolas. Ao ler diferentes autores de distintas escolas literárias e períodos, notou que, por mais diversa que seja a trama e sua estilística, há de constar um denominador comum: a centralidade do desejo.

Para enfatizar a centralidade do desejo do sujeito e o seu papel na vivência humana, escreveu o livro chamado *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a). João César de Castro Rocha, o responsável por tecer observações introdutórias à tradução brasileira dessa obra, salienta: “A teoria de Girard articula-se através de uma complexa

---

<sup>12</sup> A Universidade Johns Hopkins, em Baltimore, foi o local de trabalho de René Girard em 1957, o que contribuiu para que em 1961 fosse possível a publicação de seu primeiro livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (*Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*).

inter-relação entre diversos conceitos; conceitos esses reunidos por uma intuição pioneira: a origem mimética do desejo humano” (ROCHA, 2009a, p. 14). Não se trata de comparar tão somente diferentes gêneros literários para alcançar a centralidade do desejo, mas antes reconhecer que o desejo tem origem na mimesis.

Os autores tratados por Girard nessa obra são muito diferentes entre si: *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes; *Os demônios* e *O homem do subsolo*, de Dostoiévski; *Madame Bovary*, de Flaubert; *O Vermelho e o Negro*, de Stendhal; *O Sonho de uma Noite de Verão*, de Shakespeare; dentre outros, como a série *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust. Isso só desnuda o acento na diferença. Embora um esteja com o pé no Classicismo, outro autor esteja inserido no Romantismo e outro no Realismo, isso não invalida a possibilidade de comparação entre eles. Esse é um ponto muito importante para compreender Girard e as consequências de sua teoria. Em *Evolução e Conversão* (2011), Girard reitera:

[...] Quando comecei a ler Stendhal e a dar aulas sobre a ficção desse escritor, fiquei impressionado com a semelhança com outros romancistas: a vaidade em Stendhal era algo próximo do esnobismo de Proust, e havia, em Flaubert, um meio termo entre ambos. Por fim, notei o mesmo em Cervantes e Dostoiévski. Ou seja, principiava a esboçar a teoria mimética, que permitia a definição da diferença na semelhança, sem renunciar a esta, como faz a desconstrução. O que eu queria era escrever uma história do desejo através da leitura de grandes obras literárias (GIRARD, 2011, p. 53).

Nesse quadro, importa considerar, de acordo com Gabriel Andrade<sup>13</sup>, no ambiente dos primeiros anos da vida acadêmica de Girard a leitura de Sartre e do existencialismo havia retornado. A crítica literária não ignorava os aspectos do existencialismo. Ao contrário, o tema da individualidade estava na mente tanto dos críticos como dos autores influenciados por Søren Kierkegaard e Martin Heidegger. Cada personagem era um eu muito particular em confronto com a massa. Cada obra era um mundo e cada autor era um mundo particular. Aos olhos de Girard, já não era mais possível desenvolver uma crítica literária se considerar que cada autor era desenvolvedor de um movimento literário influenciado pelo *eu* particular de suas personagens. As particularidades das personagens, dos autores e de suas tramas não permitiam encontrar um denominador comum. Ao contrário, para sublinhar a diferença, tratava-se cada autor, cada escola, cada personagem

<sup>13</sup> Cf. ANDRADE, Gabriel. **Renê Girard: Retrato de um intelectual**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 39-41

separadamente. Na contramão, Girard escreve *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a). Apesar das diferenças entre cada autor, estilo e o *eu* de cada uma de suas personagens, existem pontos em comum que permitem ao crítico literário agrupá-los em uma categoria e a pormenorizar. Como o próprio Girard reitera na citação acima, trata-se de definir a diferença na semelhança. Foi da objeção da abordagem existencialista na crítica literária e da tendência de considerar cada personagem em um mundo particular que Girard apreendeu a realidade imitativa dos desejos e, por sua vez, engendrou a teoria mimética. Apesar das diferenças entre autores, estilos e mundo das histórias, havia algo em comum: *a origem mimética do desejo*.

Gabriel Andrade (2011) constata que, por mais críticas que tenham sido suas análises literárias, elas não passaram despercebidas. Aliás, “[...] no final da década de 1960, Girard já se tinha estabelecido como crítico literário de renome acadêmico” (ANDRADE, 2011, p. 109). Ele ocupava o cargo de direção no Departamento de Línguas Românticas na Universidade de Johns Hopkins em 1965, local onde deu os últimos retoques no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* e onde permaneceu até 1968. Esses retoques foram de fundamental importância para sublinhar, por exemplo, a importância do ressentimento nas relações das personagens donde nasciam rivalidade e violência.

Michael Kirwan ressalta que não só a literatura clássica foi responsável pelo engendrar da teoria mimética, bem como um entendimento sobre a relação entre desejo e imitação. Ao contrário, existiu um contexto filosófico que foi pano de fundo importante para o bem fundamentar dessa teoria. Autores existencialistas como Jean-Paul Sartre e Albert Camus eram referências de Girard que, por sua vez, o influenciaram sobremaneira. Kirwan, em complemento, sublinha outras duas referências importantes que passam despercebidas por muitos leitores, a saber: Hegel, com sua fenomenologia do espírito lida sob a perspectiva de Alexandre Kojève; e Max Scheler, com seu estudo sobre o ressentimento. No texto *Evolução e Conversão* (2011), é possível visualizar Girard narrando este momento:

[...] A Johns Hopkins tinha uma bela tradição. Fora criada como escola de graduação seguindo o modelo germânico. Foi lá que conheci Leo Spitzer e críticos literários como Georges Poulet e Jean Starobinski, bem como o poeta espanhol Pedro Salinas. Na verdade, Spitzer leu o manuscrito de *Mentira Romântica* e sugeriu-me a conexão com o texto de Max Scheler, *Das Ressentiment*, a palavra francesa já usada por Nietzsche. Eu já havia lido o

livro anos antes, mas não me havia ocorrido de forma suficientemente nítida a relação com o meu próprio trabalho. E realmente acrescentei citações de Scheler, de certa forma por influência mimética de Spitzer (GIRARD, 2011, p. 58).

Esse dado narrado pelo próprio Girard aponta para um dos diálogos que nos importa: o fenomenólogo Max Scheler e o seu desenvolvimento filosófico acerca do conceito ressentimento. Michael Kirwan, em *Teoria Mimética: conceitos fundamentais* (2015), salienta que uma das afinidades entre os autores se concentra especialmente no fato de que eles aderem à crítica de Nietzsche sobre o cristianismo. Scheler, segundo Kirwan (2015, p. 82), deseja olhar para as linhas tecidas por Nietzsche acerca do ressentimento enquanto fonte de juízos morais. Scheler acredita na relação entre as duas noções, porém não entende o ressentimento como o fruto do amor cristão. Essa tentativa é elogiada por Girard, porém Scheler falhou ao não reconhecer a realidade da imitação do desejo, isto é: “[...] ele não foi capaz de encaixar as peças, apesar de ter feito um trabalho admirável ao identificá-las” (KIRWAN, 2015, p. 84). Girard, desse modo, reconhece a importância de Scheler ter identificado as peças e, por essa razão, o toma como um parceiro de discussão em vista do encaixar das peças.

Além de Max Scheler, segundo Kirwan (2015, p. 75-78), a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, lida considerando dois temas importantes sob a ótica interpretativa de Kojève, o desejo de reconhecimento (*Anerkennung*) e a dialética do senhor e escravo, permitiu à Girard a elaboração da dialética mimética. Girard foi muito atento às lições de Kojève e suas palestras proferidas na França entre 1933 e 1939, lidas na ocasião da redação de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a), em 1959. A interpretação de Kojève ressalta que, para Hegel, o ser humano é autoconsciência e, por isso, é requerida uma leitura que seja muito mais profunda do que a leitura de Descartes, por exemplo, “penso, logo existo”. O ser humano é mais que um sujeito pensante, porque ele é um sujeito capaz de proferir a palavra *eu*. E, para Kojève, esse sujeito capaz de proferir a palavra *eu* precisa ter desejo, este que, por sua vez, precisa ser por um objeto não natural, de modo que possibilite ao homem transcender sua natureza animal. Sendo assim, o único desejo que possibilita esse transcender é o *outro*, o que significa ser reconhecido pelo outro, aquele que tem o direito pelo objeto desejado. Ou seja, é a relação de desejar o reconhecimento do *outro* acerca do direito do *eu*.

Recuperando aqui a fonte de Kirwan, importa notar essa interpretação no livro de Kojève, *Introduction to the reading of Hegel: lectures on the phenomenology of spirit* (1980)<sup>14</sup>:

Para ser *humano*, o homem não deve agir a fim de subjugar a coisa, mas a fim de subjugar um outro *Desejo* (pelo objeto). O homem que deseja um objeto humanamente age não tanto para possuir o *objeto*, mas para fazer o outro *reconhecer* seu *direito* – como será dito mais tarde – para aquele objeto, fazer um outro reconhecê-lo como o *dono* do objeto. E, ele faz isso – na análise final – em ordem de fazer o outro reconhecer sua *superioridade* sobre o outro. É somente o Desejo de um *Reconhecimento* (*Anerkennung*), é só a Ação que flui de tal Desejo, que cria, realiza, e revela o *humano*, não-biológico, eu (KOJÈVE, 1980, p. 40)<sup>15</sup>.

De acordo com Kojève sobre o direito de reconhecimento em Hegel, o *eu* deve desejar o desejo do *outro* (reconheça-me). Sendo assim, o intuito de fazer o *outro* reconhecer o seu direito por um objeto está ligado ao desejo que permite ao homem se entender como um *eu*. Todavia, deve ser considerado, junto com Kirwan (2015, p. 79), que o desejo de reconhecimento do sujeito é esmagador, já que ele se coloca diante da possibilidade de lutar por seu desejo até a morte. Sendo assim, desejo, direito de reconhecimento e conflito estão interligados e, para Kojève:

Se, de um lado, como Hegel diz, autoconsciência e o homem em geral são, finalmente, nada mais que Desejo que tenta ser satisfeito pelo ser reconhecido por outro desejo em seu exclusivo direito de satisfação. É óbvio que o homem pode integralmente realizar e revelar – o que é, por definição satisfazer – somente por uma realização universal de reconhecimento (KOJÈVE, 1980, p. 41)<sup>16</sup>.

Ora, mas e se houvesse por alguma razão uma multiplicidade de desejos, como na realização universal de reconhecimento será dada? O direito de satisfação do desejo reconhecido por outro desejo é, basicamente, a definição de autoconsciência e homem na

---

<sup>14</sup> Aqui tomaremos o texto de Kojève publicado no inglês, sendo que a tradução de todas as citações desse livro estará no corpo do texto, conservado o original em nota de rodapé.

<sup>15</sup> “[...] To be *human*, man must act not for the sake of subjugating a thing, but for the sake of subjugating another *Desire* (for the thing). The man who desires a thing humanly acts not so much to possess the *thing* as to make another *recognize* his *right* – as will be said later – to that thing, to make another recognize him as the *owner* of the thing. And he does this – in the final analyses – in order to make the other recognize his superiority over the other. It is only Desire of such a Recognition (*Anerkennung*), it is only action that flows from such a desire, that creates, realizes, and reveals a human, non-biological I.”

<sup>16</sup> “If, on the one hand – as Hegels says – Self-Consciousness and Man in general, are, finally, nothing but another Desire in its exclusive right to satisfaction, it is obvious that Man can be fully realized and revealed – that is, be definitively – satisfied – only by realizing a universal Recognition.”

leitura de Kojève. Com isso em mente, pode haver certa “luta” de cada querer, ou seja, do desejo, que vai além da definição biológica do ser que, por sua vez, o faz dizer *eu*. Há a possibilidade de multiplicidade de desejos e Kirwan (2015, p. 78) salienta que na relação entre o sujeito A e B, por exemplo, diante da multiplicidade de desejo, o ímpeto é que o sujeito A esteja disposto a lutar pelo seu desejo até a morte. Mas ninguém pode morrer. No limite, só pode existir o sujeito A que luta para que o sujeito B desista para que A seja o senhor dos vencedores. Em suma, segundo Kirwan:

Aquele vencedor não seria mais um ser humano uma vez que a realidade humana consiste no reconhecimento de um homem por parte de outro. Assim, uma pessoa pode apenas postular uma guerra na qual ambos os adversários permaneçam vivos, mas em que um se renda a outro – um vencedor que se torna o senhor dos vencidos (KIRWAN, 2015, p. 78).

Essa dialética do vencido e vencedor (senhor e escravo) é a chave para compreender a fenomenologia do espírito de Hegel, segundo Kojève. O vencedor é reconhecido como senhor, mas, tão somente, pela percepção do vencido, a saber: o escravo. Essa lógica, segundo o que Kirwan indica, é um paralelo importante para compreender a relação entre sujeito e modelo-obstáculo, não obstante as diferenças. Pois, para Girard, o sujeito deseja de acordo com o modelo-obstáculo, ao passo que em Hegel, nas lentes de Kojève, o sujeito deseja o que o outro deve desejar. Para Kirwan: “[...] é enfaticamente relatada a ligação entre desejo (que é estruturado mimeticamente) e conflito (o desejo de reconhecimento; a dialética do senhor e do escravo)” (KIRWAN, 2015, p. 79).

Além de Max Scheler e Hegel, essa obra parecia desvelar alguns traços e tendências que foram de suma importância posteriormente e que contribuíram para os desenvolvimentos futuros. Vale anotar as seguintes palavras de Gabriel Andrade (2011):

*Verdade e Método*, de Gadamer, foi publicado um ano antes de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, e, conquanto não fosse citado explicitamente por Girard, é de supor que alguma influência de Gadamer exerceu sobre ele, se não neste livro por razões cronológicas, ao menos posteriormente. Nos romancistas, Girard buscava muito mais que estilos. Aspirava a encontrar neles uma espécie de aptidão cognitiva, um conhecimento da natureza humana, mas não pelo simples fato de conhecê-la, senão para ajudar a transformar o leitor. Girard descrevia como os romancistas tinham dominado o desejo metafísico de forma tal que o leitor também o fizesse (ANDRADE, 2011, p. 110).

Essa obra sublinhou o aspecto sobre o modo como os romancistas conseguiram dominar a técnica de trazer o leitor para o mundo do romance e, em alguns momentos, se confundir com a história. Havia um procedimento hermenêutico subjacente aos romances. Esse procedimento contribuiu para que, no final de seu livro, ele mesmo pudesse se converter<sup>17</sup> e se decidir por uma vida cristã. O texto o afetou e ressignificou sua vida. Em *Verdade e Método I* (1997)<sup>18</sup>, Gadamer salienta a importância de o texto falar por si, pois quem quer compreender um texto, em princípio, deve estar disposto a deixar que ele diga algo por si. Ademais, “*A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa [Die Sache] em questão*, e já se encontra sempre codeterminada por esta” (GADAMER, 1997, p. 358). Aos olhos de Girard, olhar para a coisa (*Die Sache*), ou melhor, o tema dos romances era deixar que cada um dos romances falasse por si mesmo; no entanto não era um dizer fora de um mundo, ao contrário, era um dizer no mundo e na história. Isso não aponta para o fato de que o historicismo passa a ser critério para a interpretação de um clássico. A crítica histórica não é de todo transparente quanto à coisa mesma do texto, quanto ao tema do texto. Porém, o clássico é uma realidade histórica que não requer interpretação, mas que nos interpreta. Os romances foram interpretados por Girard, mas os romances acabaram por desvelar algo da realidade humana. Girard desvelou o que os romances interpretam sobre o nosso mundo: o desejo mimético e suas consequências.

João J. Vila-Chã, em sua introdução intitulada *Para um novo começo...* da edição que homenageia o pensamento de Girard da Revista Portuguesa de Filosofia (2000), rememora que a publicação dessa análise literária foi uma forma de pôr no centro das discussões “[...] a questão do desejo, cujo tratamento ele [Girard] diligentemente buscou nas grandes obras literárias” (VILA-CHÃ, 2000, p. 07). Ou seja, Girard percebeu um denominador comum entre os grandes gênios da literatura: o desejo como marca das

---

<sup>17</sup> Importa esclarecer que o conceito de conversão em Girard e o emprego dele não é o mesmo que se faz na teologia ou que se entende enquanto conversão a Deus e/ou à vida cristã. Mas, a conversão sublinha o reconhecer da realidade de rivalidade travada entre o sujeito e o modelo, a realidade da mediação interna (será melhor explorada nas seções seguintes), e mudar a direção, ou seja, em vez de rivalizar, reconhecer que admira esse modelo e, por sua vez, passar a viver na realidade ideal da mediação externa, aquela que não gera rivalidades e violências. O verbo converter, nesse sentido, conjuga a realidade de admitir uma crítica do sujeito e a sua suposta autonomia em relação ao seu contexto sociocultural e admitir que imita os desejos de outra pessoa. Girard decidiu por imitar Jesus, por isso tornou-se cristão (Cf. ANTONELLO, Pierpaollo; ROCHA, João Cezar de Castro. Um longo argumento do princípio ao fim. In: GIRARD, René. **Evolução e Conversão**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 27-41).

<sup>18</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 358.

relações entre as personagens. Segundo a biografia intelectual escrita por Gabriel Andrade intitulada *René Girard: um retrato intelectual* (2011), o título da obra é significativo, uma vez que sublinha aspectos da própria personalidade de Girard, já que aponta para “[...] seu caráter drástico e a tendência a fazer julgamentos terríveis sem medo dos adversários que possam surgir num debate” (ANDRADE, 2011, p. 39). Ora, então, o que vem a ser o romântico e o romanesco citado no título da obra para Girard e desvelador desse caráter drástico do espírito do autor? Essa é uma questão que nos importa, e muito. Para o apropriado acesso dessa indagação, é preciso compreender os conceitos inter-relacionados, parafraseando Rocha, nas análises e comparações literárias, sempre partindo do fato do desejo humano e da imitação do mesmo.

## 2.2 As análises literárias e o mundo que elas interpretam

É através do desejo que as personagens engendram relações com as demais figuras das histórias. Uma personagem sempre possui uma busca, um ideal a ser alcançado. Um herói ou uma heroína possui uma aventura motivada por um ideal, anseio e desejo. Essas aventuras não se dão porque a personagem se encontra isolada em um quarto vazio, porque ela está no mundo de relações vivendo e se associando. Segundo Gabriel Andrade, quando Girard olha para Dom Quixote, por exemplo, ele ressalta que: “Dom Quixote busca eternamente Dulcineia, e, de forma mais geral, pretende ser o mais nobre dos cavaleiros andantes. É este o fundo das aventuras em que ele enfrenta curas, barbeiros e moinhos” (ANDRADE, 2011, p. 42). Ou seja, Dom Quixote, personagem de Miguel de Cervantes, deseja algo para si. Esse desejo não é um apetite. Girard<sup>19</sup> considera essa distinção e faz questão de empregar o conceito desejo e não apetite porque compreende que o termo apetite faz menção a inclinações biológicas (comida ou sexo, por exemplo). O desejo não é uma disposição ou vontade com determinações biológicas, mas, muito além disso, o desejo faz menção a uma disposição espiritual. As vontades são orientadas pelo desejo mimético quando existe um modelo que as media. Então, quem é o modelo que media os desejos de Dom Quixote e, por conseguinte, suas aventuras? Dom Quixote deseja o que Amadis deseja porque o entende como o modelo ideal dos cavalheiros, a saber:

---

<sup>19</sup> Cf. GIRARD, René. *Evolução e Conversão*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 81.

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

O ímpeto de Dom Quixote querer o mesmo que outro teve ou pensou um dia ter é a realidade imitativa do desejo que Girard defende. Dom Quixote não deseja e escolhe seus desejos por si só, mas depende de um mediador que possa escolher por ele e, desse modo, então, passa a imitar idealmente Amadis. Vale considerar que o espaço e tempo ocupados por essas personagens são muito distintos, uma vez que Amadis sequer existe factualmente. Essa distância espiritual contribui para essa configuração ideal da relação, pois, por haver duas pessoas que desejam o mesmo objeto de esferas distintas, nunca haverá competição e rivalidade. O elo aqui é configurado pela admiração existente entre Dom Quixote e Amadis, o mediador dos desejos. Ademais, essa relação ideal pode ser visualizada também na relação entre Dom Quixote e Sancho:

[...] a paixão cavaleiresca estipula um desejo *segundo o Outro* que se opõe ao desejo *segundo Si próprio*, de que a maioria de nós se vangloria de usufruir. Dom Quixote e Sancho emprestam ao *Outro* seus desejos com tal intensidade e tal originalidade, que o confundem perfeitamente com a vontade de ser *Si próprio* (GIRARD, 2009a, p. 27).

Nesse pequeno excerto há a constatação de que os desejos não surgiram a Sancho espontaneamente; ao contrário, Dom Quixote os empresta. Sancho não deseja por *Si próprio*, mas por intermédio do *Outro* que, nesse caso, é Dom Quixote. A primeira relação entre Dom Quixote e Amadis é construída de forma triangular: há Dom Quixote, que deseja ser um cavaleiro, mas ele não quer ser qualquer cavaleiro, quer ser um à luz de Amadis, o seu modelo. Amadis passa a ser o mediador do desejo de Dom Quixote. Por essa razão, a paixão cavaleiresca de Dom Quixote é estimulada pelo outro, Amadis. O mesmo ocorre entre Dom Quixote e Sancho, pois Sancho deseja segundo o outro, Dom Quixote. As relações construídas entre essas personagens passam a ser de admiração pelo modelo. Amadis é um cavaleiro ideal a ser admirado em alto e bom som por Dom Quixote. Dom Quixote é um cavaleiro respeitável que merece admiração de Sancho. Dom Quixote imita Amadis; Sancho imita Dom Quixote. Os desejos são em referência a

outro e sempre imitativo. Essa relação ideal é chamada *mediação externa*, por haver distância contextual. O elo entre o indivíduo que deseja e o mediador não afeta factualmente a esfera de espaço e tempo dos indivíduos. Para Girard: “[...] 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).

Outra personagem que merece atenção quando se intenta compreender o que vem a ser *mediação externa* é Ema Bovary. Gustave Flaubert é outro romancista que Girard traz para discussão, apontando para o desejo imitativo de Ema Bovary pelas heroínas românticas presentes nos livros lidos. Em um episódio particular do romance, a Sra. Bovary vai para a ópera Lúcia de *Lammermoor Lagardy* e, nesse evento, ao associar um romance que lera na adolescência com o livreto da ópera almejou “[...] fugindo à vida, voar num abraço”, assim como Lúcia, personagem da ópera, que “[...] soltava queixas de amor, pedia asas” (FLAUBERT, 1973, p. 167). Ema vivia mediada pelas heroínas românticas. Ela desejava aquilo que aquelas personagens que tanto admirava possuíam ou estavam muito próximas de possuir. Nesse evento em particular, Lúcia era a mediadora do desejo de Ema, que era fugir à vida, voar num abraço soltando suas queixas de amor. Clamar por asas era o que Madame Bovary também queria, já que se sentia presa a uma realidade que nada se assemelhava com os romances lidos na adolescência. Mas, diferentemente de Dom Quixote, no caso de Ema, o seu mediador ora está muito distante, ora está mais próximo: ela se aproxima mais do mediador por ocasião do baile de Vaubyessard, que possibilita a ela fitar o ídolo, o mediador frente a frente;<sup>20</sup> que, por sua vez, nunca ocorrerá com Dom Quixote, já que, “[...] em Cervantes, o mediador reina num céu inacessível” (GIRARD, 2009, p. 31).

A partir desses exemplos, Girard indica que essas relações possuem uma característica muito particular: a distância que existe mantém as duas esferas de possíveis, mediadas pelo modelo, distantes, ou seja, essas duas esferas nunca estão em contato. Como observado, Emma Bovary imita personagens de um romance, Dom Quixote imita Amadis, uma personagem cavaleiresca criada por um autor. A sobreposição do *Si próprio* com o *Outro* é sempre por um Outro que não orbita o mesmo espaço e tempo,

---

<sup>20</sup> Cf. GIRARD, René. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a, p. 32.

sendo que “[...] a distância entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual” (GIRARD, 2009, p. 33). Em contraste, há relações em que habita um alguém que deseja um objeto, tão somente o objeto, mas existe um obstáculo para alcançar esse objeto. Disso decorre que, em vez de existir um mediador referencial que um indivíduo imita idealmente, o modelo, há, por sua vez, um obstáculo que impede o sujeito que deseja alcançar o objeto. Segundo Girard, quando o sujeito pertence ao mesmo contexto relacional, ao mesmo mundo do mediador do desejo e se este é igual ao indivíduo que quer o mesmo objeto que ele, então os objetos estão acessíveis a ambos no mesmo espaço e tempo. Aqui há a possibilidade de a rivalidade irromper.

Para pormenorizar essa relação, Girard também se amparou em uma obra literária, em especial, na obra *O Vermelho e o Negro* de Stendhal. Nesse romance, vê-se o Sr. de Rênal, um homem muito rico e influente, dono de uma grandiosa fábrica de pregos e Presidente da Câmara Municipal de Verrières. Esta cidadezinha é considerada “[...] uma das mais bonitas do Franco-Condado” (STENDHAL, 1995, p. 13). Sr. de Rênal deseja um preceptor, por isso intenta contratar o filho do velho Sorel, Julien Sorel. Mas isso ocorre ao mesmo tempo em que Valenod, o homem mais rico e influente da cidade depois do Presidente da Câmara, anuncia o interesse em também contratar Julien Sorel. Ao tomar ciência disso, Sr. de Rênal tem o seu desejo redobrado quando entende que Valenod quer contratar aquele que seria o seu preceptor ideal. Sr. de Rênal não deseja espontaneamente, mas através do interesse de Valenod. Sr. de Rênal entende Valenod como o obstáculo para chegar a Julien Sorel<sup>21</sup>. Por essa razão, o tom da negociação passa a ser bem ríspido entre o velho Sorel e o Sr. de Rênal:

- Pois bem! - disse Sorel em um tom de voz negligente. - Só nos falta entrar em acordo sobre um único ponto: o dinheiro que o senhor lhe pagará.  
 - Como?! - gritou o sr. de Rênal, indignado. - Estamos de acordo desde ontem: pago 30 francos; creio que é muito e talvez até demasiado.  
 - É a sua oferta, não o nego de maneira alguma – disse o velho Sorel, falando ainda mais lentamente; e, por um esforço de gênio que só espantará os que não conhecem os camponeses do Franco-Condado, acrescentou, olhando fixamente para o sr. de Rênal: - *Recebemos melhor proposta!* (STENDHAL, 1995, p. 33).

---

<sup>21</sup> Cf. GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009a, p. 29-30.

Recebemos melhor proposta! é a afirmação que convence Sr. de Rênal na contratação do filho do velho Sorel. Ele, como um homem rico, vaidoso e influente não só na indústria, mas também na cidadezinha de Verrières do Franco-Condado, não poderia deixar outra pessoa ter aquele que ele tanto queria. Nessa situação, todos estão nessa mesma cidadezinha. O velho Sorel, muito astuto na negociação por saber que a concorrência inflamaria a vaidade de Sr. de Rênal, promove uma competição entre ele e Valenod, culminando num melhor pagamento e condições para seu filho. Nessa situação, não existe um mediador ideal, o modelo. Nos casos de Madame Bovary e Dom Quixote, existia um mediador ideal, um modelo, que alimentava o desejo imitativo. No caso aqui em questão, o mediador, Valenod, é o obstáculo do Sr. de Rênal. Aqui existe um modelo que é, simultaneamente, obstáculo. No texto *Evolução e Conversão* (2011), Girard salienta “[...] se pertencer ao mesmo domínio contextual, ao mesmo mundo de seu modelo, se o modelo é também seu igual, então os objetos do modelo estão acessíveis, de modo que há possibilidade de a rivalidade irromper” (GIRARD, 2011, p. 80). O sujeito que deseja determinado objeto e reconhece o obstáculo experiencia um sentimento muito peculiar, pois, ao mesmo tempo em que *venera* esse modelo-obstáculo por estar mais próximo do que ele tanto anseia, ele possui *rancor* por esse obstáculo estar em seu caminho. A união desses dois contrários, segundo Girard, solidifica o que se entende por ódio<sup>22</sup>.

A relação triangular da *mediação interna* existe na medida em que há um obstáculo que media o desejo pelo objeto. Trazendo novamente o caso acima, Valenod é o obstáculo de Sr. de Rênal. O único que conseguiu visualizar esse triângulo – talvez – seja o velho Sorel, que se aproveita do fato de existir esse modelo-obstáculo que irradia a vaidade de Sr. de Rênal, culminando num grande valor a ser recebido. O sentimento que Sr. de Rênal possui por Valenod é a união de dois contrários: ele o admira por ter a astúcia de cobrir o valor e querer um preceptor como Julien Sorel, mas, ao mesmo tempo, ele o odeia porque é o obstáculo para concretizar sua negociação. O elo entre o sujeito, o modelo-obstáculo e o ódio é calcificado pela soma do ato do venerar e ter rancor. Portanto, vale retornar ao texto *Evolução e Conversão* (2011), em que o autor rememora que essa mediação que permite o irromper da rivalidade se retroalimenta, ou seja:

---

<sup>22</sup> Cf. GIRARD, René. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a, p. 80.

Devido à proximidade física e psicológica entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a ficar cada vez mais simétrica: o sujeito tenderá a imitar seu modelo, assim como o modelo o imitará. O sujeito se tornará o modelo de seu modelo, assim como o imitador se tornará imitador de seu imitador. Um sempre se move em direção a mais simetria, e assim sempre em relação a mais conflito, pois a simetria não pode produzir senão *duplos*, como os chamo nesse momento de rivalidade intensa (GIRARD, 2011, p. 80).

Esse excerto é de extrema importância para nossa compreensão, uma vez que sublinha o fato de que o sujeito e o modelo se confundem. O sujeito imitará o modelo, que imitará o sujeito. A reciprocidade da relação e da imitação gerará a *indiferenciação*, ou seja, em determinado ponto da relação não se saberá quem é o sujeito e o objeto, bem como quem é o sujeito e o modelo-obstáculo. Ademais, o ódio, somado aos sentimentos como vingança, vaidade, inveja, cobiça, rancor, maledicência etc., retroalimentam essa relação que, como a citação acima mostra, por causa da proximidade entre o sujeito e o modelo-obstáculo, essa mediação deixa de ser triangular e passa a ser simétrica. Todas as relações desenvolvidas e exemplificadas podem ser desenhadas por um triângulo: sujeito, modelo e objeto. No caso da mediação externa, esse triângulo nunca desaparece; as arestas são mantidas, pois ninguém ocupa o espaço alheio. Por conseguinte, no caso da mediação interna, a dinâmica é um tanto quanto diferente, o triângulo chega a existir no início da relação, sendo ocupado numa ponta um sujeito e logo noutra um objeto e, entre esses dois pontos, numa outra ponta mais acima, se apresenta o modelo, que passa a ser o obstáculo para o sujeito alcançar o objeto.

A rivalidade e os sentimentos entendidos como ódio, rancor, vaidade, vingança, inveja etc. passam a ser a realidade. O sujeito pode invejar o modelo-obstáculo por estar mais próximo do objeto, ou o sujeito pode querer vingar-se do modelo-obstáculo por ele ter conseguido o objeto. Tudo depende da relação contextual, uma vez que ambos estão no mesmo espaço e no mesmo tempo. O espaço de um pode afetar o do outro e vice-versa. Por isso, os golpes de um contra o outro passam a ser cada vez mais velozes, porque é uma relação que se retroalimenta. Quanto mais recalcados os sentimentos, mais intensa a rivalidade. Quanto maior a intensidade da rivalidade, maior a velocidade dos golpes, culminando, dessa forma, no desaparecimento do objeto. Se o objeto desaparece, não há mais um triângulo, mas tão somente uma relação simétrica de golpes e violência. Em suma, o *Si próprio* do sujeito confunde-se com o objeto, havendo desse modo a

horizontalidade dos golpes de um sujeito contra o modelo-obstáculo. Quanto maior a velocidade dos golpes, maior é a confusão entre os sujeitos; e a calcificação dos sentimentos é dada pela retroalimentação desses impulsos, denominados ressentimento.

No contexto dessas discussões, Girard<sup>23</sup> dedica-se a expor que o desenvolvimento filosófico do fenomenólogo Max Scheler<sup>24</sup> sobre ressentimento diz respeito à realidade da mediação interna<sup>25</sup>. Os sentimentos de ódio, rancor, inveja, cobiça, vingança, vaidade, dentre outros, conecta-se ao desejo; ora o sujeito inveja um outro por possuir um objeto, ou, ainda, um sujeito quer se vingar de outro porque este roubou seu objeto. Dessa realidade, um sempre vai se mover contra o outro, donde resulta na simetria absoluta e no apagar das diferenças, que culmina na rivalidade mais intensa. Essa rivalidade mais intensa traz consigo a violência.

Agora estamos em posição de questionar: o que é romântico e romanesco para Girard? Por que essas palavras se relacionam ao título? Como o romântico e o romanesco influenciam o que se intenta compreender sobre violência e religião? Autores como Stendhal, Proust e Cervantes, que pertencem aos movimentos romântico e neorromântico da literatura, desvendam a grande verdade sobre os desejos, mas, em vez de desnudar de imediato a função do modelo e/ou modelo-obstáculo, eles mantêm essa verdade escondida no âmago da aventura. Assim sendo, segundo Girard: “[...] o termo *romanesco* espelha sempre, por sua ambiguidade, a ignorância em que nos encontramos acerca de toda e qualquer mediação” (GIRARD, 2009a, p. 40). E, para os romancistas, é muito fácil de esconder essa verdade, pois o leitor acredita que o herói de uma história pode identificar-se com ele. Quem se identifica com Dom Quixote desvela algo de aventureiro ou corajoso de seu próprio caráter, mas não é reconhecido que quem lê, assim como o herói de Cervantes não é autêntico e não consegue desejar por si próprio. As relações estabelecidas entre as personagens e os heróis ou heroínas românticas desnudam algo sobre o mundo dos leitores: as personagens passam a ser modelos e os leitores, a desejar mediados por essas personagens; enquanto que na vida factual e contextualizada as relações podem vir a ser de rivalidade, recalçamento e violência. Em suma, para Girard: “Reservamos doravante o termo *romântico* para as obras que refletem a presença do

<sup>23</sup> Cf. GIRARD, René. **Evolução e Conversão**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 35.

<sup>24</sup> Esse assunto será melhor tratado no capítulo intitulado **A noção de ressentimento em René Girard**, neste trabalho.

<sup>25</sup> Influência filosófica do contexto de desenvolvimento da obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (Cf. 2.1. **O pano de fundo da análise literária: Girard e suas influências**).

mediador sem jamais revelá-las e o termo *romanesco* para as obras que revelam essa mesma presença” (GIRARD, 2009a, p 40). Noutras palavras: *mentira romântica* aponta para o obscurecer da real natureza das relações humanas, é mentira porque faz o leitor acreditar na espontaneidade dos desejos; ao passo que a *verdade romanesca* é aquela que revela a real face das relações: desejamos porque imitamos, imitamos porque desejamos. Ora, mas cabe uma questão: como essa relação imitativa relaciona-se à violência? A saber, o que é violência no pensamento de René Girard?

### 2.3 O que é violência para René Girard?

A palavra violência é um conceito-chave na teoria mimética de René Girard e está relacionada à concepção de religião. Portanto, é impossível adentrar em sua teoria sem passar por esse conceito. Ele aparece pela primeira vez em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Sem considerar a origem mimética do desejo e a noção de violência empregada, é impossível compreender o que Girard entende por religião e sagrado. Em seu uso cotidiano, a palavra violência pode remontar a diversos sentidos. Se tomarmos o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, por exemplo, será mencionado que violência é qualidade do que é violento, qualidade do que é exercido com força ou o oposto ao direito e à justiça; mas se tomarmos o termo no latim, segundo Zaluar (1999)<sup>26</sup>:

Violência vem do latim *violentia* que remete a *vis* (força, vigor, emprego de força física ou os recursos do corpo para exercer sua força vital). Essa força torna-se violência quando ultrapassa um limite ou perturba acordos tácitos e regras que ordenam relações, adquirindo carga negativa ou maléfica. É, portanto a percepção do limite e da perturbação (e do sofrimento que provoca) que vai caracterizar o ato como violento, percepção essa que varia cultural e historicamente (ZALUAR, 1999, p. 28).

A indagação que deve ser posta aqui é: o sentido do termo em latim como apresentado por Zaluar é, de alguma maneira, mantido no desenvolvimento teórico de Girard? Se considerar que, a partir de Zaluar, apreende-se que a própria origem da palavra violência denota força, é caracterizada como violenta quando ultrapassado algum tipo de acordo predeterminado; esse acordo, que visa ordenar as relações sociais relativas a um contexto cultural e histórico, é ultrapassado por essa força violenta. Então, o que Zaluar

---

<sup>26</sup> Cf. ZALUAR, A. **Violência e crime**. In: Miceli, S. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré; ANPOCS, 1999, p. 13-107.

defende pode vir a ser identificado na relação denominada *mediação interna*, apresentada por Girard. Os sentimentos que retroalimentam a *mediação interna* são importantes porque dão forma e movimento à rivalidade, uma vez que o impulso em direção ao objeto – justificado através do que o sujeito diz a si mesmo quando vê o obstáculo – é, no fundo, o impulso em direção ao modelo. O sujeito nessa relação não possui plena consciência que deseja o mesmo objeto que seu modelo-obstáculo porque, na verdade, tanto o odeia como venera. Ao contrário, o ódio, a cobiça, a inveja, a vingança, o rancor solidificam o ressentimento dessa relação, que se impõe sobre o ponto de vista dos sujeitos uns com os outros. Quanto maior o grau de ressentimento, mais veloz é o golpe de um contra o outro, fazendo com que, nesse instante, não haja mais objetos, mas somente um sujeito contra o outro. Aqui, então, nasce a violência. A rivalidade intensa e veloz engendra a violência porque apaga as diferenças entre os sujeitos que se relacionam no que antes era um triângulo.

Tomemos, a título de exemplo, como a violência é retratada em *Mentira Romântica* (2009a, p. 42-44), especialmente a relação entre Mathilde de la Mole e Julien Sorel, as personagens do romance de *O vermelho e o negro*, de Stendhal. Não podemos perder de vista que a relação de Mathilde e Julien só é possível por causa do ressentimento, e o primeiro impulso existente nessa relação é a vaidade. Em um primeiro momento, quando Julien demonstra seu interesse, Mathilde se esquiva. O esquivar da personagem é o golpe violento que Julien experiencia. A primeira forma de violência que aparece é subjetiva e denota a interpretação do sujeito acerca de uma resposta a ele. Julien Sorel entende como violenta a resposta de Mathilde.

Importa trazer essa concepção de violência porque difere, e muito, do que Girard vai entender por violência posteriormente. De um lado, entende-se que violento pode vir a ser uma reação interpretada por quem a recebe. Essa concepção é subjetiva. Para compreendê-la, é preciso assumir a posição do sujeito que a sofre e compreender sua interpretação. Em *Evolução e Conversão* (2011), Girard trata da violência que irrompe das mediações considerando um desenvolvimento muito posterior à *Violência e o Sagrado* (1990). Nesse contexto, o termo violência, como será desenvolvido nas próximas páginas, aparece de modo objetivo, considerando, desse modo, o ponto de vista de um observador externo. Diante disso, retomando a descrição de Zaluar sobre a etimologia da palavra, vê-se que o conceito em Girard respeita as características de força e vigor

empregadas de modo que ultrapassa limites. Sendo que, no caso de Julien Sorel, a força ultrapassou o limite, inclusive de sua própria vaidade; por essa razão que a recusa de Mathilde foi um ato violento. Aqui se garante a experiência do sujeito particular. Portanto, o conceito violência, como Zaluar rememora, ainda faz menção a uma força que ultrapassa os limites de regras que ordenam relações, podendo ser, nesse caso, relações em sociedade: nesse âmbito, Girard emprega uma noção objetiva de violência.

“A violência (recíproca) destrói tudo o que a violência (unânime) havia edificado” (GIRARD, 1990, p. 177). Esse excerto retirado de *A violência e o sagrado* (1990) desvela a diferença entre violência sacrificial e não-sacrificial, considerando a intervenção divina que coincide no mito das *Bacantes* como a perda da unanimidade fundadora. Girard afirma que, no mito das *Bacantes*, observa-se que Penteu e Dionísio não possuem um objeto concreto pelo qual rivalizam, senão somente a violência. O ápice dessa rivalidade se dá pela crise sacrificial, onde os objetos são confundidos e não há mais diferenças entre sujeito e rival e violência sacrificial e não-sacrificial. Disso decorre que a violência se torna o objeto dessa rivalidade, pois, para Girard,

Conforme se avança na crise sacrificial, a violência torna-se cada vez mais manifesta: não é mais o valor intrínseco do objeto que provoca o conflito, excitando cobiças rivais, mas é a própria violência que valoriza os objetos, inventando pretextos para desencadear-se mais facilmente (GIRARD, 1990, p. 178).

A crise sacrificial descrita nas linhas acima remete ao apagar das diferenças na mediação interna; o instante em que o sujeito se confunde com o objeto e o imitado se confunde com o imitador. Isto é, “[...] uma crise mimética sempre é uma crise de indiferenciação que irrompe quando os papéis de sujeito e modelo se reduzem ao de rivais. É o desaparecimento do objeto que possibilitou isso. Essa crise não cresce só entre os oponentes; ela contagia os espectadores” (GIRARD, 2011, p. 81). Retomando o mito das *Bacantes* citado acima, verifica-se esse fenômeno do apagar das diferenças de modo muito intenso e avassalador.

Para Girard (1990, p. 149), em quase todo lugar que festas são conservadas em caráter ritual, normalmente, carregam consigo o sentido da transgressão. A festa pode ser configurada como uma crise sacrificial, ou seja, como uma crise da *indiferenciação*; nesse sentido, a bacanal é uma festa. O poeta trágico narra o desaparecimento das diferenças por intermédio desse bacanal ritual. A diferença desaparece justamente quando o objeto

desaparece. Nesse instante, há a confusão entre o *si próprio* do sujeito desejante e o objeto, desfazendo, dessa forma, o triângulo mimético e convertendo essa relação numa reciprocidade violenta. Se a crise da *indiferenciação* é a crise sacrificial, então a relação horizontal de reciprocidade violenta é a *indiferenciação*.

Vale lembrar que a história *As Bacantes*<sup>27</sup> se inicia com a guerra que Penteu declara contra Dionísio. Isso se dá porque Dionísio, filho de Zeus com a princesa tebana Sêmele, não possui o seu estatuto de divindade e seus cultos reconhecidos pela família tebana. Dionísio, então, planeja uma vingança contra a família real porque ele quer dar o estatuto merecido à sua divindade e aos seus cultos em Tebas. Sendo assim, ele enlouquece todas as mulheres de Tebas, fazendo com que elas abandonem as tarefas domésticas e se tornem bacantes. A mãe do rei de Tebas, Penteu, foi tomada por esse enlouquecimento, ao lado de Autônoe e Ino, as tias sacrílegas de Dionísio. Para Girard (1990, p. 157-165), a bacanal de Eurípedes é das mulheres de Tebas que saem de suas respectivas casas para celebrar; mas a errância dessas mulheres muito rapidamente se torna um pesadelo sangrento, pois elas se arremessam sobre os homens e animais. Penteu, mesmo depois dessa ação de Dionísio, objeta a divindade que tanto Dionísio quer que seja reconhecida. Essa realidade não diferenciada das mulheres e tida como “mal inesperado” por Penteu define a crise sacrificial, isto é, a crise da *indiferenciação*.

O “mal inesperado” é evidentemente a crise sacrificial, que se propaga a uma velocidade fulminante, sugerindo a suas vítimas atos insensatos, atingindo tanto os seres que se abandonam a ela, que a ela cedem por prudência ou oportunismo como os dois velhos, quando o único que tenta dizer-lhe não, o infeliz Penteu. A violência sempre triunfa, seja face aos que ela se entrega de bom grado ou a ela resistem (GIRARD, 1990, p. 158).

No ponto extremo da crise sacrificial, local onde a violência valoriza os objetos e excita as rivalidades, a violência passa a ser o objeto universal de todos os desejos, o sujeito e o instrumento ao mesmo tempo. Na crise sacrificial, a transfiguração do objeto desencadeia na substituição de um objeto determinado pela própria violência. É aqui que reside a necessidade da violência (unânime) para destruir o que a violência (recíproca) havia edificado. Portanto, Penteu, o infeliz que diz não a esse “mal inesperado”, é aquele consumido pela violência. Mas, ora, o que é violência para Girard? Essa indagação não

---

<sup>27</sup> Cf. EURÍPIDES. *As bacantes*. São Paulo: Hedra, 2010.

cessa de ecoar aqui, mas ainda é preciso acessar o núcleo dos conceitos crise mimética e *indiferenciação na mediação interna*.

Os textos interpretados por Girard, citados até esse momento, rememoram a realidade da *mediação interna* e a realidade da *indiferenciação*. A proximidade física e psicológica entre os sujeitos na *mediação interna* possibilita que as relações fiquem cada vez mais simétrica, uma vez que o sujeito confundido com o objeto tenderá a imitar o modelo-obstáculo; este tenderá a imitar o sujeito. A confusão entre sujeito e modelo-obstáculo é realidade das relações humanas, donde deriva o eliminar das diferenças trazendo consigo a crise da *indiferenciação*, ou melhor, crise sacrificial. A distância entre sujeito e modelo é proporcional à simetria da *mediação interna*, pois, quanto mais próximo estiverem, maior a rivalidade e mais simétrica a relação mimética e é aí que se observam os duplos.

A realidade dos duplos é o instante da rivalidade mais intensa. No calor intenso da rivalidade em que o sujeito se confunde com o modelo e o modelo se confunde com o rival, há o esquecimento do objeto. É nesse contexto de relações que ocorrem os duplos. Para o autor, “[...] os dois rivais ficam cada vez mais preocupados com a derrota do adversário do que com a obtenção do objeto, que pode se tornar irrelevante” e “os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados” (GIRARD, 2011, p. 80). Ou seja, quanto mais irrelevante o objeto tornar, mais *indiferenciada* é a relação entre sujeito e modelo, o que acarreta a crise mimética. A crise mimética é a crise da *indiferenciação*, em que o objeto é esquecido, os papéis do sujeito e dos modelos passam a ser rivais, trazendo consigo também a rivalidade para os expectadores.

Em suma, o que deve ser rememorado e ressaltado aqui é que há mediações miméticas chamadas de *externas* e *internas*, sendo que:

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. Falaremos de *mediação interna* quando essa mesma distância está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menos profundidade uma na outra (GIRARD, 2009a, p. 33).

Na *mediação externa* é proclamada pelo sujeito a verdadeira natureza de seu desejo, que é imitar o modelo idealmente, pois “[...] ele venera abertamente seu modelo e declara-se seu discípulo” (GIRARD, 2009a, p. 33). Enquanto que na *mediação interna*,

ao invés de o sujeito desvelar a real natureza de seu desejo, que é o desejo *a partir do Outro*, ele dissimula o *Outro*. Na *mediação interna*, o sujeito possui um sentimento muito particular em direção ao modelo, já que “[...] o sujeito experimenta por esse modelo um sentimento dilacerante formado pela união destes dois contrários que são a mais submissa veneração e o mais intenso rancor. Eis aí o sentimento que chamamos de ódio” (GIRARD, 2009a, p. 34). Pelo fato de o sujeito não admitir que deseja algo porque admira seu modelo, ele dissimula o sujeito, esquece o objeto e rivaliza. A união da admiração pelo modelo possuir ou estar mais próximo do objeto e o mais intenso rancor pelas mesmas razões conforma o sentimento de ódio. E, “[...] quem odeia, odeia primeiramente a si mesmo em razão da admiração secreta que seu ódio encobre” (GIRARD, 2009a, p. 34).

A *mediação interna* existe entre Dionísio e Penteu; ambos querem a divindade, mas só um pode tê-la. Dionísio é uma divindade e Penteu um homem, porém não há nada em Dionísio que não possa ser verificado em Penteu, bem como há nada em Penteu que não possa ser identificado em Dionísio. No ápice da crise, quando tudo está *indiferenciado*, nem Dionísio nem Penteu se lembram da divindade que buscam, mas somente de atingir o outro: aqui há o duplo. Girard sublinha que os traços distintos de cada um dos protagonistas são sugeridos ou possuem um leve esboço no outro; “[...] no êxtase dionisíaco, toda diferença entre o deus e o homem tende a se abolir” (GIRARD, 1990, p. 160); o imitado se confunde no imitador e vice-versa. No fim da peça, a divindade de Dionísio é afirmada pela fraqueza culpada de Penteu, que é tomado pelo “mal inesperado”, ele se torna uma bacante.

Pelo fato de o sujeito não tomar consciência da real natureza do desejo por causa do rancor, o mediador (o modelo-obstáculo) é o inimigo que procura despojar o sujeito daquilo que ele possui ou possuirá: no romance de Stendhal, Mathilde de La Mole, ao desejar Julien Sorel, o deseja porque quer despojar Sra. Fervacques; Dionísio, ao querer o reconhecimento de sua divindade, despoja a possibilidade de divindade para Penteu. Desse modo, o ressentimento encontra espaço nessas relações miméticas e impõe o seu ponto de vista àqueles que ele domina. E, nessa relação, em vez de o sujeito desejar a partir do *Outro*, o sujeito deseja a partir do objeto, pois o que é enfatizado é a rivalidade pelo objeto. Dito isso, fica claro que o *si próprio* do sujeito se confunde com o objeto. E, “[...] quanto mais o mediador se aproximar do sujeito desejante, mais as possibilidades dos dois rivais tendem a se confundir e mais o obstáculo que eles opõem um ao outro se

torna intransponível” (GIRARD, 2009a, p. 49). Ora, por que há a necessidade de existir um modelo?

De um lado, deve ser considerado que o desejo mimético é o que torna os sujeitos seres humanos, e esse desejo está sempre em relação com um modelo. Os sujeitos não são tão autênticos como se imaginam. Muito pelo contrário. Para Girard, os sujeitos não são autônomos; por isso, para efetivar o *si próprio*, é necessário admirar um modelo e desejar a partir *de Outro* (mediação externa), ou confundir o *si próprio* com um objeto e rivalizar (mediação interna). Girard reitera (2011) que “[...] é graças à mobilidade do desejo, à sua natureza mimética e à instabilidade de nossas identidades que temos a capacidade de adaptar-nos, e a possibilidade de aprender e de evoluir” (GIRARD, 2011, p. 81). De outro lado, deve ser levado em conta que “os homens serão deuses uns para os outros”, ou seja, a prerrogativa individual é esquecida para dar lugar ao desejo do outro e assim se intenta assimilar o ser do modelo. Isso pode ser mais bem demonstrado se considerarmos, assim como Girard o fez, o herói dostoievskiano<sup>28</sup>, pois esse herói “[...] quer tornar-se o Outro sem deixar de ser ele próprio” (GIRARD, 2009a, p. 79). Disso decorre que o próprio herói detesta a si mesmo. A personagem Stavróguin desvela o sentido dostoievskiano da *mediação interna*, pois “[...] é o mediador de todas as personagens de *Os demônios*” (GIRARD, 2009a, p. 84). Essa personagem precisa ser entendida como modelo em relação com os seus “discípulos” dentro do contexto do romance. Segundo René Girard:

É a Stavróguin que os Possessos devem suas ideias e seus desejos; é a Stavróguin que eles prestam um verdadeiro culto. Todos experimentam diante dele este misto de veneração e de ódio que caracteriza a mediação interna. Todos se quebram contra o muro de gelo de sua indiferença. O infeliz Gaganov duela com Stavróguin; nem os insultos nem as balas podem atingir o semideus [Stavróguin] (GIRARD, 2009a, p. 85).

O poder estranho de Stavróguin e sua influência sobre as mulheres de *Os demônios* é a exemplificação do poder que esse modelo tem sobre os outros; assim como o misto de veneração e de ódio que os Possessos possuem por Stavróguin. Mas, o que isso revela? Ora, mais uma vez, essa é a ilustração de que os homens “[...] procuram um ponto de apoio onde pousar seu olhar” (GIRARD, 2009a, p. 90); o que aponta para a

<sup>28</sup> Para a melhor exemplificação do que Girard pretende, ele desenvolve a sua leitura da obra *Os Demônios*. (Cf. DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013).

resposta que se busca sobre a necessidade dos modelos: uma vez que “[...] é para escapar do sentimento do particular que os homens desejam conforme o *Outro*; eles escolhem deuses de reposição, pois não podem renunciar ao infinito” (GIRARD, 2009a, p. 90). Noutras palavras: os sujeitos sempre terão modelos pelos quais sentiram a mais sublime veneração e ódio e com os quais rivalizaram. E, quando essa rivalidade levar à igualdade, para Girard, “[...] num universo de iguais os fracos são as presas do desejo metafísico e chega-se ao triunfo dos sentimentos modernos: ‘a inveja, o ciúme e o ódio impotente’” (GIRARD, 2009a, p. 90). Seria, então, desse modo, o triunfo do ressentimento e dos sentimentos de vingança, rancor, ódio, cobiça, inveja etc. violência? O triunfo do ressentimento não é violência, mas sim o inflamar da rivalidade. Ressentimento, rivalidade e violência são muito diferentes. Ressentimento é o complexo de vivência que calcifica os sentimentos e, por essa razão, influencia nos golpes no instante da rivalidade. A rivalidade inflamada pelo ressentimento pode tornar-se violência.

É claro que o desejo mimético pode ter um efeito ideal para a sociedade e as relações interindividuais, assim como pode ter um efeito desagregador, que é o que acontece na maioria das vezes. Quando o efeito desagregador surge, o objeto das relações desaparece. Aquele triângulo sujeito, modelo e objeto se confunde em uma linha: sujeito *versus* sujeito; o sujeito se confunde com o objeto e se torna uno e esse sujeito rivaliza com o modelo, fazendo com que, no ápice dessa rivalidade, haja a *indiferenciação*. Os papéis se confundem. O sujeito vira modelo e o modelo vira sujeito e assim sucessivamente, porque o que existe é o ressentimento que inflama essa rivalidade. E, para Girard (2011),

Quando isso acontece, ocorre a proliferação de duplos, e com ela a crise mimética fica às portas. Uma vez que o antagonismo e a violência irrompem, também se espalham de modo mimético por meio da vingança e do ressentimento acumulado, produzindo o estado de crise radical hobbesiana de todos contra todos (GIRARD, 2011, p. 88).

A violência irrompe quando há os duplos, ou seja, quando há a *indiferenciação* entre o sujeito e modelo. O que decorre da rivalidade são prejuízos miméticos, a saber: ressentimento e vingança, podendo ser identificada a vingança com violência quando nela for identificado um assassinato. Desse modo, o que pode ser concluído e afirmado, com certeza, é que a violência é mimética. Quando irrompe desperta o contágio da ira, do ódio, dos ciúmes, da inveja, isto é, converge para a ira coletiva. Enquanto há rivalidade, mas o

triângulo ainda é mantido, não há violência e sim rivalidade. Rivalidade e violência não se identificam necessariamente. A violência, para ser irrompida, precisa ser inflamada pela rivalidade e a rivalidade existe porque o sujeito intenta encontrar o seu si próprio procurando o seu “deus”, seu modelo. A violência existe na *mediação interna* quando não há mais o diferente; quando a rivalidade é tamanha que não dá mais distinção sobre quem é quem na relação, fazendo com que o triângulo se desmanche em uma linha simétrica. O desmanchar do triângulo é o nascituro da violência. Aqui a violência é o sujeito e o objeto, uma vez que o si próprio do sujeito se confunde com o objeto, assim como o instrumento que mantém o sujeito em relação com o modelo.

O único aspecto que foi alcançado, por ora, sobre a violência é seu caráter mimético. Mas, no limite, foi possível perceber em qual momento há a irrupção da violência: na *indiferenciação*. Saber que a violência é mimética aponta para outro contorno: ela é cíclica. Afinal, os desejos dos seres humanos se movimentam e sempre haverá sujeitos diferentes que se relacionam com modelos diferentes em domínios de espaço e tempo próximos. Ora, mas existe ainda uma questão que precisa ser perscrutada: como a relação entre rivalidade e *indiferenciação* desvela algo sobre o que vem a ser violência na teoria de Girard?

### 2.3.1 Rivalidade, *Indiferenciação* e Violência

Como observado, para Girard, a violência é fruto das relações entre sujeitos, uma vez que nem sempre essa relação é amistosa e pacífica em virtude do desejo mimético. A rivalidade e a *indiferenciação* são dois conceitos que nos auxiliam na compreensão do modo como a violência irrompe. Passo esse necessário para entender o vínculo da violência com o sagrado. Os duplos desvelam o essencial sobre a realidade da *indiferenciação* que, quando em seu ápice, irrompe a violência, isto é, “[...] quando a identidade é finalmente perfeita, os antagonistas tornam-se duplos” (GIRARD, 1990, p. 195). A pergunta que intitula essa seção é de suma importância, já que aponta para a relação entre violência e *indiferenciação*. Para tal objetivo, é fundamental perceber duas perspectivas diferentes: a do sujeito (de dentro) e a do observador externo (de fora), desenvolvidas no texto *A violência e o sagrado* (1990). Isso ilumina o fato de que, na perspectiva de quem está dentro do sistema, há uma verdade um tanto quanto diferente

da perspectiva daquele observador externo. Essa noção já pôde ser verificada quando tratamos do golpe violento que Julien Sorel entende receber de Mathilde na seção anterior. Ademais, já sabemos que dois desejos direcionados a um mesmo objeto trazem consigo um obstáculo recíproco, que converge para as relações que se dão no mesmo domínio contextual, donde se vê a rivalidade. Esse domínio contextual, habitado por um sujeito e modelo, é desenhado pela *mediação interna*, em que nem o sujeito nem o modelo reconhecem a natureza de seu sentimento hostil de um contra o outro, que se dá pelo imperativo da imitação do desejo. Diante dessa realidade, vale um exercício: quando eu me coloco no lugar do sujeito, percebo que o modelo é o meu obstáculo diante daquele objeto que tanto anseio; sendo assim, contra ele há hostilidade. Eu me esforço em atingi-lo. E, na perspectiva de Girard (1990), eu, enquanto sujeito, encontro a violência do desejo adversário; por isso violência e desejo se conectam:

A violência torna-se o significante do desejável absoluto [...] O sujeito adora esta violência, e a odeia. Se por acaso consegue vencê-la, o prestígio obtido dissipa-se rapidamente. Será preciso procurar em outra parte, uma violência ainda mais violenta, um obstáculo realmente intransponível (GIRARD, 1990, p. 183).

A violência já se faz realidade na medida em que não ter o que o outro possui desencadeia o intuito do golpe em vista do objeto desejado. Em um primeiro nível, a violência está no desejo adverso e não necessariamente na *indiferenciação*, uma vez que na perspectiva de quem está dentro, no contexto do sujeito, não há identificação, senão somente diferença. O sujeito pode ocupar o lugar do modelo e o modelo o lugar do sujeito. A inversão de lugares não converge para a identificação pessoal de um para com o outro nesse caso. Por exemplo, B pode ocupar o lugar de A e A pode ocupar o lugar de B, mas A ocupar o lugar de B não o faz ser B e sim A. A continua sendo diferente diante de B, embora esteja no mesmo lugar de A. Assim se dá também na relação de um sujeito e um modelo. Um sujeito pode ocupar o lugar de modelo porque passou a ter o objeto, por exemplo, mas isso não significa que o sujeito é idêntico ao modelo que antes ocupava o espaço que tal sujeito agora ocupa; pelo contrário, ele ainda é diferente<sup>29</sup>. Essa é a alternância do diferente.

---

<sup>29</sup> Isso se dá pelo fato de que o sujeito não se reconhece igual ao seu modelo, muito pelo contrário, ele possui vergonha em admitir que é inautêntico e que imita o outro.

Nesse jogo de alternância de diferentes, a reciprocidade “[...] é a soma de momentos não recíprocos” (GIRARD, 1990, p. 193). Essa “dança das cadeiras” nos permite - enquanto observadores externos - perceber que o triângulo da relação se mantém, assim como concluir, como Girard o fez, que “[...] não há nada de um lado do sistema que não acabe por se encontrar do outro” (GIRARD, 1990, p. 193). Essa “dança das cadeiras” é chamada de alternância por Girard, que nada mais é que a própria relação entre um sujeito e um modelo; por isso o triângulo da relação, por ora, é mantido. Todavia, essa alternância depende da troca de insultos e acusações, em vista do objeto desejado, além da alternância de papéis nessa relação, pois o oprimido pode se tornar o opressor e vice-versa. Notar essa alternância se dá através dos olhos do observador externo, pois, na perspectiva do sujeito, o que há é obstáculo. E a violência enquanto critério de valoração do desejável busca uma violência ainda mais violenta em outra parte. Isto é, a superação do obstáculo, ou, em um ponto crítico da crise sacrificial, quando não há mais o triângulo senão somente uma linha horizontal, busca-se uma violência que elimine ela mesma.

Essa violência que busca eliminar a si mesma para apaziguar os ânimos excitados pela *indiferenciação* e alternância é a violência sacrificial. A violência sacrificial (violência ordenadora) se insere nesse contexto para expulsão da violência não-sacrificial (a violência desagregadora) através do ato do sacrifício.

O primeiro passo é entender que o sacrifício pode se apresentar de duas maneiras: de um lado, como muito sagrado, e de outro, como uma espécie de crime. Sobre isso, o próprio René Girard, em *A violência e o sagrado*, escreve:

O sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves (GIRARD, 1990, p. 13).

Isso denota o aspecto duplo do sacrifício, pois, embora este seja legítimo já que imola uma vítima porque ela é sagrada, ainda se configura por uma espécie de crime, já que a vítima é morta, ora, “[...] é criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (GIRARD, 1990, p. 13). Com isso em mente, pergunta-se: há alguma identificação entre sacrifício e violência? Pode-se afirmar que o sacrifício não escapa da ambivalência da violência, embora se apresente como sagrado, caso se considere a exigência do rito. O sacrifício se faz necessário como uma resposta

para a violência intestina, uma vez que a violência, quando não saciada, em seu ápice, sempre procura por uma vítima alternativa, a saber: a vítima sacrificial. Segundo Girard, “[...] só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p. 16). Disso decorre a importância da vítima sacrificial e, conseqüentemente, do sagrado.

O desejo pode coincidir com o contágio impuro da violência não-sacrificial e “[...] ele [o contágio] destruiria toda a comunidade se não houvesse a vítima expiatória para detê-lo e a mimesis ritual para impedi-lo de desencadear” (GIRARD, 1990, p. 183). Aqui reside a necessidade da violência sacrificial para ludibriar as conseqüências e prejuízos de uma crise sacrificial, donde se vê o sagrado manifesto. Tal necessidade fica evidente ao considerar a velocidade da alternância e das represálias. Quanto mais acelerado o processo das represálias, menos se espera pela imolação da vítima expiatória, pois a relação já é uma linha horizontal. Ora, como essa alternância se relaciona com a noção de violência? Para tanto, é necessário rememorar que:

Quer a violência seja física quer verbal, um certo intervalo de tempo decorre entre cada um dos golpes. Sempre que um dos adversários golpeia o outro, ele espera concluir vitoriosamente o duelo ou debate, dar o golpe de misericórdia, proferir a última palavra da violência. Momentaneamente demolida pelo choque, a vítima necessita um certo prazo para *reunir seus espíritos*, para preparar uma resposta do adversário. Enquanto a resposta se faz esperar, aquele que acabou de golpear pode imaginar ter realmente dado o golpe decisivo. Em suma, é a vitória, é a violência irresistível que oscila de um combatente a outro, durante todo o conflito, sem conseguir fixar. Como sabemos, apenas a expulsão coletiva conseguirá fixá-la definitivamente, fora da comunidade (GIRARD, 1990, p. 186).

A violência não-sacrificial, que pode ser chamada de violência recíproca, consiste no golpe de um contra o outro que não é fixado, sempre alternando. A não fixação irradia o espírito que precisa ser reunido para a resposta hostil, fazendo com que cada vez mais esse golpe seja decisivo e final. Quanto maior a velocidade dessas trocas hostis, maior a violência nessa relação, o que converge novamente para a necessidade de expulsar essa violência e apaziguar os ânimos através da violência sacrificial (violência unânime e ordenadora). Com isso em mente, fica claro e evidente que:

[...] a violência unânime [violência sacrificial], ou seja, a violência que elimina a si própria, é considerada fundadora, pois todas as significações que fixa, todas as diferenças que estabiliza, já estão aglutinadas a ela e oscilam com ela,

de um combatente a outro, durante toda a crise sacrificial (GIRARD, 1990, p. 186).

A violência unânime exorciza a si mesma, pois no ápice da rivalidade o objeto da relação é o próprio golpe, ou seja, é a própria violência triunfante, pois golpear o outro na espera da vitória do duelo passa a ser o objeto de desejo do sujeito. Em certo sentido, a violência passa de verdade psicológica da relação para ser o objeto desejado, se o desejo for a sombra da violência. Nesse sentido, se nos colocarmos no lugar do sujeito, no ápice da rivalidade com o modelo, considerando meu objeto como a própria violência triunfante, eu ainda noto o outro como diferente. Na perspectiva de dentro do sistema, não há violência recíproca e/ou unânime; sacrificial e/ou não-sacrificial, há somente obstáculos a serem superados através de golpes, que, na perspectiva do outro, pode vir a ser violento. Nesse sentido, violência não se identifica com o indiferente. Do ponto de vista do sujeito, ou seja, dentro do sistema, só há violência. Ora, mas pode-se dizer o mesmo sobre um observador externo? Quer seja a violência unânime quer recíproca (sacrificial ou não-sacrificial), ela é violência e é mimética, que pode vir a ser o norteado pelo desejo, ou, ainda, pode vir a ser o próprio objeto da relação.

Para o observador externo, há uma mediação em que o contexto relacional entre um sujeito, um modelo e um objeto é o mesmo, sendo o modelo obstáculo para o sujeito conseguir alcançar seu objeto. Enquanto há rivalidade entre sujeito e modelo, o triângulo da relação é mantido, mas quando o si do sujeito se confunde com o objeto e esse triângulo passa a ser uma linha horizontal, então há a *indiferenciação*, donde se vê a irrupção da violência recíproca, ou seja, da violência não-sacrificial. Ademais, no ponto mais agudo dessa rivalidade, em que a natureza da relação é violência, não se sabe ao certo quem é modelo e quem é sujeito, os papéis se confundem nessa *indiferenciação*.

Ora, mas qual violência que irrompe? Obviamente a violência recíproca, a violência não-sacrificial. Portanto, tendo em mente a realidade dos golpes da violência triunfante, se vê, dessa maneira, que não há diferença entre um sujeito e um modelo. Para Girard e do ponto de vista do observador externo, “[...] tudo é idêntico para ambos, não somente o desejo, a violência e a estratégia, mas também as vitórias e derrotas alternadas, as exaltações e as depressões” (GIRARD, 1990, p. 194). Isso não aponta para o fato de que não há diferença de um para o outro, mas que as alternâncias dos papéis são iguais para ambos. Ou seja, “[...] do interior do sistema, só há diferenças; de fora, pelo contrário,

só há identidade. De dentro não se vê a identidade, e de fora não se vê a diferença” (GIRRAD, 1990, p. 194).

Seria, então, possível reconciliar a perspectiva do sujeito com a do observador externo sobre o horizonte de onde se vê o sagrado? No intuito de responder tal indagação, é necessário, antes de tudo, considerar o que Girard tem a nos dizer, pois “[...] apenas a perspectiva de fora, aquela que vê a reciprocidade e a identidade e que nega a diferença pode identificar o mecanismo da resolução violenta, o segredo da unanimidade refeita contra a vítima expiatória, e em torno dela” (GIRARD, 1990, p. 195). Ou seja, só o observador externo consegue apreender a razão de ser do sagrado na realidade, a saber: desviar através da violência unânime o que a violência recíproca fundou. Isso se dá pelo fato de que somente o observador externo nota a *indiferenciação* na relação entre os sujeitos.

Ora, mas quando a *indiferenciação* passa a existir? Pois bem, como observado, a rivalidade existe porque há um obstáculo em vista do objeto desejado. A rivalidade propicia a *indiferenciação* quando o si do sujeito se confunde com o objeto e a alternância do sujeito e do modelo faz com que não haja diferenças. A rivalidade propicia o efeito desagregador e o apagar do objeto outrora desejado. Nesse momento, o objeto passa a ser a violência recíproca. Com isso em mente, vê-se que: a rivalidade é critério que desvela a *indiferenciação*. Na *indiferenciação* não há mais o objeto primeiro. Ele é substituído pela violência recíproca. Nesse sentido, *indiferenciação* não é violência, mas ela inflama a violência. *Indiferenciação* é a mutação do triângulo desenhado pela mediação interna para a linha horizontal da relação. *Indiferenciação* é realidade da relação humana e não necessariamente violência, embora esteja relacionada com ela. Diante disso, considerando a perspectiva de fora, nota-se que a violência sacrificial, isto é, unânime, cumpre a função de pôr para fora do sistema os prejuízos miméticos que a violência recíproca, inflamada pela reciprocidade, postulou. Mas, ainda cabe uma indagação: como o sagrado se relaciona com a violência precisamente?

### **2.3.2 A violência e o sagrado**

Partindo do ponto de vista de um observador externo, é preciso considerar a violência ao desejo e à imitação. Ademais, ainda se faz necessário sublinhar o fato de que

a violência sacrificial ou não-sacrificial existe em um contexto em que o sacrifício é a realidade que dá organicidade ao deflagrar o ímpeto violento da sociedade. Notar essa realidade depende de uma análise comparativa que se preste ao trabalho de compreender as comunidades que empregam ritos sacrificiais. Dessa análise, é possível compreender a violência do horizonte de um observador externo, bem como abordar a ambivalência desse conceito no coração de uma associação humana. Para tanto, vale repetir uma citação registrada no livro *A violência e o sagrado* (1990):

Em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves (GIRARD, 1990, p. 13).

Ao olhar para um determinado grupo, Girard notou que existiam rituais em que o sacrifício era realidade e o que se desdobrou disso dependeu de uma perspectiva de fora. Mas o que se enfatiza aqui é que há uma espécie de violência compreendida como “sagrada” e outra entendida como “uma espécie de crime”. Essa distinção é de extrema importância, pois a violência “sagrada”, ou melhor, sacrificial é a violência que regula e mantém a ordem na sociedade que emprega um rito sacrificial. Ao passo que a violência não-sacrificial, ou “como uma espécie de crime”, faz menção à violência *indiferenciadora*. Ou seja, aquela responsável por desagregar, desintegrar e gerar o caos. Seja ela sacrificial ou não, a violência continua sendo mimética, e existe porque se dá em uma realidade de elo entre as relações estabelecidas pelos sujeitos, derivada da rivalidade existente nessas relações. Essa conclusão foi possível porque Girard aqui já entendia que, como ele mesmo expressa em sua introdução ao livro *A voz desconhecida do Real* (2007): “[...] a teoria mimética interessa-se talvez ainda mais pelo mundo arcaico do que pelo mundo moderno. É uma antropologia do religioso e, em primeiro lugar, uma teoria dos mitos” (GIRARD, 2007, p. 09). Noutras palavras, a teoria mimética contribui para apreender não só o contexto da violência em comunidades produtoras de mitos; ademais, ilumina um aspecto estruturante do sacrifício: a sacralização da vítima ali presente. E essa teoria dos mitos importa a ele, porque os mitos desvelam o real, pois: “[...] os mitos contam desordens miméticas reais, crises contagiosas que rebentam espontaneamente no seio de todas as comunidades” (GIRARD, 2007, p. 12). Por essa razão, se é possível enfatizar o contraste do rito sacrificial à violência não-sacrificial, isso se deu porque a

teoria mimética serviu como a teoria dos mitos. Mas ela não se aplicou somente aos mitos, pois, mediante a análise comparativa da literatura, dos mitos e dos relatos etnográficos, ela permitiu o acesso à violência no coração dos grupos humanos.

Em suma, ao perscrutar a realidade dos mitos, acessar a sua voz desconhecida em vista da possível comparação com a realidade mimética da literatura e dos relatos etnográficos, o duplo aspecto da violência, como já citado, foi enfatizado. E não deve ser esquecido que, ao mesmo tempo em que é sagrada por causa do rito, o que confere a característica sagrada, ainda depende de uma vítima que seja morta. Tudo isso se configura de modo a cumprir com o seguinte objetivo: encontrar uma válvula de escape para a violência não-sacrificial, a violência desagregadora, uma vez que “[...] a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa” (GIRARD, 1990, p. 15). Isso é o que a análise comparativa de Girard atestou. Existe uma diferença clara entre imolação e crime, assegurada pela função do rito que deve detalhar quais são os “objetos” sacrificáveis e não-sacrificáveis. As comunidades que empregam um rito sacrificial desenvolvem toda uma racionalidade que não só pontua a importância de desviar para fora o caos do coração de uma associação humana, mas ainda expõe os passos, os critérios e o objetivo, a partir do detalhar do que significa sacrificar e matar. Por essa razão, o sacrifício existe em comunidades como aquele ato ritualístico que, quando empregado, desvia para fora do cerne da comunidade, que se intenta proteger, toda a violência e caos que a desintegra. Essa é a função do sacrifício que, como já descrito aqui: é sagrado porque a vítima imolada respeita o emprego de um rito e, para ser sagrada, precisa ser morta.

Importa, desse modo, compreender ritos. A título de exemplo, vale citar Joseph de Maistre, etnólogo que, em seu texto *Eclaircissement sur les sacrifices*<sup>30</sup>, pontua que em certas comunidades os animais eram escolhidos como substitutos humanos e apresentados para expiação, de modo a controlar qualquer tipo de crise desagregadora da comunidade, a saber: “Entre os animais, os mais preciosos, os mais gentis, os mais inocentes, os mais conectados com o homem por seus instintos e hábitos, eram sempre escolhidos” (MAISTRE, p. 19)<sup>31</sup>. Ademais, esses animais escolhidos representavam a carne inocente

---

<sup>30</sup> Por não haver tradução desse texto para o português, aqui se faz a tradução nossa do francês para o português, sendo que o original será mantido em nota de rodapé e a versão traduzida no corpo do texto.

<sup>31</sup> “On choisissait toujours, parmi les animaux, les plus précieux par leur utilité, les plus doux, les plus innocents, les plus en rapport avec l’homme par leur instinct et leurs habitudes” (Cf. MAISTRE DE, Joseph. *Eclaircissement sur les sacrifices*, p. 19).

que expiava a culpa da carne causadora do crime e desagregação. Importava imolar um inocente para que este não desencadeasse o sentimento de vingança ou reparação por uma morte anterior, isto é, prevenir qualquer ciclo vingativo. A vítima a ser expiada era um animal, mas não qualquer um. A escolha nunca é feita indistintamente. Existe um objetivo a se cumprir e, para tanto, deve-se levar em conta que o animal a ser escolhido devia conter em si algo de humano, para que pudesse ser o perfeito substituto humano. O animal tinha que ser o mais próximo do homem por seu instinto ou em razão de seus hábitos. Tudo isso só pode ser elencado pela comunidade por essa possuir vocabulário, símbolos, ritos e atitudes que dão naturalidade ao emprego desse rito sacrificial e a imolação da carne inocente que substitui a culpada.

Girard salienta que, em comunidades rurais, o gado, muitas vezes, encontra-se associado à existência humana, sendo ele um substituto aceitável caso haja a necessidade de um rito sacrificial e uma vítima que substitua o criminoso. Os etnólogos modernos citados por Girard, tais como: E. E. Evans-Pitchard, Joseph de Maistre e Godfrey Lienhardt, ressaltam a conexão dos animais para com a comunidade e seu desenvolvimento técnico e cultural. Segundo Girard,

A etnologia moderna confirma por vezes este tipo de intuição. Em algumas comunidades pastoris que praticam o sacrifício, o gado encontra-se estreitamente associado à existência humana. Por exemplo, no caso de dois povos do alto do Nilo – os Nuer, estudados por E.E. Evans-Pitchard, e os Dinka, estudados mais recentemente por Godfrey Lienhardt – existe uma verdadeira sociedade bovina paralela à sociedade dos homens e estruturada da mesma forma. Em tudo o que se refere aos bovinos, o vocabulário nuer é extremamente rico, tanto no plano da economia e das técnicas, quanto no do rito e mesmo da poesia. Esse vocabulário permite estabelecer relações extremamente precisas e sutis entre, de um lado, o gado e de outro, a comunidade (GIRARD, 1990, p. 15).

Isso só ressalta que o rito sacrificial sempre é desenvolvido na relação com o contexto de uma comunidade em particular. A linguagem, os gestos, os símbolos e toda a racionalidade da comunidade possui conformidade para com o rito sacrificial, ou seja, o rito que cumpre a função social de ordenar a comunidade. No caso do povo *Nuer*, por exemplo, a relação entre o gado e o povo ilumina a existência até mesmo de um vocabulário muito particular no trato do animal que influencia diretamente a vida ritual da comunidade. No instante de deflagrar todo o problema do coração da comunidade, é preciso convergir para uma vítima inocente toda a culpa. No caso dos *Nuer*, toda essa

culpa é atribuída a um animal do gado que, quando imolado, congrega a comunidade e expulsa toda a rivalidade e o caos desagregador. A substituição sacrificial está no ordenamento ritual. Disso resulta que: “[...] só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p. 16). Por isso, no caso dos *Nuer*, a violência não-sacrificial, recíproca e desagregadora é devorada por uma válvula de escape: o sacrifício de um animal do gado. A substituição sacrificial nunca é definida em termos de culpabilidade, por exemplo: não se imola o sujeito responsável pelo caos, pois no culpado não há nada a ser expiado, senão somente desviado para uma vítima indiferente. Por isso, no caso dos *Nuer*, a imolação é eficaz quando se apresenta a carne do animal inocente. Ademais, “[...] a sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima ‘sacrificável’, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo” (GIRARD, 1990, p. 16).

A intenção primordial em desviar a culpa para uma vítima indiferente é cortar pela raiz os sentimentos que podem irradiar a rivalidade após a imolação. Por exemplo, se for imolado o culpado, não se expia o problema, mas se vinga. Ou, se imolar uma vítima que não se enquadra no rito, alguém que tenha vínculo com essa vítima pode evocar justiça, atribuindo a necessidade de matar aquele que matou. Por essa razão, comunidades sacrificiais dão preferência para imolação de animais ou humanos que não possuam vínculo ativo para com a comunidade. A vítima sacrificial ideal é aquela que traz paz e elimina a possibilidade de conflitos. Daí nasce o necessário emprego da substituição sacrificial e, para o melhor ilustrar desse mecanismo, vale, junto com Girard, olhar para um texto bíblico: Caim e Abel (Gn. 4, 1-16), pois este respalda a proposta da substituição sacrificial.

Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogênitos de seu rebanho. Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. [...] Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em uma outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata (GIRARD, 1990, p. 17).

Os irmãos em textos bíblicos, nos mitos gregos ou na literatura, geralmente, aparecem como irmãos inimigos. E a violência que existe nessa relação sempre está

fadada a desviar-se para uma terceira vítima, aquela que expia todo o caos. Caim sente ciúmes de Abel, pois o artifício sacrificial dele é mais forte que o seu próprio, porque apresenta ramos e raízes. O escorrer do sangue é importante para a eficácia ritual. Se a oferta de Caim fosse um animal, como era de Abel, e essa oferta fosse consagrada e recebida como a de Abel, não haveria desavença e o sacrifício de Caim serviria como válvula de escape. Mas, como os ramos e raízes não possuem sangue que escorre, a válvula não funciona. Daí resulta o necessário desvio dessa força e violência para Abel. A inveja e cobiça retroalimentam esse sentimento que escapa através de um ato violento contra a vida de Abel.

Há, ainda, outro relato bíblico sublinhado por Girard:

Isaac está velho. Pensando que vai morrer, quer abençoar seu filho mais velho, Esaú; pede que, antes da bênção, ele cace e traga-lhe um “prato suculento”. Jacó, o caçula, tendo escutado tudo, previne sua mãe, Raquel. Ela escolhe dois cabritos do rebanho e com eles prepara um prato suculento, que sem tardar Jacó oferece a seu pai, fazendo-se passar por Esaú (GIRARD, 1990, p. 17).

Raquel, ao escolher dois cabritos, tem dupla intenção. Com um “prato suculento” quer satisfazer o que o velho Isaac lhe pede. Com o outro, pretende auxiliar Jacó a se passar pelo primogênito com o intuito de receber a bênção do pai. Raquel se utiliza da pele do animal para cobrir Jacó. Segundo Girard, nessa narrativa, há dois tipos de substituição: há a substituição de um irmão pelo outro, a saber: Jacó se passa por Esaú; há a substituição do animal pelo homem, pois Isaac, velho e quase cego, ao passar a mão pela superfície da pele do animal que cobre Jacó, imagina que este seja Esaú. Ora, há alguma especificação sobre como a substituição acontece, ou sobre a regra que rege tal substituição? Não há, uma vez que “[...] a substituição sacrificial pressupõe certo desconhecimento” (GIRARD, 1990, p. 18). É claro que, para Girard, o sacrifício possui uma dupla exigência: de um lado, o sacrifício não pode tornar clara a lógica do objeto primeiro para a vítima imolada e, de outro lado, no rito não pode ser esquecido o objeto primeiro e muito menos o “deslizamento” para a vítima imolada. Sem essas exigências, não haveria eficácia no rito sacrificial. Para Girard, a narrativa de Isaac, Esaú e Jacó (Gn 27, 1-46) é a exemplificação dessa lógica descrita, pois:

O texto não relata diretamente o estranho ardil que define a substituição sacrificial, mas tampouco salienta a seu respeito. Ele o confunde com uma outra substituição, permitindo-nos vislumbrá-lo, mas de forma indireta e

fugidia. Isto significa que talvez o próprio texto possua uma significação sacrificial. Pretende revelar um fenômeno de substituição, mas um segundo permanece semioculto sob o primeiro. É provável que este texto contenha o mito fundador do sistema sacrificial (GIRARD, 1990, p. 18).

Enquanto mito fundador do sistema sacrificial, esse texto desvela a manipulação ardilosa da violência sacrificial por Jacó que, para Girard, pode vir a ser comparado com o relato da história do Cíclope na *Odisseia*<sup>32</sup>, pois se trata do ardil que permite ao herói escapar do monstro. Ulisses e seus companheiros estão presos em uma caverna junto ao Cíclope, que devora um deles por dia. Em um determinado momento, um deles consegue cegar Cíclope com uma estaca incandescente, mas, louco de dor por causa do golpe, o carrasco Cíclope bloqueia a passagem para fora da caverna e só permite passar o seu rebanho. Por essa razão, Ulisses, muito astuto, segura uma ovelha para se esconder debaixo dela e, passando-se por ela, confunde Cíclope, pois, no apalpar da ovelha, sente a lã, sem suspeitar que Ulisses a esteja segurando. Assim, Ulisses alcança sua liberdade. Assim como no relato de Isaac, Esaú e Jacó (Gên. 24, 1-46), o animal está entre a violência e o ser humano, o mesmo ocorre entre Ulisses e Cíclope. E, para Girard, um texto esclarece o outro, pois: “[...] nos dois casos, no momento crucial o animal é interposto entre a violência e o ser humano por ela visado”. Ademais, “[...] os dois textos esclarecem-se mutuamente: o Cíclope da *Odisseia* ressalta a ameaça que paira sobre o herói, ameaça que na Gênesis permanece obscura; a imolação dos cabritos na Gênesis, assim como a oferenda do prato suculento desvelam um caráter sacrificial que talvez não fosse percebido na ovelha da *Odisseia*” (GIRARD, 1990, p. 19).

Nos dois textos acima citados e analisados, é evidente que existe uma relação entre violência sacrificial e o ser humano que é visado por ela, sendo mediado pelo animal. Mas, não seria o sacrifício o mediador do plano humano com o plano divino? Seria o sacrifício o mediador de uma divindade e o homem? Essa é uma pergunta lançada por Girard, que entende a narrativa bíblica e o relato da *Odisseia*, acima citados, não só como a exemplificação da lógica da substituição sacrificial, mas, ainda, como a exemplificação de que as instituições ocultam a natureza do sacrifício e das substituições ocorridas em detrimento de um transcendente, ou seja, os fiéis não conhecem o papel desempenhado pela violência nem devem saber disso para que o rito tenha sua eficácia assegurada.

---

<sup>32</sup> Cf. HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Penguin (Companhia das Letras), 2011.

O sacrifício, para Girard, tem uma função real que é desempenhada no âmbito social. O problema da substituição é posto no cerne da comunidade, pois é a comunidade inteira que o sacrifício protege. Disso decorre a proteção da comunidade ao dissipar toda desavença inflamada pela violência. A violência sacrificial carrega consigo o caráter social, e sua eficácia deflagra a violência intestina; segundo Girard, deflagra “[...] as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos”, pois o que o sacrifício pretende é consolidar “[...] a harmonia da comunidade que ele [o sacrifício] restaura, a unidade social que ele [o sacrifício] reforça” (GIRARD, 1990, p. 21).

Mas haveria uma diferença entre a violência que se intenta deflagrar e uma vítima expiatória da violência que mata a vítima, considerando a ambivalência do sacrifício? A violência sacrificial é aquela que cumpre a função de ludibriar os ciúmes, as desavenças, a vingança em vista da restauração da comunidade. Isto é, a violência sacrificial cumpre a função social a ela designada, embora não seja totalmente pura. Enquanto que a violência que mata a vítima, quando não cumpre os critérios exigidos, ou não respeita o rito, ou, ainda, que ao contrário de ludibriar, acaba por inflamar os ciúmes, as desavenças, a inveja e a vingança, entendidos como a violência não-sacrificial. Essa é a violência intestina e, quando inflamada, traz desordem para a comunidade, fazendo com que haja a necessidade de expiar as desavenças por intermédio da violência sacrificial.

Essa diferença não é tão simples quanto parece e não recai na ótica psicologista. Pelo contrário, Girard sublinha que o sacrifício ritual (a violência sacrificial) não pode ser comparado ao ato de uma pessoa nervosa, com o dia de trabalho estressante, dar um pontapé em seu cachorro. Para isso, o autor lança mão dos mitos gregos, a saber: “Furioso com os chefes do exército grego que lhe recusaram as armas de Aquiles, Ajax massacra os rebanhos destinados à subsistência do exército. Em seu delírio, ele confunde pacíficos animais com os guerreiros dos quais queria se vingar” (GIRARD, 1990, p. 22). Nota-se que a fúria desencadeada em Ajax se dá pelo desejo de posse de um objeto que não é dele, mas sim de Aquiles. Quando negado, o desejo de vingança é inflamado. Sendo assim, mata o rebanho que era subsistência do exército e que também era a carne, que, de tempos em tempos, era oferecida como sacrifício dos gregos. Mas, Ajax, em seu delírio, acaba por matar alguns guerreiros gregos também. Através desse mito, é possível notar que as vítimas mortas estão localizadas fora do quadro ritual. Isso é um crime e não uma violência sacrificial. Além de considerar que, embora Ajax tivesse sido “educado” dentro

do sistema ritual da “violência sacrificial”, o ato não pode ser considerado violência sacrificial, ainda que o rebanho morto fosse oferecido como sacrifício em outras ocasiões, porque não foi ludibriada a vingança; pelo contrário, a vingança alimentou Ajax e inflamou a própria violência intestinal. Ele matou o rebanho porque, no momento da fúria, não diferenciou os guerreiros do rebanho. Girard sublinha que há um quadro sacrificial para a violência sacrificial, a saber: “o sacrifício institucionalizado baseia-se em efeitos bastante análogos à cólera de Ajax, embora sejam ordenados, canalizando-os e disciplinados pelo quadro imutável no qual foram fixados” (GIRARD, 1990, p. 22). Em alguns sistemas rituais, as vítimas são quase sempre animais, como destacado por Girard. Já em outros sistemas, “[...] os seres humanos ameaçados pela violência são substituídos por outros seres humanos” (GIRARD, 1990, p. 22). O sacrifício se perpetua como o *pharmakos*, considerando a lógica das substituições que disciplina o quadro imutável do rito, pois:

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

Isto é, para que haja a válvula de escape, é necessário que a vítima sacrificial, seja ela animal ou humana, seja semelhante às categorias humanas, desviando assim o sacrifício para uma vítima indiferente. Se fizermos um breve salto desse texto *A violência e o sagrado* (1990) para o texto *O bode expiatório* (2004), veremos os estereótipos pormenorizados que configuram uma vítima como “sacrificável” dentro da lógica da seleção. Sendo assim, para adequada compreensão da lógica persecutória, vale considerar o que Girard escreve em *O bode expiatório*:

As perseguições que nos interessam se desenvolvem de preferência em períodos de crise que provocam o enfraquecimento de instituições normais e favorecem a formação de multidões, isto é, de ajuntamentos populares espontâneos, suscetíveis de substituir instituições enfraquecidas ou de exercer uma pressão decisiva sobre elas (GIRARD, 2004, p. 19).

Os estereótipos descritos são aqueles visualizados em perseguições de períodos com grandiosas crises, em especial, o enfraquecimento de uma instituição que, por intermédio de uma vítima sacrificial, é substituída por outra instituição mais forte. É a

pressão da maioria sobre uma minoria, donde se vê “justificativas” cabíveis para a imolação dessa minoria, que, na maioria das vezes, apresenta ter um vínculo fraco para com a sociedade. Em *A violência e o sagrado*, Girard deixa claro que, em caso de imolação de humanos, nos quadros rituais antigos do universo Judaico e no quadro da Antiguidade Clássica, há um denominador comum entre as vítimas sacrificadas, a saber: “o vínculo fraco ou nulo para com a sociedade” (GIRARD, 1990, p. 25), tais como: adolescentes, pessoas com deficiências, prisioneiros de guerra, os escravos, estrangeiros, ou, em alguns casos, o rei (caso ele se encontre afastado da sociedade). Já em *O bode expiatório*, vê-se que a vítima pode ser “acusada” por causas externas (epidemias, fome, inundação etc.), ou por causas internas (crises políticas ou financeiras, por exemplo); contudo, seja por causas externas e/ou internas, a vítima acaba por ter vínculo fraco para com a associação humana e a ela é designado o destino da expiação.

As grandes perseguições coletivas tratadas pelo autor em *O bode expiatório*, assim como em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, convergem para uma causa: perda total e radical do diferente. A reciprocidade se faz problema no âmbito social. Para Girard, “[...] a indiferenciação do próprio cultural e todas as confusões que daí resultam” (GIRARD, 2004, p. 20) passam a ser a grande causa conseqüente da derrocada das grandes instituições. Sendo assim, pode-se concluir que o primeiro estereótipo para uma crise cultural é o próprio cultural. A sociedade comporta a reciprocidade que é dissimulada pela impressão da diferença. Um claro exemplo do problema da reciprocidade pode ser entendido através do excerto do monge português Francisco de Santa Maria (1697), rememorado por Girard: “Aqueles que ontem enterravam hoje são enterrados... Recusa-se qualquer piedade pelos amigos, pois toda piedade é perigosa” (GIRARD, 2004, p. 21). Isto é, o apagar das diferenças iguala os indivíduos, assim como seus insultos e seus atos de um contra o outro. Assim, Francisco de Santa Maria sublinha “[...] as pessoas, sem distinção de estado ou de fortuna, são afogados por uma tristeza mortal... Tudo se reduz a uma extrema confusão” (GIRARD, 2004, p. 21).

Em *A violência e o sagrado*, vê-se a perda das diferenças também, mas a ênfase se dá na perda das diferenças entre violência pura e impura, isto é, a confusão entre violência sacrificial e não-sacrificial através do mito de Eurípedes, *A loucura de Hércules*<sup>33</sup>. Nesse mito, há o fracasso do sacrifício:

---

<sup>33</sup> Cf. EURÍPEDES. *Hércules*. São Paulo: Editora 34, 2014.

Hércules retorna ao lar após o cumprimento de seus trabalhos. Ele descobre sua mulher e seus filhos nas mãos do usurpador Lico, que se prepara para sacrificá-lo. Hércules mata Lico. Após esta última violência, cometida no interior da cidade, o herói precisa mais do que nunca purificar-se, e prepara-se para oferecer um sacrifício. Sua mulher e seus filhos estão a seu lado. Subitamente, imagina reconhecer neles inimigos antigos ou recentes e, cedendo a um impulso demente, sacrifica todos (GIRARD, 1990, p. 58).

Nesse mito, vê-se a confusão das substituições ao considerar que as mulheres e filhos são mortos também porque neles são reconhecidos os inimigos que se confundem com a expiação purificadora. É o rito que não foi religiosamente cumprido e o apagar da diferença entre o que é puro e impuro. Se não há claramente tal distinção entre puro e impuro, então, “[...] o sacrifício não é mais capaz de cumprir sua tarefa; ele aumenta a torrente de violência impura que não consegue canalizar” (GIRARD, 1990, p. 59). Desse modo, o funcionamento correto do sacrifício é de suma importância para que a válvula de escape ocorra corretamente e o sagrado se manifeste. Mas, deve ser considerado que “[...] a diferença entre violência sacrificial e não-sacrificial está longe de ser absoluta: ela até inclui certa arbitrariedade, estando assim sempre ameaçada de desaparecer” (GIRARD, 1990, p. 59). Noutras palavras: a ambivalência do próprio sacrifício é responsável por não absolutizar a diferença do puro e impuro no sacrifício, embora o rito seja o responsável por manter as diferenças e o respeito nas substituições. Quando há confusão, ou melhor, *indiferenciação* nas substituições, como no caso do mito da loucura de Hércules, a preparação sacrificial resulta em uma grande insanidade assassina. Como já dito aqui: a vítima sacrificial deve ser enquadrada no rito sacrificial e não pode ser confundida por uma vítima não-sacrificial. Essa confusão acarreta a *indiferenciação* da própria violência.

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008), Girard sublinha: “[...] o fato de a vítima pertencer a uma minoria designada para o papel de bode expiatório”, ou seja, se a vítima possui traços que a caracteriza minoria, então ela passa a ser perseguida. E Girard completa que, nos textos de perseguição, “[...] reconhecemos a vítima por meio de sinais culturais” (GIRARD, 2008, p. 162); o que converge para o que antes foi desenvolvido em *O bode expiatório*, em que Girard analisa um texto considerado persecutório, a saber: *O julgamento do rei de Navarra*, de Guillaume de Machaut<sup>34</sup>,

---

<sup>34</sup> Esse poema será minuciosamente analisado novamente na seção **2.4 O mecanismo do bode expiatório**, onde será aplicada a interpretação de Girard considerando os desenvolvimentos da obra **O bode expiatório**.

poema do período medieval que remete “[...] [a]o massacre dos judeus, considerados responsáveis pelo envenenamento de cristãos” (GIRARD, 2004, p. 13). Ignorou-se o fato da peste negra e atribuiu aos judeus a responsabilidade desse envenenamento. Os judeus, nesse caso, são as vítimas sacrificiais. Os judeus são uma minoria religiosa perseguida, possuem vínculo fraco para com a sociedade e sua força não é suficiente para reivindicação de justiça pela violência já cometida. Daí decorre o sagrado. O ato social restabelece a instituição nesse período, que se dá pelo sagrado manifesto ao seguir rigorosamente o rito da expiação. Os judeus são culpados e quem assegura isso são os próprios perseguidores, que acreditam que a crise institucional será dissipada. Mas aqui cabe uma questão importante: de que forma se dá a crise institucional que leva uma maioria a sublinhar estereótipos em uma minoria para ludibriar as crises? Por ora, podemos pensar na própria *indiferenciação* e má reciprocidade, pois “[...] a reciprocidade, que se torna visível ao mesmo tempo que se encolhe, por assim dizer, não é a de bons, mas de maus comportamentos, a reciprocidade dos insultos, dos golpes, da vingança e de sintomas neuróticos” (GIRARD, 2004, p. 21). Ou seja, a repetição dos insultos, da interminável vingança, solidifica a violência intestina que deve ser purificada. Noutras palavras: busca-se deflagrar a vingança.

Mas, para a adequada resposta que se busca, é preciso regressar ao texto *A violência e o sagrado* para pensar sobre o caráter da vingança e do vínculo fraco para a sociedade como critério para escolha da vítima expiatória. Isto é, seguir esse passo é compreender, de antemão, a diferença entre violência sacrificial (purificadora) e a violência não-sacrificial (impura), pois, na crise sacrificial, o que se vê é a *indiferenciação* do puro com o impuro, fazendo assim com que o sacrifício perca seu sentido real no âmbito social. É claro que a violência sacrificial é aquela que cumpre o quadro sacrificial para que haja a devida substituição, embora seja oculta para os membros da associação humana, assim como assegurar o real cumprimento do rito para a deflagração da vingança. Ora, por que deflagrar a vingança? A seleção da vítima, de acordo com o quadro sacrificial, deve possuir um vínculo fraco para com a sociedade, como já foi descrito. Por exemplo, apresentar uma mulher como vítima é bastante complicado, exemplo dado pelo próprio Girard em *A violência e o sagrado*. Isso porque ela possui vínculos familiares. Ela é mãe, filha, esposa. Há pessoas e razões para que o marido, o pai, o esposo ou outro alguém que possua vínculo com essa mulher reivindique vingança.

Em *O bode expiatório*, fica claro que textos persecutórios demonstram os estereótipos que culminam na perseguição coletiva. Girard lista quatro, mas ressalta que três deles bastam e, às vezes, a identificação de dois já é o suficiente para culminar em uma perseguição coletiva. Os estereótipos são:

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

O primeiro estereótipo acima citado faz menção àquele atributo dado às causas externas que acarretam uma situação de crise. Por exemplo, se em uma associação humana há problemas como fome, falta de água, pestes etc., ela tende a entender que tais adversidades naturais são causadas por uma minoria específica.

Já o segundo estereótipo, os crimes *indiferenciadores*, são aqueles atos que transgridem uma ordenação cultural, ou seja, aqueles crimes que ferem hierarquias sociais, políticas ou culturais. Aqui reside uma classificação de crimes, a saber: 1) os crimes de vingança pessoal; 2) os crimes sexuais, como, por exemplo, o incesto; 3) crimes religiosos, ou seja, profanação de espaços sagrados. Em suma, os crimes *indiferenciadores* ferem um tabu preestabelecido no ordenamento social e cultural.

O terceiro estereótipo, que aponta para a marca de seleção, discorre sobre traços universais das minorias perseguidas. Há as anormalidades físicas, tais como: deficiências, mutilações, loucuras, enquanto há, também, os sujeitos com dificuldades de integração, como: estrangeiros, órfãos, viúvas. E, há, ainda, as anormalidades religiosas, isto é, aqueles que professam uma fé que fere o tabu preestabelecido, ou que é a minoria em uma maioria religiosa, como o caso dos judeus, já mencionado aqui anteriormente.

E, por fim, mas não menos importante, o quarto estereótipo, que é a própria violência, noutras palavras, a vingança. Os estereótipos discutidos até aqui são de extrema importância, pois assinalam a característica daqueles que possuem vínculo fraco para com a sociedade e dos quais, se seguidos, se tem uma vítima realmente sacrificial. Cumprir esses critérios é selecionar aquela vítima a quem não se reivindica justiça e não se vinga; donde nenhum novo sentimento irradie rivalidade e calcifique a crise no coração da comunidade.

Ao regressarmos, mais uma vez, para o texto *A violência e o sagrado*, nota-se que, se a vingança for reivindicada, o sacrifício não foi legítimo. Nesse caso, o caos e as crises não foram cessados. Pelo contrário, a cólera e a ira inflamaram a própria violência. Para Girard, “[...] não é difícil perceber que o tema da vingança poderia nos fornecer grandes esclarecimentos” (GIRARD, 1990, p. 26), pois a vítima imolada (animal ou humana), embora se assemelhe às categorias humanas para deflagrar a crise, é bastante diferente das vítimas não sacrificáveis, pois, pela vítima imolada, nunca há reivindicação de justiça por sua morte. Não há vingança. Já as vítimas não sacrificáveis são aquelas com o vínculo forte para com a sociedade, assim como possui vínculos suficientes para que sua falta seja sentida a ponto de haver a reivindicação de justiça ou até mesmo vingança. Noutras palavras: não se enquadra nos estereótipos já listados aqui. A linha que separa o aspecto sagrado e o crime do sacrifício é tênue. Por isso mesmo, o rito se faz importante. Se for imolada uma vítima não sacrificável, isso não passará de um crime, pois há o risco da vingança. O que separa o aspecto sagrado do crime, considerando a ambivalência do sacrifício, são os riscos possivelmente deixados por causa da vingança. Aqui reside mais uma diferença entre a violência sacrificial e não sacrificial, pois a violência sacrificial deflagra qualquer risco, como a vingança, através do rito.

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

Girard, desse modo, remete à importância e à função do rito, pois como proibir a vingança sem critérios? O rito se insere nesse quadro não só como aquele que seleciona a “correta” vítima para imolação, mas, além disso, ludibriar a crise social é também acabar com o risco da vingança. Noutras palavras: o rito preserva a função social do sacrifício assegurando a deflagração de qualquer prejuízo. Nas palavras de Girard,

O ritual, ao descrever no sacrifício um assassinato que talvez seja vingado, indica indiretamente a função do rito, o tipo de ação que ele substitui e o critério que preside a escolha da vítima. 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).

Dessa citação, pode-se inferir a função do rito dentro do quadro sacrificial, a saber: garantir que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo pela reivindicação de justiça por sua morte. Ademais, dentro do quadro ritual, insere-se a lógica da substituição e os estereótipos persecutórios para que a violência sacrificial seja possível, uma vez que a função do sacrifício, segundo Girard é “[...] apaziguar as violências intestinas [violência não sacrificial] e impedir a explosão de conflitos” (GIRARD, 1990, p. 27). Ora, mas qual seria a posição do sacrifício nas sociedades que não empregam um rito sacrificial? Ou melhor, qual a posição do sacrifício na sociedade moderna? Nas sociedades modernas não se vê um rito sacrificial como em sociedades primitivas, mas isso não significa que não há violência ou qualquer tipo de crise institucional; pelo contrário, tais problemas estão presentes na lógica da sociedade moderna também. A vingança também se insere no cerne das sociedades modernas e é determinante em muitos aspectos da vida e das relações entre os indivíduos.

Girard sublinha que não há como medir o peso da vingança em uma sociedade primitiva ou moderna. Mas, o que pode ser visto é a diferença dada ao aspecto da vingança de uma associação humana para outra, pois, como já dito, no quadro sacrificial das sociedades primitivas, a vingança é banida. Todavia, em sociedades complexas, não há o combate da vingança, senão somente da violência, isto é, “[...] não basta convencer os homens que a violência é odiosa para acabar com a vingança, da mesma maneira que em nossos dias isto não é suficiente para acabar com a guerra” (GIRARD, 1990, p. 29). Ou seja, na lógica da sociedade moderna, a vingança passa a combater a violência e isso se nota do plano institucional: o sistema judiciário. São delegadas a especialistas as decisões finais, ou seja, a última palavra da vingança. Para Girard,

Não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. Ou esse princípio é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum. A língua inglesa afirma, sobre aquele que executa sua própria vingança: *He takes the law into his own hands*. “Fez justiça com suas próprias mãos” (GIRARD, 1990, p. 29).

O sistema judiciário, desse modo, apresenta-se como aquele que toma para si o sentimento da multidão e cumpre aquilo que a multidão deseja: fazer justiça! O meio para que isso possa ser efetivado é através do ato da vingança, sendo o judiciário a última palavra da vingança e, desse modo, cessando qualquer possibilidade de um ciclo vingativo que mantenha a crise *indiferenciadora*. Em vez de a multidão fazer justiça com suas próprias mãos, ela empresta essa responsabilidade ao judiciário, confiando na eficácia do rito empregado por esse sistema. Por essa razão, para Girard, considerando o sistema judiciário, justiça e vingança se identificam, pois se combate um crime cometido com um ato similar à vingança, sendo esta a última palavra de contenção da violência – a justiça. Não é a violência que precisa ser combatida, mas sim a vingança. Todavia, há de considerar a distinção entre vingança pública e vingança pessoal. A vingança pessoal é o conceito designado ao ato que com um “único golpe” afasta a vingança interminável, enquanto que a vingança pública é o conceito aplicado pelo sistema judiciário. Nas sociedades primitivas se vê unicamente o conceito de vingança pessoal, ao passo que na sociedade moderna o termo aplicado é vingança pública. Não há diferença de princípio, todavia essa diferença reside no âmbito social. Em suma, em uma associação humana em que uma crise ou conflito pode trazer consequências irreparáveis, para Girard,

O sacrifício oferece ao apetite da violência, que a vontade ascética não consegue saciar, um alívio, sem dúvida, momentâneo, mas indefinidamente renovável, cuja eficácia é tão sobejamente reconhecida que não podemos deixar de levá-la em conta. O sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de violência, auxiliando os homens no controle da vingança (GIRARD, 1990, p. 32).

O sacrifício que auxilia os homens no controle da vingança é a violência sacrificial que encontra espaço nas sociedades desprovidas de sistema judiciário. Essa é a hipótese confirmada por Girard. E, por haver o risco da vingança, o rito em geral desempenha papel primordial. O preventivo é o rito que se encarrega de prevenir a vingança, donde se vê o domínio do religioso, pois, para Girard “[...] a prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis” (GIRARD, 1990, p. 33). Desse modo, há diferenças entre violência sacrificial e não-sacrificial. A violência sacrificial é aquela que rigorosamente segue um rito para imolação de uma vítima. O sangue que purifica é aquele derramado pela vítima (humana ou animal), com vínculo fraco para com a sociedade, que se identifica com categorias daquela associação humana que se intenta

proteger. O vínculo fraco para com a sociedade é critério importante para ser seguido, pois desse modo a falta da vítima não é sentida pela comunidade e os riscos da vingança são afastados. Noutras palavras: a violência sacrificial ludibria a vingança. Ao passo que a violência não-sacrificial é aquela que não segue rigorosamente um rito, donde se vê a confusão do puro e impuro. As substituições não são realizadas adequadamente e, ao invés de o sangue purificar, ele inflama o desejo da vingança e, conseqüentemente, inflama a violência intestina que é alastrada pela comunidade.

### 2.3.3 A violência sacrificial, o judiciário e o sagrado

Em comunidades não-complexas, o emprego do rito sacrificial é primordial. A violência sacrificial se configura como o ato social para apaziguar a crise. O escorrer do sangue da vítima, seja ela animal ou não, deflagra o caos. Nas sociedades modernas, o processo de eliminar as desavenças não se dá por meio de um rito propriamente sacrificial, senão com o emprego do sistema judiciário. É um sistema burocrático, complexo e racionalizado, porém ainda tem a função de eliminação da violência e da vingança. Quando esse sistema funciona, a multidão contagiada mimeticamente empresta os seus desejos, em especial o de vingança, a essa instância, ao passo que se o sistema se torna falho, a multidão já não deseja mais tanto a intervenção do judiciário, senão prefere fazer justiça com as próprias mãos e inflamar a crise já existente. O elemento catártico sob a multidão é a baliza que delinea a opinião do público sobre o judiciário e sua eficácia. Deve-se considerar que o objetivo da violência sacrificial e do sistema judiciário é o mesmo: ordenar a comunidade em caos ao eliminar a vingança. Sendo que, no caso da violência sacrificial, a violência é desviada por intermédio de um substituto idêntico à comunidade que se intenta proteger, enquanto que no caso do judiciário se pune o culpado através da vingança pública, por meio da retribuição do sistema penal de modo proporcional ao delito cometido; por essa razão, há a necessidade de pensar e elaborar toda uma literatura sobre aplicação do direito penal.

Cesare Beccaria<sup>35</sup>, em *Dos delitos e das penas* (2015), ao refletir sobre a origem do direito de punir, sublinha: “[...] as penas que ultrapassam a necessidade de conservar

---

<sup>35</sup> Há de considerar que Cesare Beccaria é um filósofo italiano iluminista que reflete sobre o direito de punir considerando o seu contexto. Ademais, muito do que é defendido aqui por ele enquadra-se nas discussões sobre direito natural (Cf. BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. São Paulo: Edipro, 2015).

o depósito da salvação pública são injustas por sua natureza” (BECCARIA, 2015, p. 24). O autor desenvolve essa ideia ao procurar compreender os critérios que asseveram o direito de punir, uma vez que entende haver problemas na execução das penas, pois, de acordo com suas palavras: “Abramos a história, veremos que as leis, que deveriam ser convenções feitas livremente entre os homens livres, não foram, na maioria das vezes, mais que o instrumento das paixões da minoria ou o produto do acaso e do momento” (BECCARIA, 2015, p. 19). E, para reparar esse descompasso no modo como as leis são empregadas, é sugerido por ele consultar o coração humano, já que nele mora “[...] os princípios fundamentais do direito de punir” (BECCARIA, 2015, p. 22). O coração humano, de fato, não importa tão somente ao Beccaria, como aqui ilustrado, mas também a Girard, uma vez que é no coração humano que os desejos habitam, bem como o lugar onde os sentimentos em que a rivalidade entre pessoas pode originar: o sentimento de vingança; no ápice da *indiferenciação*, a violência. Por essa razão, o judiciário propõe-se a eliminar a vingança com uma punição que se configura com o que ele chama de “última palavra da vingança”. Essa é uma das formas de domesticar a violência desagregadora, sendo o judiciário este dotado de maior eficácia, segundo Girard. E, desse ponto, deve-se evidenciar uma das conclusões de Girard:

[...] é nas sociedades desprovidas de sistema judiciário, e por isso mesmo ameaçadas pela vingança que o sacrifício e o rito em geral devem desempenhar um papel essencial. Mas é incorreto afirmar que o sacrifício “substitui” o judiciário. Em primeiro lugar, porque é impossível substituir uma coisa que, com certeza, nunca existiu, e em seguida, porque na ausência de uma renúncia voluntária e unânime a qualquer violência, o sistema judiciário é insubstituível em seu domínio (GIRARD, 1990, p. 32).

O sacrifício e a importância ritualística do mesmo se dão em comunidades desprovidas de um sistema tão complexo e burocrático como o judiciário, mas desempenham um papel essencial na contenção da violência contagiosa e desagregadora. É impossível dizer que o sacrifício substitui o judiciário, pois comunidades que empregam o rito sacrificial são desprovidas de qualquer lógica que coincida com o emprego administrativo de penas. Não há judiciário em comunidades sacrificiais. A violência sacrificial é de suma importância para eliminação do perigo da vingança das sociedades desprovidas de penalidades judiciárias. Aqui cabe uma questão: qual o lugar do sagrado em sociedades desprovidas da violência sacrificial? Ora, segundo Girard,

“[...] não sentimos a necessidade do religioso para resolver um problema cuja própria existência nos escapa. O religioso passa a ser algo sem sentido algum. A solução dissimula o problema e o desaparecimento do problema dissimula o religioso enquanto solução” (GIRARD, 1990, p. 32). Noutras palavras: pelo fato de nossa sociedade ter desenvolvido e empregado um sistema administrativo de penas, é esquecida a função que um rito sacrificial pode desempenhar em uma comunidade. Não nos acostumamos em pensar que o rito judicial é uma solução religiosa, porque a própria existência de um rito para sanar uma dificuldade da comunidade nos escapa. Para Girard,

Podemos perceber claramente que, em uma sociedade desprovida de sistema judiciário, a violência não se situa nos mesmos lugares e não aparece sob as mesmas formas que entre nós. Dependendo dos aspectos que são focalizados, tendemos a pensar que essas sociedades estão à mercê de uma aterrorizante selvageria ou, pelo contrário, tendemos a idealizá-las considerando-as como os únicos modelos para uma verdadeira humanidade (GIRARD, 1990, p. 33).

Ora, o que deve ser entendido é que no coração de uma comunidade que aplica ritos sacrificiais a violência sacrificial está no centro dessa associação, uma vez que os males da violência são tão grandes e irremediáveis que é preciso focar numa forma de prevenção. É o preventivo que essas comunidades visam e, por essa razão, “[...] o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso” (GIRARD, 1990, p. 33). A violência sacrificial enquadra-se como esse domínio preventivo. É o uso de artifícios da violência que consegue domesticar os espíritos excitados pelas rivalidades, vingança, *indiferenciação* e a própria violência desagregadora. Por essa razão, “[...] a violência e o sagrado são inseparáveis”; sem a violência sacrificial não há ordem e sem o domínio do preventivo no corpo dessas comunidades desprovidas de sistema judiciário não há o sagrado. Disso decorre que há três modos distintos de domesticar a violência desagregadora, sendo: (1) os desvios sacrificiais e substituições possíveis de acordo com um quadro ritualístico para imolação de uma vítima; (2) regulações e entraves para atuação da vingança; (3) o sistema judiciário, “[...] dotado de uma eficácia curativa” (GIRARD, 1990, p. 33).

Importa notar que as três formas acima descritas sobre o domesticar da violência passam pelo processo do preventivo ao curativo. As regulações à vingança podem enquadrar-se aos casos de prevenção, de onde se previne o eclodir de um ciclo de vendetas. Mark R. Anspach, em *Anatomia da Vingança: figuras elementares da*

*reciprocidade* (2012, p. 22-23), pormenoriza o mecanismo da vingança e sublinha que a vingança não consegue restaurar o equilíbrio e paz numa comunidade que o ato primeiro do crime perturbou. Essa lógica pode ser expressa pelo desenho de uma equação: *Vingança = Matar (aquele que matou)*, mas matar aquele que matou gera a consequência de reivindicar justiça pela morte daquele que foi morto, e daí a operação fica: *Matar (aquele que matou) = Matar (operador da vingança)*. É sempre na busca de eliminar o operador da vingança que o ciclo se mantém e o caos inflama e excita os ânimos. Por essa razão, as regulações da vingança aparecem em sociedades desprovidas de judiciário a partir das substituições sacrificiais ou de ritos; ao passo que, no âmbito das sociedades que aplicam o judiciário, o ciclo vingativo é prevenido por meio do ato da justiça, sendo ela a última operadora do ciclo vingativo.

Os meios curativos são intermediários. Esses meios sempre estão entre o estado puramente religioso e a extrema eficácia do sistema judiciário e, por essa razão, esses meios sempre se apresentam associados ao sacrifício. Nos casos das sociedades primitivas, os meios curativos não passam de rudimentos muito simples do aparato judiciário, pois “[...] não é o culpado que mais interessa, mas as vítimas não vingadas; é delas que vem o perigo mais imediato” (GIRARD, 1990, p. 35). Isso significa que os meios curativos buscam apaziguar os ânimos daquelas vítimas que sentem que a “justiça” não se cumpriu, ou melhor, aquele que cometeu o crime ainda não pagou pelo ato. Essas vítimas, no retroalimentar dos sentimentos de ódio, rancor e vingança, podem explodir em atos mais violentos por achar que o crime deve ser cobrado. Esse meio não se enquadra dentro de um rito sacrificial nem depende do judiciário para valer, mas precisa de uma regulamentação que empresta do religioso o seu modo de emprego. Para Girard,

Não se trata de legislar sobre o bem ou o mal, nem de fazer respeitar uma justiça abstrata, mas de preservar a segurança do grupo eliminando a vingança, de preferência através de uma reconciliação fundada em um compromisso ou, caso esta reconciliação seja impossível, através de um confronto armado, organizado de forma a impedir a propagação da violência. [...] Deverá se dar de uma vez por todas (GIRARD, 1990, p. 35).

O meio curativo não serve como uma baliza para o bem ou o mal, senão somente para manter um contrato que elimine qualquer consequência da vingança. Mas todos esses procedimentos ainda não são tão eficazes como o sistema judiciário. Esse meio curativo é o caminho para o sistema judiciário que, por sua vez, é mais eficaz, uma vez que é a

última palavra da vingança. Ademais, segundo Girard, “o ponto de ruptura situa-se no momento em que a intervenção de uma autoridade judiciária torna-se obrigatória. Somente então os homens estarão livres do terrível dever da vingança” (GIRARD, 1990, p. 35). Disso decorre que a ruptura entre o procedimento curativo e o judiciário se dá no momento em que é necessária a figura de uma autoridade judiciária para eliminar a ameaça da vingança. Por essa razão, todo o desenvolvimento é organizado em torno do culpado e do princípio de culpabilidade. Elimina-se a vingança por intermédio de uma medida eficaz e burocrática. Ou seja, “[...] sempre em torno da retribuição, que será, entretanto, erigida em princípio de justiça abstrato, que os homens vão se encarregar de fazer respeitar” (GIRARD, 1990, p. 35); conseqüentemente, o direito de punir depende de decisões prévias sobre o que vem a ser um crime, um delito e o modo como se aplica a pena. Por essa razão, “o sistema judiciário racionaliza a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel-prazer. Ele a manipula sem perigo, transformando-a em uma técnica extremamente eficaz de cura e, secundariamente, de prevenção da violência” (GIRARD, 1990, p. 36).

A manipulação e o gerenciamento da vingança pelo judiciário não dependem de um acordo comunitário, porque se baseiam na independência soberana da autoridade judiciária. O judiciário possui o monopólio da vingança, tanto que mesmo que a multidão não concorde com a decisão, ela não possui autoridade e representatividade nesse domínio para domesticação da vingança. É em razão desse monopólio que é possível domesticar a vingança e, por conseguinte, a violência. E, segundo Girard: “No final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm, portanto, a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz. Só pode existir se associado a um poder político realmente forte” (GIRARD, 1990, p. 37). Disso decorre que os procedimentos que domesticam a violência, sejam eles o judiciário ou o sacrifício, ambos são análogos, uma vez que nenhum é estranho à violência, embora um dependa da autonomia de autoridades e do poder político. Além disso, o religioso identifica-se com as diversas maneiras de prevenção e, “[...] mesmo os procedimentos curativos estão impregnados de religioso, tanto em sua forma rudimentar, que quase sempre é acompanhada de ritos sacrificiais, quanto na forma judiciária” (GIRARD, 1990, p. 37). Ora, mas como se manifesta o sagrado a partir da racionalização da vingança pelo judiciário em nosso ambiente contemporâneo? Essa é uma questão muito importante!

## 2.4 O mecanismo do bode expiatório

A palavra mecanismo aqui é aplicada porque ela abraça o sentido cíclico da desordem mimética que engendra a violência<sup>36</sup>. Existe uma natureza automática nesse processo, porque os sentimentos que calcificam o ressentimento e inflamam a rivalidade, sendo eles: ódio, rancor, vingança, cobiça, geram a inconsciência da real natureza da imitação. Por essa razão, os participantes rivalizam e trocam ofensas. No ápice dessa rivalidade, a *indiferenciação* passa a ser realidade e, logo na sequência, a violência desagregadora assola e desorganiza todo o corpo social. O momento da *indiferenciação* precisa ser curado por uma medida que coloque a diferença em seu devido lugar. Aqui o rito sacrificial, as interdições e as regulações da vingança, assim como o judiciário, passam a ser procedimentos importantes para esse remediar e acentuação da diferença. Ademais, é nessa realidade que o mecanismo de *todos contra um* passa a ser realidade, sendo este o congregante, o sagrado. Rememorar esse desenvolvimento da teoria do Girard importa, pois nos colocamos em posição de acessar a questão entoadada na subseção anterior, mas, por ora, devemos nos concentrar em um conceito muito importante em vista do compreender da questão: o bode expiatório.

A expressão bode expiatório foi empregada por René Girard e “[...] remonta ao *caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego *apopompaios*, ‘que afasta as pragas’” (GIRARD, 2008, p. 169). Ademais, esse último termo constitui, na interpretação e tradução grega da Bíblia, uma interpretação livre do hebreu. Além dessa herança, há de constar no livro de Levítico a descrição de formas rituais em que o bode é o alvo da ação ritual. Em suma, Girard emprega esse termo porque reconhece que essa expressão sublinha “[...] uma relação entre as formas rituais e a tendência universal dos homens de transferir suas angústias e seus conflitos para vítimas arbitrárias” (GIRARD, 2008, p. 170). Obviamente que Girard empregou pela primeira vez o termo no francês, *bouc émissaire*, mas essa expressão não se encontra, tão somente, na realidade dos falantes de francês; ao contrário, em diversos idiomas e culturas existe uma palavra e/ou expressão que revele essa realidade do *todos contra um*, a saber: no inglês temos o *scapegoat*, já o alemão há o *Sündenbock*. Noutras palavras: o conceito é empregado não somente como um ritual judaico antigo, mas como meio de expressar uma prática da cultura em geral: a

---

<sup>36</sup> Cf. GIRARD, René. **Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio**. Lisboa: Piaget, 2003a, p. 37-42.

disposição para convergir às angústias para uma vítima que lave todo o caos e problema de uma associação humana. Ademais, segundo ele:

Quando falo de bode expiatório, é preciso sempre compreender esta expressão no sentido moderno e familiar, certamente derivado do sentido ritual, mas muito diferente porque designa a ilusão unânime de uma vítima culpada, produzida por um contágio mimético, ou seja, pela influência espontânea que os membros de uma mesma comunidade exercem uns sobre os outros (GIRARD, 2007, p. 11).

A compreensão do mecanismo do bode expiatório depende de análises textuais dos mais diversos gêneros. Analisar um texto inclui etapas metodológicas e diferenças a serem notadas, em especial entre um texto mítico e persecutório – objetos privilegiados nas análises do autor. Girard olha para os dois textos e os interpreta respeitando suas respectivas diferenças e o sentido que tais diferenças representam para compreensão da violência fundadora. Em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo* (2008, p 165), Girard ressalta que, nos textos de perseguição, a vítima sacrificial é rapidamente reconhecida pelos traços culturais, enquanto que nos textos míticos os traços culturais que contribuem para a perseguição não são tão nítidos. Obviamente Girard não entende que não haja perseguições nas sociedades produtoras dos mitos, mas, como no mito a sacralização da vítima expiatória é a maior preocupação, tais traços culturais que a condenam como vítima muitas vezes não são evidentes. Ademais, aos olhos de Girard (2008, p. 165), essa diferença aponta para o nível de sacralização da vítima expiatória que propicia uma nova produção mítico-ritual.

Antes de pormenorizar tais diferenças, importa olhar para um texto persecutório, que, nesse caso, é o *Julgamento do Rei de Navarra*, comentado por Girard em *O bode expiatório* (2004). Há de constar diferenças na perspectiva do observador externo com a do sujeito inserido em um plano temporal e espacial. Salientar tais diferenças enriquece a compreensão do sagrado no social e os seus efeitos após a imolação da vítima expiatória.

O poema *Julgamento do Rei de Navarra*, de Guillaume de Machaut, e escrito no século XIV, apresenta um padrão persecutório, a saber: os judeus. Esse poema é um dos muitos textos persecutórios, em que nele se nota que “[...] entre as perseguições modernas e as perseguições medievais, há uma continuidade que facilita a identificação da vítima como vítima” (GIRARD, 2008, p. 162). Isto quer dizer que: embora este poema seja do século XIV, há de constar uma continuidade que permite ao estudioso notar a vítima, que

é o judeu. Os traços culturais e étnicos são repetidos e continuados pelos perseguidores, de modo que auxilia o estudioso a compreender a razão de imolação daquela vítima particular. Nesse poema, em especial, é presente a razão da perseguição e ressaltada a condição de minoria étnica a quem é designado o papel de vítima expiatória. Os sinais culturais estão presentes em todo o poema. Logo no início do poema, nota-se que Machaut trata de certos acontecimentos, alguns dos quais parecem inverossímeis. Mas Girard (2004) deixa clara a impressão de que é plausível que algo parecido ao relatado já tenha acontecido, ao menos parcialmente. Em vista da melhor apreciação da análise do autor, segue um trecho desse poema:

Depois disso, veio uma merda/ falsa, traidora e renegada:/foi a Judéia, a odiada, a perversa, a desleal, /que odeia e ama todo mal, /que tanto ouro e prata deu/ e a cristã gente prometeu/ que depois, rios e fontes, /que eram claros e limpos, /em muitos lugares envenenaram,/ e muitos suas vidas terminaram;/ pois aqueles que deles usavam/ logo repentinamente faleciam (MACHAUT *apud* GIRARD, 2004, p. 6-7).

Em um primeiro momento, esse breve relato parece não inspirar certeza histórica sobre os eventos do período no qual o poema surgiu. Seriam essas linhas uma mera invenção criativa de Guillaume? Talvez, mas isso não elimina a possibilidade de fatos como esses terem tomado lugar no período medieval. Os versos expressam a aversão e reprovação da Judéia, a odiada. Tal ódio é “justificado” pela acusação de que muita gente cristã morreu pelo envenenamento dos rios e fontes, pois “[...] certamente, dez vezes cem mil/ disso morreram, no campo e na cidade” (MACHAUT *apud* GIRARD, 2004, p. 7). Para Girard, as mortes descritas não são falsas. Ora, pessoas realmente morreram, todavia essas mortes foram “[...] causadas evidentemente pela famosa peste negra que varreu o norte da França em 1349 e 1350” (GIRARD, 2004, p. 06); embora no poema a causa apontada seja envenenamento. Noutras palavras, os versos escritos por Guillaume desvelam algo que de fato aconteceu. As linhas desse poema podem ser correlacionadas a um fato evidente: a contaminação da peste negra na França em 1349 e 1350. Portanto, talvez Guillaume tenha usado sua capacidade criativa para elaboração de tal poema, mas isso não se restringe a um mero fruto da imaginação de um poeta; ademais, esse poema desvela uma iminente perseguição, a saber, dos judeus. Eis mais um trecho do poema que vale apreciação:

[...] Pois todos os Judeus foram destruídos, / uns enforcados, outros queimados, / outros afogados, outros decapitados/ pela cabeça com machado ou espada. / E muitos cristãos ao mesmo tempo/ Também morreram vergonhosamente (MACHAUT *apud* GIRARD, 2004, p. 06).

Com isso, então, temos a iminente evidência da vítima sacrificial. Os judeus foram odiados e perseguidos e a eles foi atribuída a responsabilidade pela morte dos cristãos. Ora, por que os judeus foram perseguidos em vez de se reconhecer a realidade natural da peste negra que assolava a França? Para alguns historiadores, antes mesmo da peste chegar, os judeus já haviam sido massacrados. Nesse caso, a que se deve o massacre? Girard enfatiza que, para as comunidades medievais, o assombro passava a existir logo que a palavra *peste* era proferida. Evitava-se pronunciar a palavra *peste*, pois admitir essa palavra e a verdade que ela carrega era o mesmo que se entregar “[...] a seus efeitos desagregadores, renunciar a todo o aspecto de vida” (GIRARD, 2004, p. 07). Em decorrência disso, toda a população se dirigia a esse tipo de cegueira, não admitindo a peste como problema por medo, o que, para o autor, favorece, e muito, para caça às vítimas sacrificiais.

Outro caso rememorado por Girard é o da fábula de La Fontaine, intitulada *Os animais doentes da peste*. Aqui, nota-se a repugnância religiosa pelo termo *peste*. Proferir *peste* ou pensar na *peste* pode, de alguma forma, trazer algum efeito desagregador à comunidade. Não pronunciar a palavra evitaria o problema. Há, nesse texto, assim como no poema de Machaut, “[...] o processo de má-fé, que consiste em identificar na epidemia um castigo divino”. Isso implica que alguém tem de pagar por esse problema e, “[...] para afastar a praga, ele [o divino] faz descobrir o culpado e tratá-lo em consequência, ou então, como escreve La Fontaine, ‘consagrá-lo’ à divindade” (GIRARD, 2004, p. 08). Disso decorre a necessidade da deflagração dessa crise, no caso de Machaut, “o envenenamento dos rios”, perseguindo os judeus.

Consagrar, parafraseando La Fontaine à luz de Girard, aponta para relação do religioso no social na dimensão sacrificial. Marcio Meruje e José Maria Silva, em seu artigo *Sacrifício, Rivalidade Mimética e ‘Bode expiatório’ em René Girard* (2013), rememora que há três dimensões no contexto sacrificial que configuram o mecanismo do bode expiatório, a saber: 1) o Divino, a quem é oferecido o sacrifício, ou melhor, a quem é consagrado o culpado; 2) o social, em que, a partir do sacrifício, é gerado um novo produto mítico-ritual contribuindo para fundação cultural, considerando a perseguição e

a imolação à violência fundadora; 3) a vítima, ou melhor, o sacrifício, pois “[...] o sacrifício, como constituinte da sociedade, consiste em transferir para outro objeto, uma vítima arbitrária, todas as tensões e ódios que criam mal-estar na sociedade” (MERUJE; MARIA SILVA, 2013, p. 155). Disso decorre que o elemento religioso não existe sem o social e o social não existe sem o religioso.

No caso do poema de Machaut, pode-se considerar o fenômeno da perseguição. Se as mortes dos judeus antes mesmo da peste chegar à França são verdadeiras, de acordo com o ponto de vista de Girard, “elas [as mortes dos judeus] poderiam bem ser as primeiras vítimas de uma só e mesma praga” (GIRARD, 2004, p. 08). E não parece que Guillaume não considera isso, mas a eficácia e poder de conservação que o bode expiatório, nesse caso, traz explica só o primeiro estágio da epidemia, uma vez que “apenas para os estágios posteriores o autor reconhece a presença de um fenômeno propriamente patológico” (GIRARD, 2004, p. 09). Sendo assim, se for considerada a dimensão sacrificial, lembrada acima como Meruje o fez, na medida em que os judeus, enquanto vítimas expiatórias, são mortos, suas respectivas mortes os consagram a uma divindade. Tal consagração se faz no social para eliminar o problema do envenenamento, pois o sacrifício é um ato social. Todavia, como o próprio Girard alerta, os judeus foram bodes expiatório eficazes no início da crise, uma vez que, antes mesmo da peste chegar, os judeus já estavam mortos. Assim, pode-se perguntar: os judeus foram bodes expiatórios por excelência? Para tanto, importa notar que os estereótipos de perseguição estão presentes no poema e são nítidos. O poema é o reflexo de uma crise, a peste negra que assola o norte da França (embora no poema a crise seja o envenenamento dos rios); há crimes *indiferenciadores*, a saber, a morte dos cristãos, que é uma maioria ameaçada; assim como são presentes marcas de *indiferenciação* nos autores mencionados do crime. Esses três estereótipos evidenciam que:

1) as violências são reais; 2) a crise é real; 3) as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhes são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise; 4) o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade desta crise e de agir sobre ela destruindo tais vítimas ou ao menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem” (GIRARD, 2004, p. 32).

Ora, se o objetivo da expiação da vítima é “acolher” para si a responsabilidade pela crise e de não poluir mais a comunidade em que reside, então, pode-se dizer que com

a morte dos judeus os cristãos deixarão de morrer? A crise foi resolvida? A essa questão pode-se responder que não! Isso deve ser admitido caso se considere que essa vítima expiatória, os judeus, como o próprio Girard evidencia, só conseguiu conservar a explicação no primeiro estágio da epidemia. A realidade propriamente patológica, posteriormente, foi admitida e “[...] a extensão do desastre termina por desencorajar a única explicação pelo complô dos envenenadores, mas Guillaume não reinterpreta a sequência inteira dos acontecimentos em função de sua verdadeira razão de ser” (GIRARD, 2004, p. 09). Mas como ainda explicar o envenenamento dos rios se as vítimas foram imoladas? A crise não foi resolvida. No entanto, isso não significa que a realidade da peste negra foi admitida de imediato e que a perseguição cessou. A partir do que os versos de Guillaume nos mostram, não é possível admitir outra explicação à morte dos cristãos senão somente a partir da ameaça iminente da “odiosa Judéia”.

Aqui cabe um exercício. Do ponto de vista de Guillaume, os judeus eram os culpados não só porque são odiosos, mas ainda porque cristãos estão morrendo por conta de seu “maléfico plano” de envenenar os rios e represas. Quem eram os judeus nesse momento para os cristãos? Um grupo, embora minoritário, que segue um quadro mítico-ritual diferente do cristão, ou seja, uma oposição. Portanto, do ponto de vista dos cristãos, expulsar a oposição é necessário para manutenção de seu próprio quadro mítico-ritual. Os judeus, ao assumirem a responsabilidade pela morte dos cristãos, são os diferentes que devem ser imolados, pois, enquanto ameaça, podem vir a provocar a derrocada das instituições. Para tanto, vale lembrar as palavras de Girard: “As perseguições que nos interessam se desenvolvem de preferência em períodos de crise que provocam o enfraquecimento de instituições normais e favorecem a formação de multidões” (GIRARD, 2004, p. 19). Disso decorre que os judeus, aos olhos dos cristãos, não eram reconhecidos como normais. Isso pelo simples fato de serem diferentes, de não serem cristãos. Ademais, a anormalidade dessa minoria, somada ao ódio por esse grupo, exerce fundamental influência para a conformação de uma multidão<sup>37</sup>, a multidão dos cristãos

---

<sup>37</sup> É interessante perceber que multidão para Girard toma o sentido da palavra inglesa *mob*. Essa escolha de Girard é justificada pelo fato de que *mob* em inglês é igual à multidão inclinada ou comprometida com a violência ilegal. É de *mobile* [inglês=móvel], com efeito, que provém esse termo, tão distinto de *crowd* [inglês=grupo, ajuntamento] quanto o latim *turba* [=multidão] pode ser de *vulgus* [=grupo de pessoas comuns]. A língua portuguesa [como a francesa] não comporta essa distinção (Cf. GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 24).

que a perseguem. Mas, e do ponto de vista de um observador externo, o que essa perseguição representa?

Do ponto de vista do observador externo, há rivalidade entre judeus e cristãos e, como a morte de cristãos ameaça a derrocada do grupo majoritário e normal, há a necessidade da expulsão. Nesse âmbito, vê-se a dimensão sacrificial. O observador externo consegue ver nos cristãos uma multidão inclinada à violência. Nesse caso, a violência unânime. Assim, o distanciamento do observador contribui para notar que a causa da crise não são os judeus, e sim a peste negra – fato despercebido pelos cristãos e não tratado por Guillaume, pois, na perspectiva do sujeito, a causa de toda a crise é a realidade do envenenamento causada pelos judeus. Somado a isso, há de constar a possível visualização dos estereótipos, realidade da crise e do papel da violência unânime que congrega a comunidade. Girard sublinha que, quando identificada a vítima, “[...] os observadores sensatos não a ignoram, e essa é certamente uma das razões que tornam o texto antissemita fácil de ser decifrado” (GIRARD, 2008, p. 162). De fora, os estereótipos são claros e evidentes; de dentro, há obstáculo e ameaça.

A facilidade na visualização dos estereótipos, do ponto de vista de fora, se dá pelo fato dos sinais culturais, que dão claras pistas sobre quem é a vítima perseguida. Em contrapartida, nos textos mitológicos, os sinais culturais não são tão simples de serem decifrados e traduzidos. Isso não aponta para o fato de não existir traços, senão somente para o fato de que “[...] a maioria das comunidades produtoras de mitologia são pequenas demais e homogêneas demais para abrigar minorias que fornecem às sociedades mais vastas seus reservatórios de vítimas coletivas” (GIRARD, 2008, p. 162). Ademais, embora haja sinais transculturais como os defeitos e deformidades físicas nos mitos, os textos de perseguição, aos olhos de Girard, podem ser analisados com maior precisão por ele dizer algo sobre o mundo ocidental, ou seja, aquele que nós habitamos. Segundo o autor, “[...] não podemos dar um único exemplo de texto de perseguição que não pertença a nosso universo ou aos universos dos quais descendemos diretamente, o grego e o judaico” (GIRARD, 2008, p. 163). Pensar nessa distinção é importante, pois, como problematiza Guy Lefort<sup>38</sup>:

As sociedades que têm textos de perseguição não têm mitos propriamente ditos; as sociedades que têm mitos não têm textos de perseguição. Nas

---

<sup>38</sup> Interlocutor de Girard no livro **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo**.

sociedades primitivas, a própria noção de perseguição está ausente, a noção de violência sempre é aureolada pelo sagrado (GIRARD, 2008, p. 163).

Tendo isso em mente, ao regressar para o poema de Guillaume, pode-se considerar que, talvez, a vítima escolhida não seja sacralizada no mesmo nível que se mostra nos mitos. Deve-se considerar que Girard não afirma que nos mitos não há perseguições. Além disso, o fato de os sinais persecutórios serem mais nítidos em textos como os de La Fontaine ou de Guillaume de Machaut também não evidencia que na mitologia não há traços de perseguição. Para ele, esse é o engano que deve ser evitado na medida em que se nota que o fenômeno da perseguição aparece na mitologia “filtrado pela sacralização das vítimas” (GIRARD, 2008, p. 164).

Se a dificuldade de notar os traços persecutórios reside no fato de que a vítima está “filtrada pela sacralização”, então o texto persecutório, onde há mais nitidamente os estereótipos, aponta para uma dessacralização da vítima? E, ao considerar a dimensão sacrificial, onde está o elemento religioso no social? Seria mesmo religião e sociedade indissociáveis? Talvez, isso responda o porquê de os judeus serem somente uma mera explicação para o primeiro estágio da crise como é visto no poema de Machaut. Todavia, não se pode perder de vista a seguinte afirmação girardiana: “[...] a sociedade que produz textos de perseguição é uma sociedade em vias de dessacralização” (GIRARD, 2008, p. 165). Esse processo traz consequências religiosas e epistemológicas, ainda mais se considerar que no horizonte da sociedade judaico-ocidental o mecanismo de reconciliação vitimária se torna cada vez mais visível e, portanto,

À medida que o mecanismo vitimário é iluminado, conceitos como o de violência e de perseguição injusta tornam-se pensáveis, e desempenham um papel cada vez maior. Simultaneamente, a produção mítico-ritual enfraquece e acaba mesmo desaparecendo por inteiro (GIRARD, 2008, p. 165).

Essa constatação aponta para duas visíveis consequências: 1) A dessacralização desencadeia na não produção mítico-ritual, ou seja, a violência não é fundadora porque não funda uma nova cultura ou aponta para um novo estágio cultural; 2) O religioso só é inseparável do social na medida em que, através do sacrifício (violência sacrificial), a ordem recai sobre a comunidade. Se isso não acontece, há somente mais uma evidência da crise sacrificial, da manutenção da violência recíproca. Importa, desse modo,

desmembrar o que cada afirmação enumerada acima significa considerando o que Girard (2008) tem a nos dizer:

É preciso ver claramente que os textos de perseguição medievais, como os textos antissemitas, os registros de inquisição, ou os processos de bruxaria, mesmo que ainda contenham elementos muito próximos da mitologia – visto que justificam a perseguição por acusações de caráter ainda mítico, pois a perspectiva que eles representam permanece indefinível em razão de um tipo de desconhecimento próximo daqueles dos mitos – já devem ser situados numa zona intermediária entre a mitologia propriamente dita a desmistificação mais radical de que somos capazes (GIRARD, 2008, p. 166).

Com isso em mente, pode-se perceber que o poema de Guillaume de Machaut está localizado em uma zona intermediária, pois há nele elementos próximos da mitologia, já que há justificção persecutória que se aproxima da realidade mitológica. Isso não exclui a capacidade mais clara em decifrar textos persecutórios, pelas razões já mencionadas. Ademais isso, aos olhos de Girard, “[...] se esses textos são mais facilmente decifráveis que os mitos, é porque a transfiguração da qual a vítima é alvo já é neles muito menos potente e completa que nos mitos” (GIRARD, 2008, p. 166). Portanto, os judeus, no caso de Machaut, enquanto vítimas expiatórias, já são menos potentes do que seriam em um mito, pois “nos textos de perseguição já decifrados a vítima não é sacralizada, ou só sofre um vago esboço de sacralização” (GIRARD, 2008, p. 166). Isso ocorre devido ao conhecimento da violência direcionada à vítima. Quanto mais consciente a violência for à multidão, menor o grau de potência da vítima. Se o grau de potência da vítima for pequeno, a reconciliação na comunidade será muito pequena, ou talvez nem ocorra. Todavia, isso só pode ser notado de fora, ou seja, aos olhos de um observador externo. Pois, de dentro, para o sujeito, mesmo reconhecida a violência que há no ato da perseguição, ela é justificável para resguardar a ordem da comunidade.

A diferença que reside entre o olhar de fora para o de dentro aponta para o fato de que no olhar de dentro, do sujeito, da multidão há uma justificção para a violência existir. Essa violência passa a ser muito mais racionalizada e menos ritualística, o que justifica, aos olhos de Girard, os totalitarismos, “[...] as ideologias virulentas que se sucederam e combateram durante todo o século XX” (GIRARD, 2008, p. 167). Quanto maior a racionalização da violência, menor o grau de potência da vítima e mais permanente se torna a crise sacrificial, pois nela é vista a confusão entre o sacrificial e o assassinato, dado que há a sobreposição da vingança pública com a privada. O mecanismo vitimário,

ou seja, o mecanismo do bode expiatório, ilumina uma instituição, a saber: o mito. Nas sociedades modernas, aquelas desveladas pelos textos persecutórios, quando, por intermédio do mecanismo vitimário, a vítima não é sacralizada ou sacralizada com menor potência, a instituição exaltada é o sistema penal, onde há identificação entre o princípio de justiça e vingança; ou ainda o sistema econômico e político que racionaliza a perseguição para proteger seu próprio estatuto.

A sacralização da vítima, considerando aquilo que o poema de Machaut desvela e olhando de fora para dentro, pode ter acontecido; no entanto, em uma dimensão muito menor. Se isso é fato, a violência racionalizada nessa perseguição não foi suficientemente fundadora, na medida em que, a partir dela, não foi gerado um mito. Se não há mito ou “[...] se as formas mítico-rituais não podem mais se expandir” (GIRARD, 2008, p. 167), então não há um novo estágio cultural, uma vez que o mecanismo do bode expiatório existe e funciona na medida em que o que o institui são as formas mítico-rituais. Sendo assim, através do poema de Machaut e respeitando o limite de seus versos e de seu mundo, pode-se notar a perseguição do ponto de vista interno. Ou seja, do ponto de vista da multidão, foi eficaz na medida em que conseguiu explicar, no mínimo, o primeiro estágio da crise que assolava aquele momento e proteger os cristãos. Contudo, do ponto de vista de fora, isto é, do observador externo, a intenção da perseguição desvela o mecanismo do bode expiatório e mostra a lógica da violência unânime e fundadora. Mas, no limite, a sacralização da vítima expiatória, por ser mínima, não resolve o problema; e o que acontece depois é a manutenção da crise sacrificial.

## 2.5 O desejo e o ressentimento

Todo esse mecanismo existe a partir do momento em que o ressentimento se configura como realidade das relações humanas. É por razão da possibilidade de cobiçar, invejar, odiar, maldizer outra pessoa quem têm ou esteja muito próximo de possuir que a rivalidade, a *indiferenciação* e a violência fazem-se realidade. Ademais, o fato de a imitação delinear as mediações permite que haja uma repetição cíclica do mecanismo do bode expiatório que, em nossa realizada racionalizada, depende de um mecanismo de prevenção da vingança, sendo o judiciário a última palavra de vingança. Disso, ainda, decorre que essa mediação do sistema judiciário implica numa vítima que possui pequeno

ou nulo nível de sacralização. Mas a questão é: haveria o sagrado e a violência sacrificial sem o ressentimento?

Para tanto, vale rememorar o que Girard desenvolve no primeiro capítulo do livro *Eu via Satanás cair do céu como um raio* (2003). Nesse primeiro capítulo, em particular, ele investiga a origem do desejo nos conflitos narrados em textos bíblicos. A título de ilustração, Girard sublinha essa intenção quando olha para a segunda metade do Decálogo. Nela é vista a proibição da violência contra o outro. Em especial, os mandamentos seis, sete, oito e nove proíbem as violências mais graves, a saber: “Não matarás. Não cometerás adultério. Não roubarás. Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo” (Êx. 20, 13-16). Tais mandamentos são orientações para proibir um certo ato de um contra outro; noutras palavras: a proibição de qualquer ato hostil contra o outro, visando harmonia entre sujeitos. Portanto, a sequência com o versículo 17 passa a ter grande importância, como já será demonstrado. Para Girard, talvez, essa seja até mesmo a mais importante prescrição comparada às outras aqui citadas, pois não proíbe só a ação hostil, mas sim o desejo: “Não cobiçarás a casa do teu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Êx. 20, 17). Ora, se esse mandamento visa não só à proibição de ações, mas também de desejo, onde se verifica o desejo?

Tais versículos precisam ser analisados com atenção, em especial, o verbo cobiçar, que pode ser identificado com o desejo e, por isso, junto com Girard, podemos afirmar que esse último mandamento (v. 17) inibe o ato de desejar o que é do próximo. Mas, ora, o que vem a ser cobiçar? Para tanto, vale rememorar as origens do próprio francês, a saber: o fenomenólogo alemão Max Scheler (1874-1928), que, no texto *O Ressentimento na construção das Morais* (1994)<sup>39</sup>, define que a cobiça não está ligada a objetos determinados, pois é um movimento de escalada:

Ela [a cobiça] não surge de situações bem delimitadas e não desaparece novamente com elas. Muito mais se procura cada um destes objetos e

---

<sup>39</sup> Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), é descrito por Girard, pela primeira vez, o que vem a ser mediação externa e mediação interna, apresentadas nas primeiras seções deste capítulo. E, no instante em que há a descrição sobre a mediação interna, Girard dedica algumas páginas para mencionar que o alemão Max Scheler compreendeu adequadamente o fenômeno do ressentimento e os sentimentos que o conformam, tais como a cobiça, a inveja, o orgulho, o ódio, a malícia, dentre outros (Cf. GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 35-37).

momentos de valor nas coisas e nas pessoas, nas quais elas podem se contentar (SCHELER, 1994, p. 50).

Isto é, a cobiça tenciona um objeto e o procura em busca do contentar-se. A escalada em vista de um objeto e/ou pessoa visa um objetivo: contentar-se com aquilo que se tem, momentaneamente. Hoje é um objeto determinado, amanhã é outro, ou melhor, trazendo para a realidade do versículo 17 do livro de Êxodo, hoje é a casa do teu próximo, amanhã a mulher e depois o escravo, o boi o jumento e assim sucessivamente. Esse contentar ligado ao cobiçar pode ser compreendido pelo ato do desejar, à luz da conceituação girardiana, uma vez que o desejo sustenta o contentar do sujeito consigo mesmo. Aos olhos de Girard, “[...] deve tratar-se do desejo de todos os homens, do desejo puro e simples” (GIRARD, 2003, p. 24). Aqui, vê-se a natural inclinação dos sujeitos para desejarem algo desvelado pela letra do texto bíblico.

Se essa tendência não fosse contrariada pelas proibições do Decálogo, haveria alguém para testemunhar? Essa tendência natural do ser humano deve ser contrariada para que o ele não se perca na própria hostilidade e possa, desse modo, existir a harmonia. Para Girard: “O legislador proíbe o desejo dos bens do próximo que se esforça por resolver o problema número um em qualquer comunidade humana: a violência interna” (GIRARD, 2003, p. 25).

Só de proibições, no entanto, sobrevive uma comunidade humana? A fonte da violência entre os seres humanos é a rivalidade engendrada por um desejo direcionado a um objeto particular, isso do ponto de vista de um observador externo. Portanto, proibir os atos violentos parece lógico e cauteloso para desencorajar as rivalidades, mas está sujeito a confusões. Afinal, só funciona na medida em que o antagonista legalmente possui o objeto da rivalidade e essa legalidade não encoraja a harmonia. Ao contrário, aos olhos de Girard:

À medida que o antagonismo se agrava, os antagonistas, paradoxalmente, parecem-se cada vez mais um com o outro. Opõem-se tanto mais implacavelmente quanto a sua posição apaga as diferenças reais que antes os separavam. A inveja, o ciúme e o ódio uniformizam aqueles que opõem, mas, no nosso mundo, estas paixões recusam ser pensadas em função das semelhanças e das identidades que não param de gerar. Só tem ouvidos para a celebração enganosa das diferenças, a que alastra como nunca nas nossas sociedades, não que as diferenças reais sejam maiores, mas porque desaparecem. (GIRARD, 2003, p. 29) .

Disso decorre que, tão somente, as proibições não impedem que em outro nível seja encorajada a rivalidade entre os antagonistas. O desejar e o rivalizar não são fixos, mas se repetem em outras circunstâncias, porque o desejar, quando confundido com o cobiçar, não possui um objeto fixo. Além de que a violência vem desse jogo de apagar as diferenças reais e uniformizar os sentimentos que encorajam a unanimidade de todos contra um, isto é, a rivalidade. Há uma enganosa diferença que pode vir a ser engendrada dessas proibições, uma vez que o objeto cobiçado hoje é um, amanhã será outro e a dança das cadeiras do desejo continua. Por essa razão, relacionar a realidade do desejo aos sentimentos que calcificam o ressentimento, como a cobiça aqui ilustrada, vem a ser um próximo passo dessa reflexão que se apresenta nesse segundo capítulo. Isso se justifica ao buscar compreender a realidade do ressentimento na teoria mimética de Girard, bem como as ambiguidades presentes em sua teoria.

### 3 A NOÇÃO DE RESENTIMENTO EM GIRARD

Cabe a nós compreender o desvelar do mundo de significados composto por um emaranhado complexo. O emaranhado do individual e coletivo, do bom e mal, certo e errado, da razão e emoção, do venerar e odiar, do sagrado e não-sagrado. O emaranhado de conteúdos que destrincham o mais íntimo do ser humano. O dissecar da humanidade, do mais íntimo do individual em suas relações coletivas. O ressentimento, como veremos durante todo este momento, está lá, escondido, bem escondido no mais íntimo do ser humano e no mais íntimo do coração social. Traz consequências inimagináveis tanto para o indivíduo quanto para o coletivo. O ressentimento só pode ser ressentimento se conformado por outros sentimentos que o sujeito insiste em retroalimentar, tais como: inveja, raiva, rancor, vingança, ambição, ódio, cobiça etc. Portanto, se considerarmos que os textos literários clássicos desnudam esses sentimentos emaranhados na construção humana, por que não os tratar como uma ferramenta, uma fonte?

Girard compreendeu com a literatura comparada o destino do desejo, a violência, e sua face, a imitação. Ele não nos desautoriza, mas nos encoraja a dissecar os clássicos da literatura em vista da compreensão do que é humano. Cabe a nós lembrar que o clássico é compreendido como uma realidade histórica que não requer interpretação, mas nos interpreta<sup>40</sup>. A intenção do autor a partir de seus estudos literários era justamente fazer com que a obra pudesse falar por si mesma. Dando ouvido a essas obras e apreendendo a interpretação que o mundo dessas obras interpreta na vida, foi possível engendrar não só uma teoria, mas, além disso, a complexidade da união dos contrários, da ambiguidade da vida.

Com isso em mente, introduzimos esse momento justamente afirmando que o exercício de deixar a literatura falar e nos interpretar será assumido nesse capítulo no que concerne ao trato do conceito ressentimento. Esse conceito em sua complexidade polissêmica, como veremos mais adiante, desvela ambiguidades que devem ser melhor exemplificadas. Para fim de melhor conduzirmos nossa reflexão sobre *como o ressentimento e o sagrado se relaciona em Girard*, um dos objetivos desse capítulo, algumas referências da literatura clássica como Machado de Assis, José Saramago,

---

<sup>40</sup> Vale nesse momento rememorar a seção **2.1.1. Girard e suas influências** desta tese, em vista da melhor compreensão sobre a influência da literatura no pensamento do autor.

Clarice Lispector e Ismail Kadaré serão aqui rememorados, justamente para cumprir a função de desanuviar percepções e concepções acerca de sentimentos e emoções complexas. Além disso, tais autores foram selecionados devido a sua importância histórica no contribuir da literatura internacional. No caso de Machado de Assis, de acordo com os autores do artigo *A teoria do desejo mimético de René Girard, aplicada a obra Quincas Borba de Machado de Assis* (2018), é salientado:

No que se refere ao desejo mimético na obra [de Machado de Assis], podemos encontrar tanto a presença de mediação externa, em relação à influência de outros autores, como de mediação interna entre as suas personagens. Em vista disso, a teoria girardiana nos possibilita a interpretação das relações desencadeadas pelo desejo mimético, assim como as consequências dos distintos tipos de mediação (PEREIRA; BRITO, 2018, p. 173).

Portanto, se as mediações estão presentes nas obras de Machado de Assis, isso se dá porque há desejos e personagens que imitam desejos de outras. Dessa imitação, verificamos anseios e sentimentos muito complexos, tais como ciúmes e inveja, temas recorrentemente presentes em obras como Stendhal e Shakespeare, duas das fontes principais de Girard, como podemos verificar em sua obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a), e fonte de inspiração presente nos escritos de Machado de Assis. No caso de José Saramago, outra fonte aqui empregada, a escolha se dá em razão do descrever dos sentimentos mais humanos e complexos em narrativas históricas. Aqui, em particular, será abordado o texto de *Caim* (2017a), onde Saramago reinterpreta, a seu modo e espírito, eventos sobre a vida de *Caim* narrados nos textos sagrados, dentre eles: o fratricídio. O tema da vingança e inveja na narrativa reinterpretada por Saramago está no centro da narrativa; além do romance histórico *Memorial do Convento* (2017b). Há de constar, ainda, a presença dos escritos existenciais de Clarice Lispector, em especial, *A hora da estrela* (1998), o romance sobre desamparo em que há um falso escritor a narrar a vida sem vida da nordestina Macabéa. Esse romance se faz presente neste momento no que concerne à caracterização do mundo (fenomenológico) de Macabéa e os complexos sentimentos consolidados.

Além desses autores, vale rememorar o albanês Ismail Kadaré, autor da obra *Abril Despedaçado* (2007), que desenvolve uma trama que traz à tona os sentimentos que solidificam o que entendemos e entenderemos nesta seção por ressentimento, a saber: a vingança. E um conto ou outro do aclamado cronista Fernando Veríssimo. Além desse

importante autor, ainda retomaremos alguns exemplos já tratados por Girard, a saber, Fiódor Dostoiévski, a partir de seu romance *Memórias do Subsolo* (2014), que remonta ao que vem a ser ressentimento. Em suma, exemplos literários serão aplicados como fonte de interpretação do que vem a ser, enfim, o ressentimento e o modo como esse conceito se relaciona com os aspectos do desejo mimético, da violência e do sagrado.

Se no capítulo anterior introduzimos os aspectos principais da teoria do francês René Girard e anunciamos aspectos que relacionam desejo, imitação, rivalidade, vingança, ressentimento, violência e sagrado, precisamos, desse modo, compreender o que vem a ser de fato o ressentimento e o modo como ele se apresenta dentro do pensamento de René Girard. Compreender que o ressentimento é um fenômeno que se configura no seio da sociedade é mandatório; relacioná-lo com os aspectos do desejo também se faz preciso, não só porque o próprio Girard já fez esse trabalho, mas também para compreendermos as consequências da relação entre desejo e ressentimento.

Se em todos os desenhos sociais, sejam eles triangulares ou lineares, o desejo existe; se a possibilidade de irradiar rivalidades intensas desses desenhos sociais é muito grande; se o desaparecer do objeto desejado inflama a rivalidade de uma relação, que culmina no conformar do ressentimento, etapa anterior à violência e que a legitima; logo, observar o ressentimento e seus aspectos nos interessa. Recuperar a noção de ressentimento no pensamento de Girard nos faz compreender melhor a função ritual do sacrifício, daquela violência ordenadora e reguladora; além de desafiar a própria eficácia ritualística de um sacrifício. Aprender o termo ressentimento ilumina a razão de ser da violência no corpo social, bem como a centralidade do sagrado no coração da sociedade que, de um lado, possui a integração e, de outro lado, em alguns casos, é visualizado o excitar da violência e/ou a própria dessacralização.

Tudo isso só é possível, contudo, porque o desejo move os seres humanos. O desejo permite a existência de sonhos, objetivos, metas e objetos. É assim que um herói se move: em direção a algo.

Como é que faz, por exemplo, aquele que sabe vingar-se e, de modo geral, defender-se? Quando o sentimento de vingança, suponhamos, se apodera dele, nada mais resta em seu espírito, a não ser este sentimento. Um cavalheiro desse tipo atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo (DOSTOIEVSKI, 2009, III).

Ora, mas o que acontece quando existe um muro entre esse herói e o objeto desejado? O que acontece quando um sentimento como a vingança alimentado pelo sujeito encontra um muro e não encontra lugar para se descarregar? Essas questões, inspiradas por *Memórias do Subsolo* (2009), de Fiódor Dostoiévski, são importantes neste momento; porém nossa reflexão não se esgota nela, porque dela deriva outra questão: *como o desejo se relaciona com o ressentimento e em que medida o sagrado só é possível porque existe o ressentimento? Em que medida os sentimentos que invadem o ser de homens e mulheres, retroalimentados e nunca descarregados, se comportam e influenciam nossos desejos?* Essas questões devem ecoar em nossa mente durante todo o desenvolvimento deste momento, que é dividido em três partes distintas, mas complementares, a saber: (1) o que é o ressentimento e de onde vem esse conceito; (2) o porquê de René Girard se ocupar de Max Scheler, filósofo contemporâneo alemão, para tratar do conceito; (3) a possibilidade de compreender a ambiguidade do sagrado a partir da polissemia do ressentimento.

### **3.1 A polissemia do termo *ressentimento***

Entender o significado da palavra ressentimento dentro da teoria de Girard nos obriga a buscar onde na filosofia ele é empregado e quais as conotações a ele atribuídas. Aqui, juntamente com Antônio Edmilson Paschoal em seu livro *Nietzsche e o Ressentimento* (2014), assumiremos a hipótese de que o conceito *não é monossêmico*, isto é, ele apresenta diferentes significados e diversos contornos dentro da construção do pensamento filosófico de diferentes autores, desde Theophile de Viau até René Girard. Isso não significa que abordaremos todas as tradições e pensamentos para compreender o sentido, mas sim que aqui se entende que esse conceito carrega em si ambiguidades e diferentes contornos. E, em particular, nos interessa observar os contornos desse conceito dentro da teoria girardiana. Ora, quais são as ambiguidades que iluminam aspectos do conceito ressentimento em Girard? Para tanto, é preciso não só de um observar histórico de construção e aplicação do conceito, mas convém ainda compreender como ele é empregado por Girard diretamente em diálogos e pressupostos de sua teoria.

Paschoal compreende essa realidade polissêmica dentro da filosofia de Nietzsche. Aqui apreendemos sua polissemia no pensamento de Girard, pois, em razão de sua

polissemia, é impossível ignorar as ambiguidades que esse conceito denota no mundo girardiano. É curioso pensar que até a segunda metade do século XIX não existia palavra no idioma alemão que pudesse expressar o sentido do ressentimento, mas sim existia a palavra *Groll* (em português “*rancor*”) ou o verbo *grollen*, que preserva de certa forma parte do sentido de ressentimento, que seria “guardar rancor”. Porém, nem o substantivo nem o verbo ainda expressavam a polissemia do ressentimento. Por essa razão, muitos filósofos alemães, dentre eles Dühring<sup>41</sup> e Nietzsche, emprestaram a palavra *ressentimento* do francês, porque esse termo sim apresentava certos aspectos que o rancor em si não dava conta. Rancor faz parte desse ressentir, mas a palavra rancor ainda não abraça outros possíveis sentidos. Existe algo a mais; sendo assim, mesmo configurando-se como galicismo, no léxico da língua alemã tal palavra se faz presente.

Já na língua francesa, o termo ressentimento remonta ao século XVI, derivado do verbo “ressentir”. Há diferentes variações que demonstram a polissemia do termo. Se buscarmos o verbete “ressentiment” do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971, v.8, p. 921), teremos a menção de autores como o já citado Theophile de Viau<sup>42</sup>, que usa o termo para descrever certo sentimento de dor e impotência associado à vingança. Molière<sup>43</sup> usa o conceito com certo tom positivo para designar gratidão. Corneille<sup>44</sup>, no século XVII, emprega o termo para tratar de um sentimento negativo, mas interior. Enquanto que Honoré de Balzac<sup>45</sup> confere ao verbo *ressentir* um sentido tanto negativo quanto positivo, trata-se de um sentir novamente, seja ele uma dor ou uma alegria. Mas, como Paschoal (2014, p. 31) nos rememora, é com Montaigne<sup>46</sup>, em seus *Ensaaios*, que o termo passará a ter uma conotação fortemente negativa. O sentido não está diretamente ligado à vingança e, quando o conceito ressentimento é relacionado com a vingança, é feito de modo a observar o ponto de vista daquele que sente a revanche e não necessariamente daquele que efetivamente a pratica. Para Paschoal (2014, p. 31-32), em

---

<sup>41</sup> Dühring (1833-1921) foi um filósofo e economista alemão. Ensinou filosofia na Universidade de Berlim. Partidário do ateísmo, combateu a concepção judaico-cristã e, antes de Nietzsche, interpretou o cristianismo como expressão de um ressentimento dos fracos.

<sup>42</sup> Théophile de Viau (1590-1626) foi um poeta e dramaturgo barroco francês.

<sup>43</sup> Jean-Baptiste Poquelin (1622-1673), mais conhecido como Molière, foi um dramaturgo francês, além de ator e encenador, considerado um dos mestres da comédia satírica.

<sup>44</sup> Pierre Corneille (1606-1684), mais conhecido por Corneille, foi um dramaturgo francês de tragédias. Ele foi um dos três maiores produtores de dramas na França, durante o século XVII, ao lado de Molière e Racine.

<sup>45</sup> Honoré de Balzac (1799-1850) foi um escritor francês, notável por suas agudas observações psicológicas. É considerado o fundador do Realismo na literatura moderna.

<sup>46</sup> Montaigne (1533-1592) foi um jurista, político, filósofo, escritor, cético e humanista francês.

uma consulta rápida aos dicionários franceses do século XIX, o termo ressentimento, embora possa ter um acento neutro,

[...] significando a retomada de um sentimento ou sensação anteriormente experimentada, ou mesmo positiva, considerando a possibilidade de tal sensação ser boa ou agradável, **via de regra, possui um acento negativo, designando a ‘renovação de um mal sofrido, de uma dor que se ressentir’** (PASCHOAL, 2014, p.32) (GRIFO NOSSO).

De acordo com Paschoal, se olharmos com atenção ao *Dictionnaire Encyclopédique Quillet* (1970), teremos a designação da “[...] **persistência de um sentimento suscitado** por uma injúria, uma injustiça, acompanhado de um desejo de vingança” (PASCHOAL, 2014, p.32) (GRIFO NOSSO). Porém, de todos os sentidos aqui registrados, o que deve ser sublinhado é *a realidade de algo não digerido que produz certa intoxicação ou envenenamento no interior do ser humano*; sem desconsiderar o acento negativo da renovação de um mal sofrido não digerido. Um exemplo desse processo do não digerir algo e/ou do ressentir algo, de uma dor, pode ser visto nas primeiras linhas do primeiro parágrafo de *Memórias do Subsolo* (2009), de Dostoiévski:

Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei [...] Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva; sei muito bem que não estarei a “pregar peças” nos médicos pelo fato de não me tratar com eles; sou o primeiro a reconhecer que, com tudo isso, só me prejudicarei a mim mesmo e a mais ninguém. Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado, que doa ainda mais (DOSTOIÉVSKI, 2009, I, p.06).

O querer doentio da personagem não se resume no querer estar doente do fígado, mas no viver, sentir e sentir de novo esse mal que lhe acomete. Trata-se de uma hipertrofia, do aumento da complexidade de sentimentos do eu interior desse homem que, segundo ele, nem para inseto serve, e os sentimentos ruins e negativos vão se retroalimentando e tornam-se muito complexos. A raiva alimenta esse desejo de ressentir o que o acomete. Ele crê que sofre do fígado e, além de crer nesse mal, não o remedia por questão de raiva, de modo a prejudicar a si mesmo, ou seja, no retroalimentar a raiva pela crença no problema do fígado.

Ao olharmos para o sentido que o conceito passa a ter em Nietzsche, notaremos, junto com Paschoal (2014, p. 33), que ele expressa: “a falta de forças de um organismo

cansado para reagir frente às intempéries da vida, [...] desordem psíquica que o impede de viver efetivamente o *presente*”. Se o ressentimento é a incapacidade de reação por razão de uma fraqueza, pode ser entendida tal situação como um fenômeno psicológico. Porém, por Nietzsche, é ampliado o significado usual do termo ao empregá-lo em análises sobre o direito e a moral, ou seja, a uma análise social. O ressentimento não trata só de uma incapacidade de digerir os sentimentos que habitam o mais íntimo do interior humano, mas vai além de qualquer compreensão da psicologia, pois, como Paschoal (2014, p. 35) nos rememora: “[...] associado, pois, a uma vontade de poder, o ressentimento ultrapassa o campo da psicologia, mas também o campo das relações mecânicas considerado por Düring para ganhar uma conotação social” e “[...] permite a Nietzsche, por exemplo, discutir em outro patamar a relação entre ressentimento e a origem da justiça”.

O termo ressentimento nos escritos de Nietzsche é importante. Em seu desenvolvimento filosófico, o ampliar do conceito de ações e reações meramente psicológicas para o ambiente social por uma forma de ação nos permite olhar para a cultura, a moral, a religião, as configurações políticas de modo muito crítico. E, conforme os escritos de Paschoal, é possível observar o ressentimento em relação com três aspectos diferentes do mundo nietzschiano, a saber: (1) o ressentimento e a vontade de potência; (2) o ressentimento em termos individuais; (3) o ressentimento enquanto fenômeno social.

Compreender o ressentimento e a vontade de potência depende do apreender o ser humano não como um ser fixo detentor de uma “alma”, “consciência”, “algo fixo que o define”, uma vez que, para Nietzsche, é mandatório conceber o ser humano como um alguém aberto para o jogo, para as vicissitudes da vida do modo como ela é dada, num vir-a-ser constante, em movimento. Segundo Marco Brussoti (1992, p.82), essa concepção marca uma mudança de paradigma, isto é, não se trata mais de uma força mecânica, mas sim de uma potência dinâmica. Aqui indica-se uma distinção grandiosa de Nietzsche para com Dühring, porque, para esse último, o conceito de ressentimento está vinculado a uma reação mecânica de vingança frente a uma agressão ou injúria. É quase como se a reação frente à vingança existisse por necessidade. Para Nietzsche, tal força de reação é muito mais complexa porque habita justamente esse ser humano que quer jogar, dinâmico. Ao contrapor essa noção de mundo, é preciso rememorar algumas palavras de Nietzsche: “O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’

seria — precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (ABM 36). Se o mundo, desse modo, é como uma vontade de potência, então não se trata somente de um mero conjunto de fatos, mas depende de um tornar-se, efetivar-se. Segundo Paschoal (2014, p. 57), nesse mundo como vontade de potência, o ser humano é uma pluralidade de “vontades de potência”, com diversos meios de expressão e diferentes formas de se apresentar. Portanto,

como parte daquela “pluralidade de ‘vontades de poder’” que designa o homem, o ressentimento designa um querer-poder que almeja se expandir [...] como Nietzsche pretende fazer, o ressentimento é designado como um sintoma, como a indicação do predomínio de um modo de agir nocivo, inibidor, que redundando naquele “entorpecimento” verificado no homem individual e, também, como a busca pelas condições propícias para a expansão daquele tipo de homem. Assim, mesmo associado a termos como “fraqueza”, “passividade” ou “reatividade”, enquanto um querer-poder, o ressentimento indica uma daquelas “formas e meios de expressão”, um modo de agir que busca tornar-se dominante (PASCHOAL, 2014, p. 58).

Dessa maneira, o termo *reativo* entendido como um sentimento que reativa a si mesmo e que caracteriza uma maneira de resposta a algo ao lado da fraqueza, passividade, entorpecimento, configura o querer-poder que busca se expandir. Mas cabe aqui uma distinção: se alguém busca responder uma ofensa, então temos um alguém que deseja responder imediatamente, que acaba por exaurir numa ação impensada, mas que coloca todo o veneno e certo mal secreto para fora. Por sua vez, o ser humano que ressentido não expressa seu mal secreto, mas guarda para si e o revive, o ressentido. Para Max Scheler, por sua vez, como veremos mais adiante, existem diferentes maneiras de “reação”; algumas caracterizam esse ser humano que ressentido, ao passo que outras define um ser humano livre de qualquer veneno em seu ser. Aqui, mais uma vez, reside certa ambiguidade do termo e denota a polissemia. Mas, de tudo, o que nos interessa é compreender que *nem toda reação e vingança configuram o ressentimento, mas não existe ressentimento sem reação e vingança*. Portanto, se o ressentimento para Nietzsche é um querer-poder que deseja se expandir, para Scheler o ressentimento depende de alguma reação.

Ao considerar, especificamente, o termo inserido no campo social e sob a ótica da vontade de potência trabalhada por Nietzsche, o conceito acaba por abranger áreas como o da filosofia moral e social, psicologia social e sociologia. O primeiro autor, segundo Paschoal (2014, p. 66), que ressaltou esse acento do termo foi Max Scheler, filósofo alemão que tratou do ressentimento em diferentes escritos, sempre o associando aos

aspectos da ética material, em específico, no texto *O Ressentimento na construção das morais* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*) – texto citado por Girard. Scheler conseguiu delinear aspectos sociais sobre a sede de vingança e o modo como ela alimenta o fenômeno do ressentimento por intermédio de uma fenomenologia e sociologia do ressentimento que, por sua vez, o permitiu pensar nas situações sociais, políticas, econômicas, religiosas, institucionais em que o ressentimento é mais propenso a emergir.

A polissemia do termo vai muito além da possibilidade de ressentir algo ruim, uma dor, uma mágoa, assim como uma alegria, um amor. É possível compreender esse mal psíquico no coração das configurações sociais, sendo admissível examinar quando é propenso ao ressentimento nascer, ficar e trazer prejuízos para a construção humana e particular, assim como no social. Todavia, em função de sua polissemia, é preciso compreender que muitos sentimentos e *desejos calcificam o ressentimento, mas nem sempre são responsáveis por essa calcificação*. Para alguns autores, é só um mal secreto muito bem guardado e revivido todos os dias, como no ser humano do subsolo de Dostoiévski, que sente prazer na amargura e o encolher no subsolo ao reviver todo o mal que já lhe acometeu e que o acomete. Ao passo que para outros, toda essa complexidade vivida no centro do ser do ser humano pode ser o motivo para algo muito maior e grotesco.

### 3.2 O ressentimento na construção das morais para Max Scheler

Devido à polissemia do conceito ressentimento, vimos diversos autores operando tal termo de formas distintas, e com Max Scheler não poderia ser diferente. Obviamente ele teve acesso a essas fontes que aqui listamos, em específico, Dühring e Nietzsche, sendo este segundo quem o inspirou a refletir sobre o ressentimento no âmbito social. É preciso entender que Max Scheler é um fenomenólogo, embora nunca tenha sido um aluno direto de Edmund Husserl, pai da fenomenologia filosófica, de quem aprendeu muito com seus escritos e deu contornos a esse método com seu próprio espírito investigativo. O pensamento desse autor alemão pode ser compreendido em dois momentos, sendo eles: *o momento fenomenológico* (1897-1920/22), que vai de sua dissertação do ano de 1897 até seu trabalho intitulado *Do eterno no homem* (*Vom Ewigen im Menschen*), e o momento *antropológico-metafísico* (1920/22-1928), marcado por redefinições de conceitos importantes: homem, Deus e mundo. Aqui nos interessa

compreender o primeiro momento, o *fenomenológico*, uma vez que é nessa fase em que o principal escrito em que ele aborda o conceito do ressentimento é melhor pormenorizado.

Considerando o que foi produzido pelo autor nesse primeiro momento, fica evidente a tentativa de Max Scheler focar nos aspectos dos sentimentos humanos, da natureza, da pessoa e da natureza dos valores. Para ele, os valores apresentam-se ordenados em uma hierarquia, que é *a priori* e escalonada pelos juízos axiológicos. Isso aponta para um dos principais objetivos da *Ética*, a saber: demonstrar que os valores são objetos *a priori* do sentir intencional – aqui se identifica *Sentir (fühlen)* com o perceber intencional –, diferentemente de alguns autores da tradição. Scheler intenta confrontar, desse modo, aqueles autores que sublinharam a razão como a única forma de conhecer ou agir. O melhor desenvolver dessa ideia foi registrado no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*<sup>47</sup> (*Der Formalismus in der Ethik um die Materiale Wertethik*), publicado em uma primeira edição no ano de 1916.

Para Max Scheler, os sentimentos estão associados à experiência de valores. A lógica da razão não é suficiente para apreender os valores, mas os atos emocionais possuem certa legalidade que permite ao sujeito perceber os fenômenos que se manifestam. Assim como Pascal um dia afirmou que “o coração possui razões que a própria razão desconhece”, Scheler também afirma e localiza a relação entre a “razão do coração” com os valores. Em suma, de acordo com as palavras do fenomenólogo:

Há uma espécie de experiência cujos objetos são inteiramente inacessíveis à “razão”; para esses objetos a razão é tão cega como pode ser o ouvido para as cores; porém esse tipo de experiência apresenta autênticos objetos “objetivos” e a ordem eterna que existe entre eles, a saber: os valores e sua ordem hierárquica (SCHELER, 1948, p. 26)<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Para a tese que aqui se desenvolve, foi adotada a tradução do alemão *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* para o espanhol, realizada por Hilario Rodriguez Sanz e publicada pela editora Revista do Occidente, que conta com toda a obra traduzida e dividida em dois tomos. Aqui é prevista a leitura do *Tomo II*, intitulado *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, sendo que a cada citação a tradução é nossa e será mantido o original em nota de rodapé.

<sup>48</sup> “Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la ‘razón’; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero esse tipo de experiencia nos presenta autênticos objetos ‘objetivos’ y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico”.

O autor alemão organizou uma hierarquia de sentimentos que está diretamente ligada aos valores, a saber: sentimento de necessidade, sentimento de vida e sentimento de pessoa e do divino. Para ele, não são somente os sentimentos que estão relacionados aos valores, pois hão de constar os critérios que escalonam a hierarquia axiológica dos valores (o *Ethos*), sendo: durabilidade, divisibilidade, fundação, profundidade de satisfação e relatividade. A durabilidade faz menção àqueles valores que são eternos, por exemplo: o valor de pessoa e o valor de sagrado. A divisibilidade, por sua vez, faz menção àqueles valores que por não serem fugazes e duráveis são “maiores” e menos divisíveis; são tão fundamentais que deles não derivam outros valores, mas sim fundam e influenciam outras formas valorativas. Enquanto que a fundação se presta a organizar aqueles valores que, por serem indivisíveis, duráveis e maiores, são responsáveis por fundar novos valores. Há a profundidade de satisfação, sendo ela associada ao *Sentir (fühlen)* intencional dos valores, ao passo que a satisfação aborda o modo de vivência e concretização do valor no mundo. E, por fim, a relatividade, categoria que se presta a apreender os valores em sua ordem objetiva. Isto é, os valores não são relativos à subjetividade daquele ou daquela que o apreende, senão são objetivos. O que pode diferir é a concretização desse valor no mundo (profundidade de satisfação). Por exemplo, o valor de sagrado é o mesmo para todos e se dá no mundo objetivamente para todos igualmente, mas o modo como um cristão vive esse valor no mundo difere do de um judeu. O que difere são os critérios acima listados que configuram a hierarquia dos valores, a saber: o *Ethos*. Em suma, o que é relativo é o *Ethos* e não o valor.

Diante da realidade do *Ethos*, coube ao autor tecer alguns argumentos sobre o modo como os critérios influenciam a conformação desse *Ethos*, assim como o modo pelo qual esse *Ethos* passa a ser percebido. Dessa forma, respeitando sua natureza relativa, Scheler lança a seguinte indagação: “[...] em qual dimensão especial se realiza a mudança do *Ethos* mesmo?” (SCHELER, 1948, p. 83)<sup>49</sup>. Tal questão nos importa, afinal os valores não estão organizados em uma hierarquia eterna que habita certa esfera inacessível aos homens e mulheres. Ao contrário, esses valores se realizam na história-moral. A história constitui o *Ethos* e é o ponto mais central de toda história-moral.

Através do *Sentir (fühlen)* intencional, é possível apreender os valores organizados nessa hierarquia, mas sempre existe um alguém que não só toca a

---

<sup>49</sup> “¿en qué dimensiones especiales se realiza el cambio en el ethos mismo?”.

historicidade desse *Ethos*, mas, ainda, toca os critérios que o escalonam e os sujeitos que o *Sentem*; noutras palavras: existe um alguém que toca o *Ethos* e a história-moral. Esse alguém é chamado por Scheler de *gênio-religioso* moral. A essa pessoa, cabe desvelar os valores que devem ser preferidos, sendo esse gênio o valor de pessoa encarnado em pessoa, que, quando apreendido – sentido intencionalmente –, passa a ser o modelo seguido pelos sujeitos de uma associação humana que, por sua vez, ao apreendê-lo, o imitam. A imitação se dá conforme um *dever-ser* ideal e consciente. Nas palavras de Max Scheler: “[...] é, por conseguinte, o *gênio-religioso* moral [modelo] de onde se abre o reino dos valores” (SCHELER, 1948, p. 83)<sup>50</sup>. Aos olhos de Scheler, esse modelo é o

[...] veículo primário de todas as variações no mundo moral [...] e há em cada unidade social fática todo um sistema de pessoas sociais prototípicas e idealmente típicas, das quais brotam uma influência primária (SCHELER, 1948, p. 388)<sup>51</sup>.

Disso decorre o conceito de *ideal de seguimento*.

O *ideal de seguimento* não preza pela imitação inconsciente de um dever mecânico, mas é, antes de tudo, “[...] a única relação em que os valores morais positivos da pessoa A podem ser imediatamente decisivos para que surjam os mesmos valores pessoais em outro ser B; quer dizer, a relação do puro exemplo bom” (SCHELER, 1948, p. 387)<sup>52</sup>. Sendo assim, o puro exemplo do bom de um *gênio-religioso* moral, o modelo, influencia o *Sentir* [*fühlen*] dos valores e desvela aqueles valores positivos e superiores a serem preferidos. Isso aponta para o fato de que os sujeitos correalizam seus atos morais na medida em que os apreendem por intermédio do valor de pessoa em pessoa, o *gênio-religioso* moral. Esse *gênio-religioso* moral ainda possui a capacidade e responsabilidade de tocar não só os critérios que escalonam o *Ethos*, mas ainda a historicidade.

Ora, mas o que confere toda essa potência a essa personalidade? Scheler compreende que, assim como a alma humana possui um núcleo, a sociedade também o possui e, dessa forma, respeitando os pormenores da teoria da *lei dos poucos*, de von Wieser, Scheler afirma existir um alguém positivo no núcleo das associações humanas

<sup>50</sup> “Es, por conseguinte, em el genio religioso-moral donde se abre el reino de los valores”.

<sup>51</sup> “El principio del prototipo como vehículo primario de todas las variaciones en el mundo moral [...] hay en cada unidad social fática todo un sistema de personas sociales prototípicas e idealmente típicas, de las cuales brota una influencia primaria”.

<sup>52</sup> “La única relación en la que los valores morales positivos de la persona A pueden ser inmediatamente decisivos para que surjan los mismos valores personales en otro ser B; quiere decirse, la relación del puro ejemplo bueno”.

que influenciam o todo. Isso confere ao autor não só dedicar momentos à hierarquia desses modelos, dessas pessoas sociais valorativas, mas, sobretudo, desenvolver essa problemática em sua fenomenologia da religião e na sociologia do conhecimento.

A formalização dessas reflexões e seu desenvolvimento se deu em forma de publicação oficial e metódica em 1916. Porém, alguns anos antes, devido ao clima que os alemães viviam antes do estopim da Primeira Grande Guerra Mundial em 1914, o filósofo dedicou-se a outras publicações em forma de ensaios, conferências e artigos que, de certa forma, já apontavam para certas noções apresentadas e publicadas em 1916. Um desses ensaios é o chamado *O Ressentimento na Construção das Morais (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen)*, escrito entre 1912 e 1914; revisado para publicação, em primeira edição, no livro *Ensaio e Artigos*, em 1915, para o qual foi necessário aprofundar e ampliar algumas seções. Ele reescreveu a seção *fenomenologia e sociologia do ressentimento* para essa primeira publicação. Em 1919, Scheler publicou uma segunda edição que, por pressão da editora em busca de um título mais comercial, foi impressa *Da reviravolta dos valores (Vom Umsturz der Werte)*. Posteriormente, ainda foi possível uma terceira edição, publicada em 1921.

É no texto *O Ressentimento na Construção das Morais (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen)* onde Scheler aborda o conceito ressentimento. Ele o faz aplicando a fenomenologia filosófica e encarando o ressentimento como um fenômeno, uma unidade de vivência que, quando emerge, inverte a realização dos valores, uma vez que, para ele, é a negação dos valores. Ora, se para Max Scheler o ressentimento é uma unidade de vivência, cabe a nós indagar: *o que vem a ser uma unidade de vivência?* Importa, desse modo, regressar ao que o pai da fenomenologia filosófica, Edmund Husserl, havia adiantado sobre o método fenomenológico e o modo como esse método nos permite acessar a descrição daquilo que se mostra no mundo a nós.

A fenomenologia filosófica é o método que permite o estudo daquilo que se mostra à consciência. Um fenômeno é fenômeno de uma percepção, assim como a percepção é de um fenômeno. Esse fenômeno é percebido no mundo através da atitude natural que, para Edmund Husserl, é o estado original pelo qual percebemos os fenômenos que se apresentam e que são intencionados; ao passo que a atitude fenomenológica mantém o esforço de ir além da postura original e de seu modo particular de intencionar e perceber os fenômenos. Isto é, por intermédio da atitude fenomenológica, coloca-se

entre parênteses o fenômeno percebido de modo imparcial, sem preconceções, para que seja possível a intencionalidade em vista da neutralização e descrição desse fenômeno.

Tais esforços existem porque existem fenômenos que se mostram. Ora, mas onde estão os sujeitos que percebem esse fenômeno? Obviamente no mundo. Não se trata de um mundo meramente astronômico, mas é num mundo onde há conjuntos de vivências. Por exemplo, se meu pai me diz que foi difícil viver durante os anos de chumbo no Brasil, essa narrativa reúne fatos históricos da vida de meu pai e, de certa forma, do Brasil. Aqui ele relata sua vivência, porém o conceito de vivência tomado por Husserl não coincide com um relato comum, como o de meu pai que, por sua vez, são partes de acontecimentos externos; o vivenciar consiste, dessa forma, em percepções, outros atos que vão além do escalonar histórico de eventos. Quando ele fala sobre os anos de chumbo e apreendo essa realidade fenomênica, eu posso ter reações, fantasias, lembranças, reflexões e até mesmo um desenho imaginativo em minha mente de meu pai nesse período. Eu posso escrever um romance a respeito desse período em função de minha imaginação. Assim como alguém que seja contemporâneo de meu pai pode lembrar de algo vivido nesse período, como, por exemplo, a tortura, que o afeta, causando assim tremedeira, choro, arrepios etc. A vivência dentro da filosofia de Husserl refere-se a atos psíquicos pertencentes às capacidades humanas que se dão processualmente na medida em que um fenômeno é apreendido. Ou seja, na medida em que um fenômeno é apreendido, há respostas emocionais e o conjunto dessas respostas se constitui em um conjunto de vivências que, quando divididas, podem ser analisadas por complexos.

Podemos melhor analisar um conjunto de vivências e complexos ilustrando a partir da literatura novamente; porém, dessa vez, a exemplificação se dá a partir de Clarice Lispector em *A hora da estrela* (1998). Nesse romance, vemos o narrador tratar de descrever a história de uma mulher chamada Macabéa, nascida no Nordeste, mas residente no Rio de Janeiro. Segundo o narrador, Macabéa é caracterizada como uma mulher que “[...] parecia ter nascido de uma ideia vaga qualquer dos pais famintos” (LISPECTOR, 1998, p. 58). Trabalhava e vivia sua vida de modo simples, muito simples. Toda sua simplicidade e ignorância é romantizada pelo narrador. O narrador, basicamente, descreve o conjunto de vivências dessa heroína, que encontra a si mesma somente na morte.

Na vida dessa mulher, Macabéa, existem lembranças, sentimentos, imaginação, fantasias, sonhos e ambições, a saber, como no dia em que analisa a notícia da Rádio Relógio: “Ouvira na Rádio Relógio que havia sete bilhões de pessoas no mundo. Ela se sentia perdida. Mas com a tendência que tinha para ser feliz logo se consolou: havia sete bilhões de pessoas para ajudá-la” (LISPECTOR, 1998, p. 58). Em sua análise, sente-se perdida ao apreender o fato de que há sete bilhões de pessoas no mundo. Imaginar esse tanto de gente possibilita que ela se sinta perdida no meio dessa multidão. O sentir-se perdida é uma resposta emocional ao fato de compreender, a partir desse momento, que vive o mundo ao lado de bilhões de pessoas. Em seguida, no continuar dessa reflexão, apreende a realidade de que pode existir bilhões de pessoas à disposição para ajudá-la, outra percepção que culmina numa resposta: sentir-se feliz. Sendo assim, as percepções internas de Macabéa constituem complexos de vivência: sentir-se perdida ou feliz que, por sua vez, integra algo maior, sua própria vida, seu próprio conjunto de vivências.

Uma análise fenomenológica, nessa ocasião, consistiria em colocar entre parênteses as percepções internas de Macabéa que constituem os complexos. *É isso o que Max Scheler faz ao analisar o ressentimento: olha para dentro dos sentimentos que compõem o complexo fenomenológico chamado ressentimento, bem como as situações no contexto social em que esse complexo é suscetível à conformação.* Esse pano de fundo é importante porque, se Scheler entende o ressentimento como um complexo fenomenológico que constitui uma unidade de vivência, isso aponta para o fato de que o ressentimento é uma unidade de vivência formada por intermédio de percepções internas. É dentro desse contexto que o ressentimento se torna, desse modo, o fenômeno de análise de Max Scheler. Esse fenômeno é tomado através da atitude fenomenológica, pela qual é possível descrever os fenômenos, reações e respostas que compõem esse complexo numa atitude de “ir além”.

Ora, então, *o que vem a ser ressentimento?* Em um primeiro momento, faz-se importante sublinhar que Scheler “empresta” a palavra do idioma francês – assim como vimos acontecer por Dühring e Nietzsche. A significação francesa, segundo Scheler, estabelece o sentido de repetição, isto é, “[...] o sentido de repetição, através e a partir do viver, de uma determinada resposta emocional contra um outro” (SCHELER, 1994, p. 45). Mas, além disso, o ressentimento eleva as reações e as aprofunda no centro da personalidade humana. O ressentimento, no sentido francês do termo, “[...] é um sentir

após um sentir de novo” (SCHELER, 1994, p. 45). E tal preferência pela palavra francesa respeita também o fato de o conceito se ter tornado técnico depois de Nietzsche o ter aplicado.

O fenomenólogo alemão Max Scheler, de acordo com sua obra *O ressentimento na construção das morais* (1994, p. 48), considera o seguinte sobre o ressentimento:

Ressentimento é um envenenamento pessoal da alma, com causas e consequências bem determinadas. Ela é uma introjecção psíquica contínua, que através de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções, que em si são normais e pertencem à estrutura fundamental da natureza humana; bem como uma série de introjecções contínuas sob a forma de ilusões de valor, que trazem como consequência os juízos de valor (SCHELER, 1994, p. 48).

O ressentimento, nessa primeira caracterização, é a interiorização psíquica determinada por movimentos emocionais de resposta a situações e objetos. Tal interiorização faz parte da estrutura humana na medida em que as respostas a objetos e situações constituem parte característica da natureza humana, sendo que, nesses casos, tais respostas apontam para a ilusão de valores. Portanto, há movimentos internos que conformam esse complexo, ou melhor, o ressentimento, que são: “[...] o sentimento e impulso de vingança, ódio, maldade, inveja, cobiça, malícia” (SCHELER, 1994, p. 48).

Deve ser ressaltado que o ser humano que ressentido, para Scheler, é aquele que injeta veneno em si mesmo e, dessa forma, passa a efetivar os valores de família, sagrado, humanos, individuais e coletivos de forma diversa, quase como se atacasse quem vivesse e efetivasse esses valores de modo diferente. Vamos rememorar que, para Scheler, não existe relatividade de valores, mas sim da hierarquia desses valores num grupo humano, a saber o *Ethos*. O *Ethos* de uma associação humana pode vir a ser efetivado de modo diferente por um ser humano que injeta em si mesmo o veneno de vingança, inveja, cobiça, ódio, raiva, malícia etc.

Um exemplo que podemos repetir aqui vem de *Memórias do Subsolo* (2009), de Fiódor Dostoiévski. Esse caso registrado na literatura reflete o que de fato ocorre no mundo e descreve um homem doente que quer sentir e sentir de novo o mal que ele acredita lhe acometer por entender que não é um humano, nem mesmo um inseto, ora, segundo a personagem: “[...] Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto. Agora, vou vivendo os meus

dias em meu canto, **incitando-me a mim mesmo com o consolo raivoso**” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 06) (GRIFO NOSSO). Incitar a si mesmo o consolo raivoso significa injetar o veneno da raiva em si mesmo. Esse é o envenenamento pessoal que Scheler menciona. O recalçamento da raiva e do ódio contra si mesmo é contínuo e possível através de um exercício sistêmico em que o narrador revive o passado amargamente e se pune no presente envenenando sua alma, no querer sentir dor na crença de sua enfermidade do fígado. Ele se encolhe no subsolo de sua alma e a envenena. Ademais,

Mesmo agora, passados tantos anos, tudo isso me vem à memória de modo demasiado mau. Muita coisa lembro agora realmente como um mal, mas... não será melhor encerrar aqui as “Memórias”? Parece-me que cometi um erro começando a escrevê-las. Pelo menos, senti vergonha todo o tempo em que escrevi esta novela: é que isto não é mais literatura, mas um castigo correcional. De fato, contar, por exemplo, longas novelas sobre como eu fiz fracassar a minha vida por meio do apodrecimento moral a um canto, da insuficiência do ambiente, desacostumando-me de tudo o que é vivo por meio de um enraivecido rancor no subsolo, por Deus que não é interessante: um romance precisa de herói e, no caso, foram acumulados intencionalmente todos os traços de um anti-herói, e, principalmente, tudo isto dará uma impressão extremamente desagradável, porque todos nós estávamos desacostumados da vida, todos capengamos, uns mais, outros menos (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 94).

Haveria, porém, algum evento que permitisse que o complexo de vivência chamado ressentimento, como visto no exemplo acima, se forme e se conforme? Max Scheler aponta que o impulso da vingança é o ponto de partida mais importante para a calcificação do ressentimento. Tal impulso precisa ser precedido de uma repressão e/ou ofensa, sendo que esse impulso não é um ato de defesa ou revide, senão uma espécie de consciência dirigida a alguém enquanto ato final. A inveja também é um dos movimentos internos que podem vir a formar e conformar o ressentimento, mas se apresenta de modo diferente da vingança, embora possa aparecer ao lado desse impulso. Além disso, tanto para a vingança como para a inveja, pode haver objetos específicos a serem vingados e invejados. Aos olhos de Max Scheler, tanto a inveja quanto a vingança precisam de motivos bem determinados para surgir e estão ligados a um objeto, tanto que, quando o objeto deixa de existir, tais sentimentos desaparecem. Isso é muito diferente da cobiça que, embora seja um movimento interno como a inveja e a vingança e ajuda na conformação do ressentimento, a cobiça é uma intenção que não está ligada a objetos determinados no mesmo sentido que a vingança e a inveja. Isto é, não surge de situações

delimitadas e não desaparece quando essa situação deixa de existir. Ao contrário, tal intenção procura por objetos e momentos de valor em pessoas e em coisas nas quais seja possível certo contentar. Segundo as palavras de Scheler em seu texto *O Ressentimento na Construção das morais* (1994, p. 50), podemos entender que a cobiça:

[...] não surge de situações bem delimitadas e não desaparece novamente com elas. Muito mais se procura cada um destes objetos e momentos de valor nas coisas e nas pessoas, nas quais elas podem se contentar. A escalada, o seu degenerar e “arrancar do pedestal”, os quais encontram momentos negativos junto às coisas e às pessoas, despertam em conjunto, ao redor de uma e mesma coisa, momentos de valor positivos e fortes; o seu permanecer nestes momentos de valor negativo, acompanhado de um intenso sentimento de completude, advindo do fato destes momentos negativos existirem, vem a ser uma forma de decorrer das vivências, nas quais todas as mais variadas matérias podem se encontrar (SCHELER, 1994, p. 50).

Podemos melhor compreender esse sentimento fazendo um paralelo com o mercado do consumidor. Atualmente diferentes produtos são idealizados e pensados para atender necessidades que nem mesmo os consumidores um dia imaginaram que fossem imprescindíveis. Além de novas necessidades que são criadas pelo mercado, a essas necessidades são agregados valores que vêm não só do próprio valor de mercado, mas também do valor da marca e da empresa que o produz, *branding*. Antes comprávamos uma câmera fotográfica digital e, se quiséssemos, poderíamos adquirir um equipamento tão bom quanto de um profissional; hoje compramos um celular que possui essa função e cada vez mais essa função é aprimorada e melhorada. Quero dizer, eu não sou fotógrafa, não tenho necessidade factual de registrar um momento ou paisagem com desfoque no fundo, por exemplo. Nem sabia que essa poderia ser uma necessidade minha, mas me é oferecida. Junto a esse aprimorar de uma função que nem mesmo sabia ser necessária, ainda existem aquelas marcas que, no mercado, desempenham melhor papel que outras no vender essa necessidade. O mercado cria a necessidade, convence seus consumidores e fatura milhões e milhões ao se aproveitar do sentimento da cobiça e ambição.

São dadas opções e liberdade de escolha ao consumidor optar pela marca A ou a marca B. A marca A agrega um valor distinto ao produto do valor que a marca B pode vir a agregar. Vamos supor que meu rival possui um produto da marca A e esse produto é mais atual e mais caro do que aquele que eu possuo, que é da marca B. Eu identifico alguma configuração desse aparelho ou uma curiosidade sobre a marca para justificar o porquê quero esse produto, em vez de admitir que é porque eu cobiço. Quando isso é

notado, certo sentimento negativo me toma e é interiorizado. O meu querer passa a ser escalar até eu alcançar a possibilidade de possuir o produto da marca A, mas não pode ser o mesmo que meu rival, precisa ser melhor e com configurações diferentes e superiores para que, assim, eu possa arrancar meu rival do pedestal.

Essa vontade nunca é assumida, mas interiorizada; e, na exteriorização dessa vontade, me encarrego de elaborar uma justificativa aceitável e racional para mascarar o que eu de fato quero: ter algo melhor ou superior que o meu rival. Invejar algo não depende de um objeto que o outro possui; às vezes, o invejar é de algo que o outro não possui, mas é. No caso da cobiça, o sentimento visa momentos de valor nas coisas e nas pessoas: o momento negativo em que entendo que não possuo algo e o momento positivo ao alcançar e desbancar meu rival, responsável pela sensação de completude. O sentimento, contudo, não se encerra aqui, porque o mercado vai se encarregar de aprimorar aquele produto que adquiri tão somente para confrontar meu rival e eu, mais uma vez, vou sentir o vazio por não ter aquele produto novo, nova geração, novo formato, novas cores e possibilidades de configuração.

O morto escritor Brás Cubas, em suas memórias póstumas (2016), admite algo depois de morto que, para muitos, não seria possível admitir nem em vida nem depois dela, a saber: a característica da ambição. Brás Cubas possui uma ideia genial para certo medicamento e o nome que quer para a marca é *Emplasto Brás Cubas*. O gosto de ver a imprensa, papéis, jornais, mostradores, folhetos e as caixinhas de remédio com sua genial criação e seu nome estampado nela. Ele tinha paixão por todo esse processo. Ora, e por que não o ter? Para ele, sua ideia era, “[...] de um lado, filantropia e lucro; do outro lado, sede de nomeada. Digamos: - amor da glória” (ASSIS, 2016, p. 16). Cabe ainda considerar o arremate de Brás sobre o amor da glória:

Um tio meu, cônego de prebenda inteira, costumava dizer que o amor da glória temporal era a perdição das almas, que só devem cobiçar a glória eterna. Ao que retorquia o outro tio, oficial de um dos antigos terços de infantaria, que o amor da glória era a coisa mais verdadeiramente humana que há no homem, e, conseqüentemente, a sua mais genuína feição. Decida o leitor entre o militar e o cônego; eu volto ao emplasto (ASSIS, 2016, p. 16).

Em vez de optar por uma ou outra opinião, desdobramo-nos em duas características importantes: o amor da glória temporal ser uma perdição e a genuína feição característica do ser humano dessa glória. No primeiro, temos a adjetivação do temporal.

Tudo o que se cobiça e se deseja não é fixo, mas sim móvel, temporal. Hoje é o *Emplasto de Brás Cubas* e seu reconhecimento, amanhã é o reconhecimento por outra invenção farmacológica e assim vai. E desejar e escalar essa montanha do desejo é algo natural e humano, genuína a feição mais verdadeira que pode existir no ser humano. O que se intenta salientar com esse exemplo literário possibilitado por Machado de Assis, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (2016), é a compreensão de que a cobiça é temporal e integrante da natureza humana; o recalçamento desse sentimento quando, na perspectiva de comparação com o outro, pode causar prejuízos imensos, tal como a conformação do ressentimento.

Nem a cobiça nem a inveja nem a vingança perfazem o ressentimento por si só. Esses movimentos internos são estágios para um ponto de partida. São sentimentos que, quando retroalimentados, podem propiciar a conformação do ressentimento. Noutras palavras: são movimentos que podem desencadear e conformar o ressentimento. Há a possibilidade da conformação do ressentido devido ao fato de que, para esses sentimentos, não há superação ética. Ao contrário, para Scheler: “[...] o ressentimento está assim antes de tudo compreendido, segundo seu solo, respectivamente, a partir destes serviçais [inveja, cobiça e vingança], destes comandantes, destes que lutam inutilmente contra o impulso violento de uma autoridade” (SCHELER, 1994, p. 51). Através dessas intenções, encontra-se a condição de possibilidade para conformar o ressentimento na medida em que o sentimento de impotência está ao lado da inveja, da vingança e da cobiça. Sendo assim, importa, junto com Scheler, melhor pormenorizar essas intenções que causam o sentir e re-sentir.

O impulso de vingança conforma o ressentimento, assim como o sentimento de vingança se torna sede de vingança. Quanto mais esse impulso de vingança se recoloca e quanto menos, ao mesmo tempo, seja possível sua concretização, mais insatisfeito esse sentimento se conforma, fazendo com que essa intenção leve diretamente ao definhamento ou à morte. Mas, se o sentimento de vingança é efetivado, há desdobramentos consequentes dessa ação que podem dar razões para um ato interno de vingança; ou exteriorizações que geram lesões. Ou seja, nesse horizonte, é possível o surgimento de outra intenção que ajuda na conformação do ressentimento, a saber: o rancor. Para o filósofo alemão,

O rancor conduz a formação e conformação do ressentimento tanto mais, quando mais é recalcado o exercício de vingança, a qual provoca uma reprodução do sentimento de valor próprio ferido, ou da “satisfação” ou das “honras” feridas, isto em doses sempre maiores, que acarretam prejuízos dolorosos; bem como também a expressão da fantasia interna relativa à alma; sim, finalmente, mesmo o movimento de vingança é reprimido (SCHELER, 1994, p. 52).

Quanto mais interiorizada a sede de vingança e quanto mais impossível sua concretização, maior a possibilidade de o rancor emergir acarretando, por sua vez, prejuízos. Faz parte da essência do rancor, como Scheler diz, “[...] que ele possua a disposição natural para uma recolocação e sufocamento sempre executados” (SCHELER, 1994, p. 53). Mas, além dessa definição, pertence também à essência do rancor a equiparação que toma lugar entre o ferido e aquele que fere. Ou seja, quando um escravo é agredido pelo seu senhor, não há sentimento de vingança; no instante em que essa agressão gera certa consequência que faz com que seja possível a inversão da hierarquia senhor e escravo, então o orgulho e não adequação a essa nova situação social desperta o rancor. É na diferença entre ambos que o rancor desperta. Assim sendo, para Scheler,

[...] sociologicamente falando: tanto mais é formada em maiores quantidades esta dinamite para a alma, quanto maior é a diferença entre o político e constitucional ou ‘ético’, consoante a posição de direito e o mérito dos grupos – e sua relação de fato com o poder (SCHELER, 1994, p. 53).

Nesse ponto, o autor sublinha que, em uma democracia social em que verdadeiramente houvesse a igualdade das posses e bens, haveria, desse modo, no mínimo, a diminuição do ressentimento social. Disso decorre que, abstraindo vivências, mas já inserida na estrutura da sociedade, há uma poderosa possibilidade para o emergir dos movimentos internos e o conformar do ressentimento no social.

Os movimentos internos que são sentidos e recalcados por indivíduos particulares não estão livres do social, uma vez que esse indivíduo particular está inserido num grupo social. Se esse indivíduo pertence a uma classe social em que sente algum tipo de inversão, o orgulho e a não aceitação podem gerar o rancor. O sentimento que causa todo o movimento interno no ser do sujeito é no sujeito particular, mas que está num contexto maior.

Quanto mais contínuo e durável o rancor, mais próximo se está de conformar o ressentimento. Quanto mais contínuo e durável o sentido da ação de ferir, “[...] quanto

mais toma a face na constituição retirada do poder da vontade dos feridos; quanto mais a lesão é sentida enquanto destino” (SCHELER, 1994, p. 54). É nesse contexto em que o rancor também contribui para a calcificação do ressentimento. É nesse contexto que um grupo sente seu ser como algo similar ao que emerge da vingança, isto é, é nesse contexto que uma minoria se ergue. Este é o caso daqueles que carregam alguma deformidade, seja ela física ou social. Max Scheler rememora a interpretação feita por Nietzsche acerca do ressentimento do judeu. O orgulho do grupo judeu, somado a séculos de desprezo e malquerer, possibilitou o sentimento de que “[...] a existência grupal e sua consonância em relação ao destino seja algo que ‘clama por vingança’, se tornou também um motor violento, para o qual se dão exteriorizações da vida” (SCHELER, 1994, p. 54). Clamar por justiça desejando que o outro grupo pague por aquilo que cometeu ao rival é o clamor pela vingança, o que passa a ser um motor violento no corpo social.

Um segundo ponto de partida para a conformação do ressentimento é a aspiração de concorrência, somada à inveja e ao ciúme. Como já mencionado, a inveja anda ao lado do sentimento de impotência, que se insere, por sua vez, no caminho daquele que anseia por um objeto. Na medida em que alguém possui o que eu anseio, o sentimento de impotência desperta dando espaço à inveja. Esse sentimento de impotência se ajusta e se liberta através do ato de ódio ou em uma postura contra aquele que possui o que quero e não posso ter. A inveja, desse modo, surge naquele contexto que me priva de ter o que mais quero ao mesmo tempo em que hostilizo aquele sujeito que possui o que desejo. Ou seja, de acordo com as palavras de Max Scheler (1994, p. 56), “[...] a inveja surge somente onde a tentativa de se efetuar estas formas da conquista insere a consciência do fracasso e da impotência” (SCHELER, 1994, p. 56). O sentimento de impotência e fracasso é onde melhor a inveja se apresenta.

O autor português José Saramago, em seu escrito *Caim* (2017a), narra brilhantemente eventos bíblicos tendo Caim como a personagem principal. A história que aqui nos interessa faz menção à relação entre Caim e Abel, seu irmão. Caim é afeito à agricultura, excelente no manuseio de enxadas, ao passo que Abel é mais afeito à pecuária, preferia cuidar de ovelhas e cordeiros. Quando era tempo, por questões religiosas, os irmãos se encaminharam para oferecer sacrifícios ao Senhor. Abel ofereceu a carne e Caim ofereceu os vegetais. Nas palavras do romancista Saramago:

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, 2017a, p. 33).

O rejeitar da oferta de Caim causa certa estranheza por parte do jovem enquanto que Abel troça do ocorrido. Estava claro que o Senhor não gostava da oferta de Caim como gostava da de Abel. Caim continuou seus trabalhos e continuou suas ofertas entendendo o desprezo do Senhor, somado à falta de piedade de Abel. O sentimento de impotência e fracasso diante do Senhor nessa situação é iminente. Ora, o que é que Caim poderia fazer para que o Senhor aceitasse suas oferendas e calasse as troças de Abel? Esse é o terreno onde a inveja brota e suas consequências são sérias. No caso da narrativa de Caim, ele recalca esse sentimento até um certo ponto, mas consegue deflagrar através do fratricídio que, por sua vez, nada mais era, segundo Saramago, uma tentativa de matar o próprio Senhor que o desprezava, “[...] É simples, matei Abel porque não podia matar-te a ti, pela intenção estás morto” (SARAMAGO, 2017a, p. 35).

A ambição, somada à sensação de impotência, solidifica o sentimento de inveja. Caim tinha uma ambição, um desejo: agradar ao Senhor e cumprir com suas obrigações religiosas assim como Abel. Por existir essa ambição e o sentimento de impotência por nada poder fazer para que isso se concretize, a inveja brota. O que nos importa, neste momento, é melhor compreender o que ocorre quando a ambição em confronto à impotência se ajusta em um ato de ódio – no sentido intencional da apreensão do fenômeno. A inveja, enquanto aquele sentimento que desobstrui, é colocada sempre em comparação com outro. Para Scheler, “[...] a inveja não obstrui senão ao contrário desobstrui o querer para a conquista” (SCHELER, 1994, p. 56). Ou seja, ela permite ao sujeito certa “liberdade”, considerando que ele está em relação com outros para conquistar aquilo que se intenta. Esse sentimento, associado a atos hostis, conforma o complexo do ressentimento, porque são atos desobstruídos e libertos contra o outro que está no caminho daquele que quer certo objeto.

Não obstante tal descrição, há outra face da inveja que vale ser lembrada e que exerce maior força para conformar o ressentimento, a saber: a inveja existencial. Para o autor, “[...] a inveja que liberta a mais forte formação e conformação do ressentimento é, por isso, aquela inveja que direciona sobre a essência e o ser individual de uma pessoa estranha: a inveja existencial” (SCHELER, 1994, p. 56). A inveja existencial consiste em

aspirar ser o que o outro é; noutras palavras, a pessoa A é o que é e do modo como é e, apenas por essa razão, a pessoa B passa a odiar a pessoa A por não ser o que A é.

### 3.2.1 A consciência de comparação e o ressentimento

A cobiça, a inveja, a vingança, o rancor e a ambição estão sempre em relação a alguém. São respostas emocionais obtidas de situações em que me coloco diante de outra pessoa, mais especificamente, quando me coloco em comparação com o outro. Sendo assim, os conteúdos internos dos complexos de vivência, analisados fenomenologicamente, estão sempre interligados à certa consciência de comparação. Como pode ser possível sentir inveja e/ou cobiçar se não existir com quem efetuar comparação de valores? Ora, não haveria sentido. Quem seria Caim sem Abel? Quem seria Deus sem Caim para confrontá-lo na releitura de Saramago? A conformação do complexo de vivências, o ressentimento, está “[...] presa a uma forma especial da introdução da comparação entre o valor de si mesmo e o valor de outro” (SCHELER, 1994, p. 57)<sup>53</sup>. Nesse sentido, o aspecto da comparação precisa ser mais bem descrito para o adequado compreender dos próprios conteúdo internos, que são estágios para a conformação do ressentimento.

A comparação é realizada a todo instante. Todos a executam. Consiste na comparação dos valores próprios e/ou de qualquer outra característica que acontece entre os sujeitos. Ou seja, quando alguém tem para si um modelo, este alguém está em conexão com seu respectivo modelo e, desse modo, é quase impossível evitar a comparação, como o próprio Scheler sublinha: “[...] quem escolhe para si por exemplo um modelo ou um herói está de qualquer modo ligado a uma tal comparação de valor” (SCHELER, 1994, p. 57). Portanto, a possibilidade de conformação do ressentimento reside na dependência das interações sociais. A conformação do ressentimento se dá no cerne das associações humanas, em que os valores são apreendidos e correalizados. O próprio âmbito da comparação depende do contexto relacional, todo seguimento é imposto através de uma noção de comparação, ou seja, “[...] todo ciúmes, toda ambição, mas também uma postura

---

<sup>53</sup> Essa consciência de comparação presente nos escritos fenomenológicos de Max Scheler coincide, em certa medida, com a realidade da imitação de desejos que configuram mediações miméticas em René Girard. A consciência de comparação aqui não trata do reconhecer a beleza e o orgulho de se comparar com o outro, mas sim dos sentimentos que respondem ao comparar: ambição, cobiça, inveja e outros, que, por sua vez, em Girard, coincidem com o desejar o que o outro possui.

como a que se segue a Cristo, é imposta através de uma tal comparação” (SCHELER, 1994, p. 57). Importa, assim, perceber que o contexto é determinante para o desvelar de modelos ou heróis, de onde derivam as conclusões resultantes de comparações.

O âmbito da comparação é de suma importância e, para tanto, vale uma breve interrupção para o melhor compreender do papel desses modelos e heróis que norteiam as comparações e relações humanas. Em primeiro lugar, considera-se que no *Formalismo da ética e a ética material dos valores* (1948, p. 385), Scheler sublinha que o progresso ético só é possível na medida em que existe um gênio-religioso moral que não só toca a historicidade, mas influencia a percepção intencional dos sujeitos e desvela os valores superiores de um *Ethos*. Nesse sentido, a influência se dá por intermédio do ideal de seguimento, por meio do qual o sujeito, conscientemente, apreende aquele gênio-religioso moral, que é o valor de pessoa encarnado em pessoa e, por essa razão, o segue, idealmente.

Nesse sentido, importa regressar ao exemplo dado pelo próprio Max Scheler citado no parágrafo anterior, a comparação leva um sujeito a seguir, idealmente, Cristo. Esse seguir se dá por meio de um livre e consciente interesse pelo ser e pelos atos desse modelo. Os discípulos podem ser entendidos como um exemplo desse seguimento. Portanto, o ato da comparação pode vir a ser positivo – ideal, na medida em que esse seguimento prefere e ama os valores positivos e superiores. Ainda, em nota de rodapé, Scheler adverte: “[...] o que crê nos mandamentos de Deus observa esses mandamentos porque são mandamentos da pessoa de Deus (e seu conteúdo corresponde a sua bondade pessoal de essência)” (SCHELER, 1948, p. 387). Por conseguinte, o ato de comparação permite um apreender do conteúdo da pessoa, que no caso da citação acima é Deus, e, pelo fato de os valores possuírem relação com o conteúdo dessa pessoa, os valores passam a ser idealmente seguidos.

Assim como a comparação pode trazer um ideal de seguimento, ela também pode conduzir o sujeito a uma comparação que se desencadeia nos conteúdos internos que conformam o ressentimento e pervertem o próprio ato que possibilita o apreender do conteúdo dos valores. Sendo assim, em um segundo momento, concerne compreender a lei sociológica de comando, que Scheler descreve em seu livro *Modelos e Líderes* (1998). Nesse livro, o autor se dedica no compreender dos modelos, assim como a respectiva diferença para com os líderes, porque tal diferença exerce força diretamente no grau de influência. Isto é, influencia não só o desvelar dos valores de um *Ethos*; ademais,

influencia no ato de comparação, uma vez que o líder prescinde da ideia de valor e o modelo não.

Para Max Scheler, existe uma formulação sociológica intitulada *lei dos poucos* e pormenorizada pelo austríaco Friedrich von Wieser (1851-1926), em que sublinha o fato de que “[...] os poucos são os líderes, no sentido mais geral; e os muitos, com o nome de liderados” (SCHELER, 1998, p. 23). E tal conceituação deve ser entendida no horizonte da referência dos juízos de valores, ideias e modos de pensar. Isso se dá porque, assim como a alma humana possui um núcleo, as associações humanas também o possuem. Para Scheler,

Seja qual for a diversidade das associações humanas existentes na realidade [...], elas se regem todas por uma lei muito parecida com a estrutura da alma humana: no meio de todas existem centros pessoais, ou seja, uma minoria de pessoas que no agrupamento são os modelos, em primeiro lugar; e em segundo lugar, os líderes. Em outras palavras, qualquer sociedade digna desse nome, tem líderes e tem liderados. Modelos e líderes são sempre a minoria, “os poucos”. Wieser deu a esse fato o nome de “lei dos poucos”; os autores franceses e italianos falam de “*circulation des elites*” que, segundo eles, formariam a trama da história (SCHELER, 1998, p. 35-36).

Aos olhos de Scheler, não existe associação humana sem núcleo e, conseqüentemente, não existe associação humana sem, em primeiro lugar, modelos – que podem vir a ser antimodelos; em segundo lugar, os líderes. Esses são responsáveis pelo desenrolar da história desse grupo, na medida em que influenciam na percepção intencional dos sujeitos e são tomados como objetos de comparação. Os teóricos franceses e italianos acima mencionados podem ser representados por Vilfredo Pareto (1848-1923) e Gaetano Mosca (1858-1941), que defendiam a existência de uma minoria que exercia influência sob uma maioria, de modo análogo ao desenvolvimento de von Wieser.

Ora, mas por que todo esse desenvolvimento nos importa? De um lado, porque, na medida em que se assume um modelo, a relação que se estabelece é ideal, mesmo que não o seja – isso depende da perspectiva de um observador externo, porque o sujeito em relação não nota. A inconsciência sobre a natureza da relação influencia diretamente no que é produzido dessa relação, não só na relação, não só no âmbito comparativo, ademais, na própria realização dos valores e, conseqüentemente, na conformação do ressentimento. E, de outro lado, porque, devido à inconsciência da relação que se estabelece com o

modelo, que na verdade pode ser um antiprotótipo, pode vir a serem pervertidos os atos de preferência e preterir, amar e odiar; nesse sentido, causar a inversão dos valores positivos e superiores: a reviravolta de valores.

Na própria conformação do ressentimento e para sua adequada compreensão, reside o problema dos modelos e líderes, que no *Formalismo da Ética e a Ética Material dos Valores* (1948) é chamado ora por gênio-religioso moral, ora por protótipo. Não obstante a diferente terminologia, o problema do grau de influência e comando em uma associação humana funda o ato de comparação, de onde derivam os conteúdos de vivência que conformam o ressentimento. Assim como, obviamente, influenciam o contexto relacional dos indivíduos. O âmbito da inconsciência da comparação, seguimento e suas consequências é um elemento importante e que deve ser levado em consideração, porque ele contribui para a conformação de antiprotótipos, que é a inversão do valor de pessoa em pessoa, assim como permite o introjetar psíquico dos sentimentos derivados da comparação, que, como já dito, pavimentam o caminho rumo ao ressentimento.

Ao regressarmos ao texto *O Ressentimento na Construção das Morais* (1994), será notado que o seguimento influencia uma noção de comparação, que é diferente da noção defendida por George Simmel (1858-1918), nome citado diretamente por Scheler. Scheler se posiciona contrário à concepção sobre comparação defendida por Simmel, uma vez que ele afirma existir sujeitos que abdicam de comparação como, por exemplo, os nobres. Abdicar da comparação não faz sentido para Scheler, não existe tal possibilidade porque todos estão destinados à comparação. Mas Simmel acertou em um ponto, de acordo com Scheler: há uma noção de comparação, ou seja, uma consciência de comparação que pode ser realizada de duas formas, a saber:

Duas destas formas consistem em que partes da relação são apreendidas já pre e in-dependentemente do processo de comparação ou da relação que brota de repente como, por exemplo, “semelhante”, “mesma”, etc. (onde nenhuma ação da comparação se apresenta anteriormente), em atos especiais de percepção; ou inversamente somente chegam dado assim que eles se colocam como realizadores dos fundamentos ainda (já anteriormente) indeterminados dos fenômenos apreendidos, incorporados e puros da relação (SCHELER, 1994, p. 58).

De acordo com a leitura e interpretação que Scheler realiza de Simmel, pode ser afirmada uma consciência de comparação que se efetiva, quer considerando que as partes são apreendidas antes ou sem depender do processo de comparação ou de qualquer

resultado que dessa comparação resulta. Tal comparação pode se dar de modo inverso, ou seja, os resultados de uma comparação só chegam a ser concluídos se são empreendidos independentes dos fenômenos anteriormente apreendidos. Noutras palavras, são fatos fenomenais. Entre membros de uma relação, podem ser apreendidos por intermédio de lembranças, semelhanças, por exemplo, “[...] de um rosto para com o outro que nós não temos em mente ainda” (SCHELER, 1998, p. 58). Isto é, a lembrança do rosto da pessoa A que conheço pode vir a ser usada como parâmetro para comparação com o rosto da pessoa B, que acontece quando a lembrança de A independe de B e acontece antes, mas auxilia na compreensão; ou na ocasião em que há o processo de comparação quando há a lembrança do rosto da pessoa A para comparar com B, e pode se afirmar que A é igual a B, mas tal processo só acontece depois que o sujeito conhece o rosto B. Esses atos de consciência são muito importantes, porque deles “[...] é derivado conteúdos fenomênicos, que leva a consciência de um sujeito efetuar comparações” (SCHELER, 1998, p. 58).

Quando a comparação acontece antes, temos um nobre; quando a comparação acontece depois, temos um vulgar. Então, tem-se a consciência irrefletida do nobre, que propicia o sentimento de orgulho, porque o que ocorre nesse caso é que a postura do nobre consiste em medir e comparar valores entre pessoas. Mas, o resultado dessa comparação nunca se torna condição para o surgimento de valores próprios ao sujeito que efetua a comparação, o nobre. Disso decorre que o orgulho o faz não considerar a possibilidade de o resultado de uma comparação influenciar seus próprios valores, já que eles são suficientes e entre um nobre e uma outra pessoa não existe comparação. Enquanto que, no caso do vulgar, ele realiza a comparação e vive através e na comparação. Para Scheler, o vulgar vive no “[...] realizar a apreensão do valor próprio, bem como do valor alheio, apenas fundamentado na apreensão da relação entre valor próprio e alheio” (SCHELER, 1994, p. 59). Isso aponta para o fato de que o vulgar não consegue evitar se comparar com outros e junto aos outros.

Dessa relação de comparação que é estabelecida pelo vulgar, de acordo com Scheler, derivam-se dois subtipos, a saber: “a vigorosa forma de se lançar do tipo valorativo vulgar toma o nome de ambição, a forma mais fraca do ressentimento” (SCHELER, 1998, p. 60). O primeiro subtipo, a ambição, não deve ser entendido como o anseio da honra ou a posse de algo muito valioso, senão como aquele que

impulsiona o seu ser para ser mais ou valer mais. Para o ambicioso, “[...] cada coisa vem-a-ser apenas motivo indiferente para sublimar o sentimento sufocante de ‘ser menos’, que se coloca neste modo de comparação” (SCHELER, 1998, p. 60). Sendo assim, o ambicioso não é aquele que anseia um objeto só por querer, senão porque existe um impulsionar que pode sublimar seu ser menos diante daquele que é seu comparativo. Ou seja, no intento de não se sentir menos que outro, ele ambiciona objetos para ser melhor e maior que o outro.

Scheler adverte que quando esse sentimento afeta a apreensão dos valores, a concepção daí derivada acaba por dominar o corpo social; então, por intermédio de atos de comparação que dominam o corpo social, a alma da sociedade se torna um sistema de concorrência. A comparação entre indivíduos de uma associação humana se torna comum e resultado de um querer valer mais que o outro. Tal comparação se movimenta nas diferentes esferas da sociedade. Respeitando o exemplo do autor (1994, p. 60), o agricultor não se compara ao senhor feudal, mas sim ao agricultor mais rico e influente da comunidade que ambos pertencem. Ou, um empregado não se compara ao empregador, mas sim ao empregado com um cargo diferente do dele. Sendo assim, as esferas da vida de cada classe iniciam o processo de comparação até o limite de suas totalidades. Ademais, independentemente da esfera a que pertence e do sentimento de nobreza que delineia a atitude dos que se comparam, desdobram-se valores e ideias e, para Scheler, “[...] a ilimitação interna da ambição é com isso uma consequência da supressão de todo objeto original” (SCHELER, 1994, p. 61). Aqui, então, se percebe que, pela falta de limite da comparação, chega um momento em que não é mais reconhecido o objeto que originou todo o querer ser mais que o outro.

Para melhor compreender essa noção de comparação que movimenta o âmago do ser dos indivíduos, vale a pena rememorar um belíssimo texto de Fernando Veríssimo intitulado *Perdedor, Vencedor*, publicado no livro *Diálogos Impossíveis* (2012). Nesse pequeno texto, há dois jogadores de tênis conversando após a partida no vestiário. Enquanto o ganhador arruma seus pertences, o perdedor o observa atentamente, sempre tecendo comentários sobre a razão do ganhado ser o ganhador.

No vestiário, enquanto tiravam a roupa, o perdedor apontou para a raquete do outro e comentou, sorrindo: — Também, com essa raquete...Era uma raquete importada, último tipo. Muito melhor do que a do perdedor. O vencedor também sorriu, mas não disse nada. Começou a descalçar os tênis. O perdedor

comentou, ainda sorrindo: — Também, com esses tênis... (VERISSIMO, 2012, p. 36).

O perdedor vive da comparação com seu adversário. Ele assume a sua perda diante do vencedor ao legitimar a vitória através dos itens dele. Ora é a raquete, ora é o tênis, ora é o físico de seu oponente. Todas as coisas que ele não possui e que, por orgulho, não assume que perdeu porque jogou mal, mas, antes disso, só assume sua derrota ao invejar os bens do outro. Até que o vencedor perde a paciência e conclui:

[...] Você tem dinheiro, senão não seria sócio deste clube. Pode comprar uma raquete igual à minha e tênis melhores do que os meus. Mas sabe de uma coisa? Não é equipamento que ganha jogo. É a pessoa. É a aplicação, a vontade de vencer, a atitude. E você não tem uma atitude de vencedor. Prefere atribuir sua derrota à minha raquete, aos meus tênis, ao meu físico, a tudo menos a você mesmo. Se parasse de admirar tudo que é meu e mudasse de atitude, você também poderia ser um vencedor, apesar dessa barriga. O perdedor ficou em silêncio por alguns segundos, depois disse: — Também, com essa linha de raciocínio... (VERISSIMO, 2012, p. 36).

A exemplificação do vencedor e do perdedor do conto de Veríssimo é clássico embate entre aqueles que desejam o mesmo: a vitória; porém, como sempre ocorre em todo jogo, somente um ganhou e pode ostentar esse marco pessoal. O perdedor, nessa situação, possui duas opções: ou ele se encolhe e reconhece a vitória de seu oponente, se espelha nela e passa a treinar como seu oponente e rivaliza, em vista de uma vitória também; ou ele desmerece a vitória de seu oponente, por inveja e/ou cobiça, atribuindo o merecimento da vitória aos seus itens, mas ambicionando um dia sua santa vitória. Aqui há o desejo de evoluir: de perdedor a vencedor. De derrotado por um alguém que possui tênis e raquete bons ao merecedor da glória da vitória sobre aquele que possui raquete e tênis melhores que os seus.

O ato de ambicionar pode vir a ser compreendido pelo ambicioso como uma espécie de evolução, que se associa à ambição de evolução, o que pode influenciar, por exemplo, a motivação econômica. Disso resulta o compreender que um bem objetivo, ou melhor, um objeto comprado, pode ser um objetivo para que um sujeito não se sinta menos que o outro. Nesse ponto, em especial, Scheler rememora que “[...] a estrutura de motivação se torna dinheiro-mercadoria-dinheiro, enquanto era anteriormente mercadoria-dinheiro-mercadoria (Karl Marx)” (SCHELER, 1998, p. 61). Posto de outra forma, a motivação, para ser maior que o outro, é o dinheiro e tão somente o dinheiro, e,

nesse sentido, a mercadoria passa a ser um bem objetivo que auxilia nesse concretizar. E, conseqüentemente, o desfrute dos valores qualitativos são substituídos pelos valores quantitativos dos bens objetivos.

Em outro sentido, o ato do ambicionar pode versar ainda sobre a compreensão das fases da vida, a saber: infância, juventude, maturidade e velhice. E, nesse aspecto, aqui reside os conceitos de evolução e involução, que não são, propriamente, justificados, mas que trazem consigo a falsa impressão de que em uma dessas fases reside um valor próprio que, quando almejado, revela que tal sujeito evoluiu. E, aqui, o que é rebatido por Scheler: “[...] corresponde a ambição de evolução, cuja essência consiste no fato de a ambição e de o fazer não conduzirem a uma finalidade objetiva específica, senão à mera superação da fase dada” (SCHELER, 1994, p. 62). Sendo assim, o fazer e o agir servem, única e exclusivamente, para dizer que evolui, saindo de um estágio para o outro, sem prescindir de um objetivo mais preciso.

Outra questão sublinhada por Scheler e que importa ser mencionada concerne aos problemas filosóficos de valor e à relação com a farsa do ressentimento. Tal questão é fundamental e não foi negligenciada pelo autor, uma vez que tal ponto respalda as relações fundamentais da consciência de valor. Nessa perspectiva, o filósofo alemão ressalta sua aversão à teoria de Espinosa que identifica que os sentidos das palavras assinalam valores positivos e negativos. Segundo Scheler, tal teoria é uma mera descrição do ressentimento, na medida em que se pressupõe, por exemplo, que o sentido de bom e ruim são respectivamente ambição. Não é possível ansiar desse modo, porque “[...] uma consciência de valor fundamentalmente se encontra explicitamente compreendida em toda aspiração, realizando-se na contemplação dos valores correlatos” (SCHELER, 1994, p. 63). Ora, para Max Scheler, do ato do amor se almeja e intenciona o agradável; o ato do ódio intenciona o que é desagradável; portanto, o cobiçar é uma consciência de valor fundante da aspiração em vista do objeto que se intenta apreender.

### **3.2.2. O ressentimento e a estrutura social**

A exposição até agora abraçou os aspectos da formação do ressentimento “junto a fatores de disposição do material humano correlato” (SCHELER, 1994, p. 65), que é a primeira posição. Mas, ainda nos resta compreender que há uma segunda posição, a saber:

a ligação do ressentimento com a estrutura social, já determinada por fatores hereditários que mediam o sentimento de impotência dos indivíduos que nessa estrutura vivem. Contudo, ao lado dessas condições estruturais do social, há, também, outras condições mais genéricas pelas quais o ressentimento se calcifica e, por isso, existem certos tipos de ressentimento que encontram fundamento em situações particulares. Vale advertir que, de acordo com Scheler, isso não significa que, sempre nessa situação particular, qualquer sujeito que nela esteja irá decair em um desses tipos de ressentimento. Ao contrário, a situação é propícia, mas não influencia, necessariamente. Em suma, há nessas situações riscos do ressentimento se enraizar.

Dentre os exemplos e situações mencionados por Scheler, importa citar: o caso da mulher fraca que é mais rancorosa e “[...] que se vê coagida à concorrência com seus companheiros sexuais” (SCHELER, 1994, p. 66). Isto é, o caso das mulheres que entram em concorrência com os homens<sup>54</sup>. O risco do ressentimento nesses casos é alto porque é conferido à mulher o papel passivo, a cuidadora, aquela que é solicitada no âmbito do amor ao ser humano. Quando homens e mulheres competem entre si, situações são criadas de modo a desconsiderar o fato de que uma mulher pode ser racional, objetiva, assertiva tanto quanto um homem. O ignorar de tais capacidades submete as mulheres a impulsos e repressões: ela pode se envergonhar por não ser tão racional como um homem ou pode despertar um orgulho em ser aquilo que não é reconhecido e, por conseguinte, passa a agir de modo a provar a todos que ela é capaz. Outro exemplo versa sobre o caso do conflito entre as gerações mais velhas frente à geração mais jovem. É uma fonte de ressentimento sujeita à ampla variação histórica, porque opera, basicamente, com o fato de os mais velhos terem de confrontar os valores e sistemas dos mais jovens. Quanto mais afastados os idosos se veem, mais a geração idosa se vê na missão de assumir uma posição de defesa e oposição aos novos modos de ser e estar.

As típicas relações entre membros de famílias se configuram como espaço para o ressentimento vir à tona; em especial, quando se olha para o papel da sogra, segundo

---

<sup>54</sup> Esse é um exemplo citado por Scheler muito problemático, em especial, num contexto com diferentes referências em diferentes áreas que postulam essa afirmação como preconceção de um problema muito maior em nosso contexto atual. Porém, consciente do contexto histórico em que o autor pensou esse exemplo e considerando que a escrita desse trabalho se deu entre os anos de 1912 e 1914 (em primeira edição) e edição revisada em 1919, embora tivesse havido alguns avanços na conquista do direito das mulheres, ainda era comum a menção à mulher fraca e rancorosa, como pode ser visto aqui. O que nos interessa é a observância do exemplo, tão somente.

Scheler (1994, p. 70). Ora, como suportar que o filho que ela ama intensamente ame outra mulher sem recalçamento do ódio somado ao ciúme? Na figura da sogra, pode ser visualizado mais um exemplo da fonte do ressentimento.

Outro caso que merece ser mencionado considera alguns casos de criminosos. O criminoso é, a princípio, um tipo humano ativo, segundo Scheler; isso significa que ele não recalca os sentimentos de ódio, maldade, ciúmes, inveja e vingança. Ao contrário, ele encontra uma situação que gere lucro ou alguma vantagem e usa essa situação para extravasar esses sentimentos. Isto é, há vítimas e objetivos específicos. No entanto, há o tipo de criminoso que age de modo a desconsiderar qualquer objetivo. Ou seja, ele não possui metas, objetivos nem mesmo uma vítima particular que possa trazer alguma vantagem. Ao contrário, há, tão somente, o espaço para extravasar todos os sentimentos recalçados. Atiradores e incendiários são exemplos desse tipo puro de crime de maldade. Pois, aos olhos de Scheler, “[...] seu ato criminoso é quase sempre a explosão repentina de anos a fio de impulsos de vingança ou inveja reprimidos” (SCHELER, 1994, p. 70).

Importa a nós, leitores, nesse momento, dar uma pausa para olharmos atentamente para o autor que lançou o termo ressentimento e fez dele técnico, de modo a problematizar melhor essas situações citadas acima.

Nietzsche<sup>55</sup>, em *A genealogia da moral* (2017), pretende compreender a origem dos preconceitos morais, como ele mesmo afirma em seu prefácio: “[...] a minha ansiedade assim como a minha suspeita estacaram ante a pergunta, que origem teria propriamente os conceitos bem e mal?” (GM/Gm, III, 27). Diante dessa problemática, dedica a dissertação primeira justamente no apreender dos termos “bem e mal”, “bom e mau”, porém é impossível tratar desse assunto sem reconhecer a função do ressentimento no corpo social, que compreende e aplica esses termos.

Existe tudo aquilo que se institui como o bom e o bem em oposição ao mal e mau. A etimologia de cada uma dessas palavras estudadas e esmiuçadas por Nietzsche desnuda um aspecto importante: o que é bom e bem consiste na produção de conteúdo e defesas que certas castas consideram ser seus valores, ao mesmo tempo que o que é mau e mal acabam por incorrer na mentira, no diferente daquilo que as castas superiores instituem.

---

<sup>55</sup> Embora René Girard discorde das conclusões que Nietzsche alcança sobre o ressentimento e prefere trabalhar com a definição de Max Scheler, como vimos no **primeiro capítulo da tese**, em especial na seção **2.1.1. Girard e suas influências**, nada nos impede de trazer Nietzsche à tona, àquele que suscitou o próprio interesse em Scheler de estudar o tema. A abordagem do autor enriquece o momento e nos ajuda a problematizar os exemplos tratados por Scheler.

Ora, mas o que acontece quando aqueles tratados de modo diferente (ou indiferente) pelas castas superiores dizem que o que é mau, na verdade, é bom? Em um primeiro momento, importa entender que esse juízo proferido pela “mentira” ou o “diferente” se rebela contra aquilo que é verdadeiro defendido pelas castas de sacerdotes e castas superiores. Vale trazer aqui para nossa discussão algumas palavras proferidas por Bernard Reginster, em seu artigo *Ressentimento, poder e valor* (2016), em que o seguinte é afirmado sobre o exemplo descrito por Nietzsche em sua primeira dissertação:

Esse exemplo descreve uma situação genérica na qual dois indivíduos ou grupos de indivíduos competem pela posse de um bem cobiçado; um indivíduo ou grupo de indivíduos é demasiado fraco para conquistar o bem, enquanto o outro é forte o suficiente para obtê-lo. O ressentimento que essa situação desperta no grupo mais fraco é normalmente considerado uma espécie de vontade doentamente vingativa direcionada contra o rival mais forte. Ele parece ser, portanto, nas palavras de um comentador, um “sentimento social”: o ressentimento é paradigmaticamente direcionado para outras pessoas ou agentes (REGINSTER, 2016, p. 46).

O que nos importa aqui é compreender a situação em que duas castas se colocam em rivalidade, em que em uma se vê o desejo de um grupo por um objeto ao mesmo tempo que se é fraco para conquistá-lo; ao passo que existe um grupo que, além de desejar, despoja o direito do mais fraco de tê-lo. Aqui o ressentimento é despertado justamente no cerne do grupo fraco, aquele que não consegue obter o objeto que tanto anseia. O sentimento desse grupo pelo outro engendra um sentimento social e dinamiza as relações sociais desenvolvidas e seus conteúdos derivados. Os conteúdos produzidos da dinamicidade dessas relações inflamada pelo ressentimento geram consequências políticas. Ora, como devemos tratar os mais fracos? O direito constitucional no limite garante os direitos básicos de todos ou tão somente da casta superior? Como devemos conceber um sistema educacional? Ele deve agregar todos ou deve abraçar os grupos fortes, e os grupos fracos que lutem por ele (?) etc., sempre idealizando como o alcance das estruturas sociais abraçam os indivíduos em relação.

Nietzsche ilustra a consequência do proferir “não” ao que é bem e bom. A saber,

A rebelião dos escravos na moral começou quando o ressentimento chegou a produzir valores, ressentimentos de tais criaturas a quem é negada a própria reação ao fato de que se mantêm incólumes somente por uma vingança imaginária. Enquanto toda moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si própria, a moral dos escravos opõe um “não” a tudo o que não

lhe é próprio, que lhe é exterior, que não é seu; este “não” é o seu criador (GM/Gm, X, 47).

Exploremos esse excerto aqui citado! E se dissermos “não” ao *status quo*? Para melhor explorar, trago aqui José Saramago, em específico, em seu escrito *Memorial do Convento* (2017b). Nessa história, contamos com diferentes personagens em torno de um convento, de padres, passarolas e demais situações. Porém, o que aqui nos interessa é entender que o contexto tratado pelo livro versa sobre o período de D. João, quinto do nome da tabela real, casado com D. Maria Ana Josefa. Um período em que o cristianismo dita não só as questões de fé, mas também as questões sociais, festas e punições. Existe uma personagem em particular, Sebastiana Maria de Jesus, que se apresenta pela primeira vez em um evento público, o auto de fé, onde o povo cristão, segundo o autor: “[...] juntando-se no Rosário para ver justicar a judeus e cristãos-novos, a hereges e feiticeiros, fora aqueles casos menos correntemente qualificáveis” (SARAMAGO, 2017b, p. 51). Nesse auto de fé, em particular, são cento e quatro pessoas que serão julgadas e o povo assistirá enquanto a justiça seja feita. Começa, assim, a procissão, “[...] vem os dominicanos à frente, trazendo bandeiras de S. Domingos, e os inquisidores depois” (SARAMAGO, 2017b, p. 53). Depois da procissão, Frei João dos Mártires, pregador responsável, profere um eloquente sermão, citando versos bíblicos aqui e ali. Há uma noção religiosa, um rito e o exigente povo que clama por justiça gritando, furiosamente, contra os inquisidores. Dentre os cento e quatro inquisidores, há ela, Sebastiana Maria de Jesus, a herege. Sebastiana Maria de Jesus disse “não” ao *status quo*; de certa maneira, ela detentora de revelações e poderes sobrenaturais, uma nova-cristã, disse não ao que se entende como o “bom” e o “bem”, mas permitiu que o diabólico, o “mau” tomasse conta de seu ser, de seu pensamento. Encontra-se ela, agora, julgada e condenada a açoites públicos e oito anos de degredo em Angola.

Obviamente que o “não” que Nietzsche acima sublinha não se trata de um “não” solitário como o de Sebastiana Maria de Jesus. Sebastiana disse “não” sozinha e, portanto, foi submetida ao julgamento e inevitável condenação. Mas, imaginemos o seguinte: e se um grupo de não-cristãos ou cristãos-novos, enquanto grupo social, organizado, dissesse “não” ao ato de fé; será que ele seria tão bem-sucedido e seu rito tão bem executado? E se, ano após ano, os cristãos-novos e não-cristãos, inconformados com a situação dos suplícios públicos e degredos *performados* no auto de fé; rancorosos por perder membros

da família e de seus grupos; e ansiosos por uma vingança contra os responsáveis por esses autos, levantassem a voz e dissessem “não”? Em Saramago, não testemunhamos tais eventos, mas se um grupo se levantasse, como imaginado, esse levantar do grupo, excitado pelo ódio, rancor, vingança etc., só pode ser uma criação da maturação desses sentimentos, calcificando o ressentimento e, então, assim, permitindo a rebelião dos escravos.

O ressentimento é um conceito polissêmico e muito ambíguo de modo geral, porém, em Girard, essa ambiguidade é desenhada pelo próprio desejo que é mimético, como veremos mais à frente. Essa é uma afirmação possível de ser feita a partir de Stefano Tomelleri, autor do livro *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society* (2015)<sup>56</sup>. O ressentimento permite situações de conflito que pode dar munição para violência, discórdia e injustiças, mas também pode abrir horizontes de oportunidades para crescimentos, justiça e para consolidação de instituições. Devemos, desse modo, conceber o ressentimento aqui com sua ambiguidade, identificando-se ao desejo: ação que molda as relações humanas e as dinâmicas sociais. O ressentimento não é só um complexo de vivências isolado num mundo conceitual e fenomenológico, mas sim um complexo vivo, que respira, que sangra, que tem vida no seio do social, assim como Scheler defende. O ressentimento, assim como é um conceito filosófico, é um conceito que habita o meio social: relações humanas, políticas, religiosas, institucionais etc. Quando Tomerelli em seu livro questiona: “por que devemos focar no ressentimento?”, intenta salientar o fato de que essa emoção é verdadeiramente do final do período moderno, que oscila esquizofrenicamente entre ações exageradas de afirmação individual e de profunda tristeza. Portanto, o ressentimento social vai muito além e é muito mais profundo que o mal-estar sentido por mulheres, idosos, criminosos, pois ele se engendra enquanto movimento de um grupo que não se cala diante dos grupos predominantes e mais poderosos. Trata-se de um agitar social dinâmico que oscila de acordo com o grupo dominante e dominado, que anseia um ideal ou deseja algo. Notamos, dessa forma, que os exemplos de Scheler trabalhados acima ainda são insuficientes para o melhor pormenorizar e compreender do ressentimento enquanto um sentimento social. Não obstante, foi possível perceber até aqui que a tensão violenta entre o impulso de vingança,

---

<sup>56</sup> A obra aqui citada ainda não possui tradução para o português; por essa razão aqui é realizada a tradução do inglês para o português no corpo do texto, quando houver citações, mantendo sempre o original em nota de rodapé.

cobiça, inveja, ódios e suas consequências conduz, em seu ponto mais crítico, à forma de ressentimento. Todavia, Scheler não se detém em analisar somente as formas puras dessa tensão e suas consequências; além disso, importa notar o que ocorre quando esses males são desafogados. Para tanto, passa a ser importante prestar atenção no seguinte exemplo de Scheler:

As instituições parlamentares, mesmo onde apresentam de modo nocivo para a instauração de leis e do governo de estado, como objetivo do que é melhor para a comunidade, são da maior significação enquanto meio de descarga das afecções de um tal tipo, de massas e grupos; igualmente a justiça penal que se purifica da vingança, o duelo, bem como a imprensa também em certos sentidos (SCHELER, 1994, p. 75).

As instituições parlamentares não recalcam os sentimentos e seus impulsos. Ao contrário, por ser nociva às massas, aqui reside o instante em que são descarregadas as afecções. Por exemplo, o ódio ao outro leva parlamentares a elaborar leis para rechaçar esse outro que ele odeia. A justiça penal também descarrega os sentimentos de seu rito que evoca justiça. Portanto, a palavra recalcamto passa a ter grandiosa importância, pois o que seria do ressentimento se todos os seus impulsos fossem desabafados, tal como acontece nas instituições parlamentares? O mesmo cabe ao criminoso, exemplo tratado anteriormente, que é o humano ativo, na maioria das vezes, quando tem um objetivo em vista, pois ele desafoga todas as ânsias. O recalcamto possui papel importante para dar forma e conformar o ressentimento; e esse recalcar só é possível porque existe um acordo sobre como devemos nos comportar socialmente.

É errado invejar o outro, logo devo recalcar esse sentimento para que possa ser possível manter a convivência civilizada seguindo um acordo pré-determinado. A real face do que sinto pelo outro é camuflada pelo bem querer social. Os representantes que tentam assegurar esse acordo, parlamentares e juízes, representam aquilo que eu não gostaria de recalcar. O criminoso, ao não recalcar, fere o acordo protegido pelos parlamentares e juízes, que se encarregam de desafogar, de modo racional e ritualístico, por exemplo, a condenação de um alguém tido como criminoso. Eu não posso condenar o criminoso e agir vingativamente, caso ele tenha me ferido ou ferido alguém que amo, mas um juiz pode fazer isso por mim. Sendo assim, segundo Scheler,

[...] as potências recalcentes são aqui o sentimento de impotência, a consciência cunhada de “não-poder”, que está ligado com um sentimento forte

de depressão; do mesmo modo, temor, medo, intimidação contra a expressão e a lida na direção das afecções (SCHELER, 1994, p. 75).

A impotência e o não poder, somados ao medo de lidar com a situação, conduzem o indivíduo ao recalçamento das afecções. Por essa razão, é preciso atentar-se para os diversos componentes que estão presentes no recalçamento. E, nesse sentido, Max Scheler (1994, p. 76) apresenta, em primeiro lugar, “o recalçamento da representação do objeto para o qual se direcionava a afecção originária e não recalçada”; noutras palavras, o sentimento que se direcionava a um objeto antes de ele ser recalçado. Por exemplo, eu quero me vingar de uma pessoa porque ela feriu minha honra, por isso tenho plena consciência da razão de ser desse pensamento. Mas, ao entender que não posso e sou impotente, somado ao medo de qualquer ação e sua consequência, eu suprimo esse sentimento em meu ser. Aqui o impulso de vingança inicia o processo de esquecimento da razão de ser, porque esse impulso passa a ser suprimido junto a outros, como inveja, ódio, maldade etc., consequência de observações. Respeitando o exemplo que Scheler apresenta, pode-se notar que, na manifestação de ódio presente nas classes, há gestos e modos que contribuem para o recalçamento. O modo de tal pessoa andar e falar pode denunciar a classe a que pertence e, nesse instante, já se colocam em movimento os impulsos que, recalçados, conformam o ressentimento. Não há um objeto, senão somente a renúncia do objeto que “[...] se manifesta de modo infundado e que irrompe sem regras”. Não é apenas a renúncia do objeto que contribui para a conformação do ressentimento, mas, também, “[...] exerce agora uma eficácia interna, onde quer que a descarga externa seja negada” (SCHELER, 1994, p. 78). E, assim, como Scheler sublinha:

As afecções desprendidas de seus objetos originários se concentram como que diante de uma massa venenosa, formando um foco de veneno, que em cada porosidade da superconsciência (*Oberbewusstsein*) começa a fluir como que por si mesmo (SCHELER, 1994, p. 78).

Sendo assim, o recalçamento é responsável por internalizar todos os impulsos, de modo que seja esquecido o objeto que desencadeia tal sentimento. Assim, é dada atenção a outros traços que contribuem para a conformação dos conteúdos internos, que vêm a ser importantes para a calcificação do ressentimento. Desse modo, o recalçamento flui de modo autônomo como um veneno que se alastra entre as relações das pessoas e fervilha a associação humana. Porém, ainda cabe uma questão: quem é o homem ou a mulher que

se ressentido? Na relação tóxica de um contra o outro em que há o recalçamento das afecções, quem é o ressentido? Essa questão nos importa porque o ressentido é sempre o outro. Nós não admitimos a possibilidade de ressentir ou de ser ressentido, mesmo que essa seja a verdadeira realidade, a verdadeira criação. Do nosso ponto de vista, o observador externo, precisamos compreender todo um contexto em que se configuram certas relações sociais e, mesmo assim, seremos imprecisos. Os sujeitos protagonistas ou grupos protagonistas dessa relação sabem, porém, quem é o ressentido, uma vez que eles próprios falam do ponto de vista daquele que sublima o ódio, a vingança, o rancor, a cobiça etc., ou seja, aqueles que dizem que o outro é o ressentido falam do ponto de vista de quem ressentido.

Se convidarmos Nietzsche, pode ser que ele nos ajude a confrontar essa questão. Ainda em *A genealogia da Moral*, o filósofo alemão ilustra bem a luta constante entre o “bem e mal” e o “bom e mau” e o modo como ela foi marcada na história da humanidade. Segundo Nietzsche (GM/Gm, XVI, 62), “[...] o símbolo dessa luta traçado em caracteres legíveis no cume da história da humanidade é ‘Roma contra Judeia, Judeia contra Roma’”. Até ao dia de hoje não houve acontecimento mais notável do que esta luta, esta discussão, este conflito mortal”. Pois bem, se é verdade, como Nietzsche desenvolve, que Roma, detentora dos valores aristocráticos durante um certo tempo, compreendeu o povo judeu como o seu total oposto, um ser convicto de ódio, os romanos eram os fortes e os nobres. Os judeus, ao contrário, eram um povo de levitas ressentido, afeito à moral plebeia. Nesse caso, do ponto de vista dos romanos, os judeus eram os ressentidos, aqueles que haviam internalizado e envenenado sua alma pelo ódio ressentido. Aqui, nesse ponto, Nietzsche continua: “[...] qual dos povos venceu?” (GM/Gm, XVI, 63). Segundo o pensador, a prova irrefutável de quem venceu foi a Judeia é, justamente, o fato de que a humanidade abraçou quatro figuras tradicionalmente judias, a saber: Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, Paulo e Maria, mãe de Jesus. Durante o período histórico do Renascimento, o despertar clássico e aristocrático estava em voga e, por essa razão, “[...] a própria Roma, a Roma antiga, agitou-se como se despertasse de uma letargia, apesar de esmagada pela nova Roma, pela Roma judaica edificada sobre as ruínas e que apresentava o aspecto de sinagoga ecumênica” (GM/Gm, XVI, 63). Quem aqui, então, era o povo ressentido? Quem estava dizendo “não” ao *status quo* e retomando os valores mais aristocráticos de uma Roma

forte e nobre? Todavia, não muito tempo depois, a Reforma emerge trazendo à tona o movimento de ódio plebeu, o ódio do povo judaico.

Os lugares da dança das cadeiras do poder são reinterpretados e desafiam as estruturas que são movidas pelo ressentido – mesmo que ele não assuma. Aquele a quem digo “ressentido” pode criar um movimento que faça com que ele diga à minha pessoa “ressentida” e, assim, trocamos de posição e, mesmo quando me confundo com o ressentido da relação, eu não me reconheço como ressentida. O invejoso que fala do ponto de vista da inveja não se reconhece como tal, assim como aquele que cobiça e odeia não admitirá que tais adjetivos pertençam à aura de sua pessoa. O preconceituoso é sempre o outro; o fundamentalista fanático é o outro; o mau é o outro; o machista é o outro; o comunista é o outro; o homofóbico é o outro. Assim, a inconsciência inerente do ponto de vista de onde se fala, de onde se ataca e de onde recebe o ataque dinamiza, até mesmo, o modo como pode-se adjetivar ressentido ou qualquer outro atributo.

### **3.3 A relação entre Max Scheler e René Girard**

Uma questão que não cessa de ecoar nesta tese e neste momento em específico fala mais alto: *por que René Girard se ocupa de Max Scheler, filósofo contemporâneo alemão, para tratar do conceito ressentimento?*

Max Scheler (1874-1927) foi um fenomenólogo alemão que se ocupou sobre os sentimentos humanos, os valores e a antropologia filosófica, sendo responsável pela elaboração de um sistema ético. René Girard (1923-2015), teórico francês, se ocupou com investigações sobre literatura, antropologia, história, filosofia, cunhando a chamada teoria mimética e trazendo contribuições sobre a relação entre violência e religião. Scheler nasceu em 1874 e viveu durante o período da Primeira Grande Guerra, sendo responsável por desenvolver reflexões sobre as consequências de tamanho evento. Girard nasceu em 1923 (cinco anos antes de Scheler falecer) e passou sua juventude em Paris, estudando durante o período da Segunda Guerra Mundial. O tempo, os assuntos tratados, as teorias desenvolvidas os distanciam de tal modo que parece não fazer sentido os comparar. No entanto, observando que ambos viveram durante períodos de grandiosa violência, considerando guerras, o estopim de movimentos políticos, desenvolvimento de novas armas etc., seria impossível para eles não pensar sobre as relações humanas e seus

respectivos conflitos. Nesse sentido, eles se igualam. Tanto Scheler como Girard assumiram a responsabilidade de pensar a relação entre modelos e sujeitos, assim como seu contexto relacional e o que é produzido dele. Portanto, o conceito ressentimento, antes cunhado por Nietzsche, como já vimos, passou a ter decisiva importância para ambos, em especial no que concerne a seu respectivo vínculo para com o que é produzido das relações entre sujeitos<sup>57</sup>.

René Girard, em 1954, ocasião em que ocupava o cargo de professor na Universidade John Hopkins, publica um artigo intitulado *Valéry et Stendhal*, em que se vê fragmentos do que posteriormente seria a teoria mimética. Nesse mesmo período e ambiente, de acordo com o que Girard narra em *Evolução e Conversão*<sup>58</sup> (2011, p. 57-58), ele conhece críticos literários, dentre eles Leo Spitzer (1887-1960), que leu o manuscrito do que seria o livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009). Quando Spitzer leu o manuscrito, sugeriu a Girard a leitura de Max Scheler:

[...] Spitzer leu o manuscrito de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* e sugeriu-me a conexão com o texto de Max Scheler, Das Ressentiment, a palavra francesa já usada por Nietzsche. Eu já havia lido o livro anos antes, mas não me havia ocorrido de forma suficientemente nítida a relação com meu próprio trabalho. E realmente acrescentei citações de Scheler, de certa forma por influência mimética de Spitzer (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2014, p. 58).

---

<sup>57</sup> No caso de Scheler, o reconhecimento do papel do ressentimento na conjuntura social e privada da vida humana foi detalhado por diferentes comentadores. Não é raro pesquisar bibliografias sobre ressentimento em Max Scheler e não notar a referência em trabalhos nas áreas das ciências sociais, direito, psicologia, psicanálise, filosofia, história, mídias sociais, entre outros. A produção é amplamente reconhecida, segundo o filósofo Carlos Matheus, em seu artigo *Max Scheler e a axiologia do conhecimento* (2002); há de constar no pensamento de Scheler: “[...] uma teoria do conhecimento pessoal dos valores que se desdobra em uma teoria do conhecimento social dos valores” (MATHEUS, 2002, p. 21). Quando Scheler, por sua vez, aborda a questão do conhecimento social, acaba por inaugurar a possibilidade de entender e compreender algo sempre em referência ao outro, a partir do que socialmente pode ser apreendido. O ressentimento aqui encontra espaço, porque é preciso estar em relação para que um indivíduo possa invejar, odiar, vingar etc. Esse é o ponto principal do pensamento scheleriano que foi reverenciado pelos seus pares. Diferentemente de Max Scheler, em René Girard a questão do ressentimento, embora seja citada brevemente, não pode ser excluída da teoria mimética. O esquecer dessa relação pode ser dado por duas razões: (1) o desconhecimento da importância do conceito e o desconhecimento de Max Scheler, referência de Girard; (2) o leitor acaba por dar atenção a outras questões importantes, que são tratadas pelo pensador francês. Apesar de haver certo “esquecimento” das referências filosóficas de Scheler a Kojève e sua leitura sobre Hegel, há comentadores que rememoram essas importantes influências e tratam delas, a saber: Gabriel Andrade, Michael Kirwan e Stefano Tomerelli (referências presentes nesta tese).

<sup>58</sup> Esse livro é composto por diálogos que versam desde a origem da teoria mimética até reflexões sobre a origem da cultura. Os entrevistadores são os pesquisadores Pierpaolo Antonello e João Cesar de Castro Rocha, que dirige questões sobre as devidas temáticas a Girard, bem como foram responsáveis pela introdução e apresentação do livro, traduzido e publicado sob supervisão da editora É Realizações.

Ora, mas por que fazia sentido para Girard considerar os desenvolvimentos de Max Scheler? O que isso acrescenta a seu estudo? Essas são indagações que permitem o melhor compreender da teoria mimética e sua respectiva relação para com a violência e a religião. Contudo, antes de tudo, devem ser dadas atenção às citações presentes em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a) e compreender melhor o conteúdo dessa obra, haja vista a possibilidade de notar mais uma exemplificação, além das que já foram descritas aqui sobre a extensão do conceito ressentimento.

Para conseguir chegar o mais perto possível desse objetivo, é necessário regressar para a obra em que Girard analisou as relações entre as personagens dos clássicos literários. Embora o objeto de análise em busca da verdade romanesca e mentira romântica empreendida seja fictício, assim como suas histórias, ele revela algo da natureza humana, como já afirmado. O que se reflete nesses romances são problemas concretos do horizonte daquele que os lê também<sup>59</sup>. Algumas das realidades que esses romances denunciam são justamente a realidade do desejo mimético e o mecanismo mimético.

O primeiro passo é lembrar que, para o autor, há o mecanismo mimético<sup>60</sup>, que aponta para o fato de que os sujeitos em sociedade imitam uns aos outros em vista de um objetivo. Ao imitar um ao outro vai se estabelecendo relações. Essas relações são ajustadas considerando que esse mecanismo, assim como o desejo de um alguém, sempre busca completar o seu eu. De acordo com o excerto retirado do livro *Evolução e Conversão* (2011), “[...] se o desejo é mimético, isto é, imitativo, então o sujeito desejará o mesmo objeto possuído ou desejado por seu modelo”. O objeto desse desejo não possui uma relação vertical com o sujeito, pois o sujeito imita alguém. Disso decorre que as relações humanas são triangulares, considerando que “[...] ou o sujeito está no domínio relacional que seu modelo ou está em outro” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 80). Portanto, sempre há um referencial para as relações humanas.

Se estivéssemos em posse do desenho de um triângulo isósceles para demonstrar o modelo em outro domínio relacional ao sujeito, tomaríamos um dos vértices

---

<sup>59</sup> Esse tema foi melhor pormenorizado no primeiro capítulo desta tese; em específico, na subseção **2.1 Girard e suas influências**, bem como na subseção seguinte **2.2. As análises literárias e o mundo que elas interpretam**.

<sup>60</sup> Sobre o mecanismo mimético e o melhor pormenorizar desse conceito dentro do pensamento de René Girard, importa recorrer, se necessário, ao primeiro capítulo da tese, em específico, à seção **2.3. O que é violência para René Girard?**

congruentes como o sujeito e o outro vértice congruente como o objeto desejado, enquanto que a altura de nossa bissetriz apontaria para a posição do modelo, que media a relação entre o sujeito e o objeto. Quanto mais alta a bissetriz, mais distante o sujeito está do modelo. Habitam um espaço e tempo bastante distantes, a ponto de um não afetar o tempo e espaço do outro e vice-versa. Estão distantes a ponto de um não conseguir despojar o outro do objeto que se deseja. A diferença entre espaço e tempo é determinante para que esse triângulo seja ideal e perfeito. Isso é o que Girard chama de mediação externa, como vimos em nosso primeiro capítulo. Para Girard, se o sujeito e o modelo “[...] estão em um domínio diferente, é claro que não poderá possuir o objeto de seu modelo e terá apenas aquilo que chamo de relação de mediação externa com seu modelo” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 80). Essa relação permite um desejo *segundo o Outro*.

As relações humanas, entretanto, não são sempre tão amistosas, porque há relações em que o sujeito e modelo ocupam o mesmo espaço e tempo e rivalizam pelo objeto. Se regressarmos ao triângulo isósceles, teremos em um ângulo congruente o sujeito que deseja e no outro ângulo congruente teremos o objeto, enquanto que o mais alto da bissetriz é ocupado pelo modelo. Porém, há certa diferença com o triângulo acima descrito, a saber: a altura da bissetriz desse segundo triângulo não é tão distante; pelo contrário, nesse triângulo são mantidos o sujeito e o modelo muito próximos, de modo que deformam os ângulos do triângulo que deveriam ser congruentes. Noutras palavras: o sujeito e o modelo ocupam o mesmo espaço e tempo, o que é denominado mediação interna. Para Girard (2011),

Devido à proximidade física e psicológica entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a ficar cada vez mais simétrica: o sujeito tenderá a imitar seu modelo, assim como o modelo o imitará. O sujeito se tornará o modelo de seu modelo, assim como o imitador se tornará imitador de seu imitador (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 80).

Disso decorre que o sujeito se confunde com o modelo com quem rivaliza e vice-versa. O triângulo isósceles é desmanchado, porque a extremidade do modelo passa a ser simétrica em relação ao sujeito, pois o si próprio do sujeito se confunde com o objeto. A distância entre sujeito e modelo é proporcional à simetria da mediação interna, pois quanto mais próximo estiverem, maior a rivalidade e mais simétrica a relação. No calor intenso da rivalidade em que o sujeito se confunde com o modelo e o modelo se confunde

com o rival, há o esquecimento do objeto. Quando isso ocorre, para o autor, “[...] os dois rivais ficam cada vez mais preocupados com a derrota do adversário do que com a obtenção do objeto que pode se tornar irrelevante” e “[...] os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 80). Ou seja, quanto mais irrelevante o objeto for, mais indiferenciada é a relação entre o sujeito e o modelo, o que acarreta a crise mimética.

Pode-se perceber que o modelo de uma mediação interna não é um ideal venerado, como costumava ser numa mediação externa. Ao contrário, ele se converte em um sujeito-obstáculo. Ele é um obstáculo que está entre o desejante e o objeto desejado, nesse reconhecer do obstáculo que possibilita a confusão do objeto com o si próprio de quem deseja, até culminar no golpe de um contra o outro. Interessa, ainda, pôr acento no fato de que um sujeito não existe sem o outro. No início da relação, eles são diferentes, mas se complementam de modo a manter o desenho do triângulo, pois ambos desejam o objeto, tão somente o objeto. Em um segundo momento, quando a ênfase no objeto é perdida porque o sujeito se confunde com o objeto, as diferenças vão se dissipando, embora os sujeitos ainda se complementem. No ápice da hostilidade e golpes, os dois se igualam culminando na crise mimética. Disso decorre que não há autenticidade que sustente, suficientemente, os desejos das mais diferentes pessoas. Ao contrário, há o engano em pensar que há alguma autenticidade, pois o que há, de fato, é o preenchimento deste vazio por intermédio do desejo, que é sempre imitativo. Ademais, o ressentimento e os impulsos que o conformam dão forma a essa mediação em que a ênfase é o objeto. Quanto mais se anseia o objeto, mais o ressentimento se sobrepõe à visão do sujeito que deseja e, quando seu ser confundido com o objeto passa a ser realidade, *o ressentimento torna-se critério que valoriza o objeto*.

Importa advertir que o fato de o desejo ser imitativo não aponta para a circunstância de que imitar seja estritamente negativo. Como já visto, é possível viver a partir de um modelo ideal (mediação externa). Em *Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio* (2003a, p. 33), Girard deixa claro o aspecto positivo da imitação, já que, nesse sentido, o desejo e a imitação tiram o ser humano da animalidade por poder ansiar algo mais. O ser humano está sempre diante de um ir além por intermédio do desejo. Todavia, há de constar a possibilidade negativa de hostilizar e ser hostilizado culminando em uma crise mimética (é nesse processo que o ressentimento encontra seu lugar). Além disso, há

sempre um referencial nas relações humanas para que os sujeitos possam se desenvolver socialmente e imitar. Segundo Antonello e Rocha, na introdução do livro *Evolução e Conversão* (2011):

[...] ainda que Girard tenha ressaltado particularmente a ilusão de autonomia do sujeito e a natureza mediada do nosso desejo, este último continua a ser o principal instrumento de que os seres humanos dispõem para explorar e entender o mundo, para adquirir conhecimento existencial e intelectual (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 31).

Sendo assim, não é possível obter conhecimento existencial e intelectual sem um modelo como referencial, embora esse modelo possa vir a ser um sujeito-obstáculo – quando presente no mesmo contexto relacional daquele que deseja. E, quando há um sujeito-obstáculo, há vingança, inveja, rancor, cobiça e impulsos que propiciam a hostilidade entre as partes a ponto de culminar em grandiosa crise. Esses sentimentos estão presentes na realidade da mediação interna e, ao regressar ao texto *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a), se vê que Girard considera que os fenômenos descritos por Max Scheler acerca do ressentimento são precisos, também, no descrever dos atos nessa relação hostil de rivalidade. Agora importa nos perguntar: como o conceito de mediação interna se relaciona com o ressentimento? Para tanto, devem-se considerar as seguintes palavras de René Girard (2009a):

Em nossa opinião, todos os fenômenos que Max Scheler estuda em *O homem do ressentimento* dizem respeito à mediação interna. A palavra ressentimento enfatiza, aliás, o caráter de reação, de contrachoque que caracteriza a experiência do sujeito nesse tipo de relação. A admiração apaixonada e a vontade de emulação esbarram no obstáculo, em aparência injusto que o modelo opõe a seu discípulo recaem sobre este último sob a forma de ódio impotente, provocando assim a espécie de auto envenenamento psicológico que Max Scheler tão bem descreve (GIRARD, 2009a, p. 35).

Um primeiro dado que deve ser considerado é que a resposta que esbarra com o obstáculo caracteriza essa relação. Nessa relação, há a soma de ódio com a veneração, sendo que o ressentimento se sobrepõe ao ponto de vista do sujeito, fazendo com que ele negligencie a possibilidade de veneração. O ressentimento impede a possibilidade de o sujeito “[...] perceber o papel que a imitação desempenha na gênese do desejo” (GIRARD, 2009, p. 35). Disso resulta que o ódio ganha forma ao lado de outros impulsos que caracterizam essa relação de rivalidade. As reações se enquadram nessa relação de acordo

com o estágio primeiro e desenho do triângulo, pois, para a inveja e o ciúme, é necessária a existência do triângulo, em que se verifica o sujeito que inveja ou cobiça, o objeto e sujeito invejado e cobiçado. Ora, para Girard (2009a, p. 36): “[...] esses dois ‘defeitos’ são, pois, triangulares: jamais, no entanto, apreendemos um modelo naquele de quem sentimos ciúme, porque enfocamos sempre no ciúme do ponto de vista do próprio ciumento”. Quanto maior for o enfoque nos sentimentos e quanto maior for seu recalçamento, mais fácil se torna esquecer o objeto e, conseqüentemente, estabelecer uma linha horizontal entre o sujeito e o sujeito-obstáculo. Focar no ciúme do ponto de vista do ciumento ou focar na inveja do ponto de vista do invejoso é uma afirmação que só pode ser realizada por um observador externo, pois quem inveja não entende sua atitude como invejosa, apesar de todo o seu decidir e posicionar diante do que é desejado – que, nesse ponto, já se confundiu com seu próprio ser – partir da inveja do ponto de vista do invejoso. Esse é o exato momento em que o enfoque desses sentimentos com maior velocidade vai sendo recalçado; e quanto mais profundo e rígido o recalçamento for, mais horizontal é a linha da mediação interna, mais horizontal a relação entre sujeito e sujeito-obstáculo.

Tais constatações foram possíveis justamente porque Girard operou com a literatura clássica e apontou a mentira romântica e verdade romanesca. Mais do que isso, ficou evidente a posição inconsciente da relação que os sujeitos ocupam nessa relação horizontal, interna e mimética. Através da literatura, olhamos distanciados para o mundo, o contexto, o período, as personagens e os sentimentos que as afligem. Existe uma perspectiva de quem lê os romancistas. Para Girard,

Somente os romancistas revelam a natureza imitativa do desejo. Essa natureza é difícil de se perceber em nossos dias, pois a mais fervorosa imitação é a mais vigorosamente negada. [...] Os enfados românticos, o ódio à sociedade, a nostalgia pelo deserto, tanto quanto o espírito gregário, não encobrem, na maioria das vezes, nada mais que um interesse mórbido pelo *Outro*” (GIRARD, 2009a, p. 38).

Tal conclusão sobre como o sujeito se comporta diante do outro, para Girard, só pôde ser melhor visualizada porque olhamos distanciados para os acontecimentos e emaranhados fantásticos dos heróis e heroínas. O olhar para as relações estabelecidas em situações próximas ao nosso contexto e momento pode estar viciado e carregado de concepções que nos impedem de compreender que agimos por haver um interesse pelo *Outro*. Nessa dinâmica há o orgulho que, muitas vezes, nos impede de ver a situação

como ela de fato se apresenta, sem nebulosidade que a contorne e ofusque a real razão de ser de meu referencial que uso como comparação. Para Girard, a escolha de um modelo funda um sistema de comparação de que derivam os sentimentos de inveja, cobiça, vingança, ódio etc. Ora, se não houvesse um obstáculo que possui aquilo que eu quero, haveria a necessidade de cobiçar ou invejar? Assim como já foi sublinhado, o modelo assume importância para que a comparação exista e esses sentimentos existam. Se é possível produzir conhecimento existencial e intelectual em referência a um modelo, é possível, também, produzir sentimentos que, quando recalçados, conformam o ressentimento. O ressentimento é uma força criadora de conteúdos também possibilitado pelo recalcar desses sentimentos, que dão, por sua vez, forma à *indiferenciação* e à crise sacrificial, que precisa ser expulsa por intermédio da violência sacrificial.

As mediações humanas, em especial a mediação interna, existem na medida em que há a possibilidade de rivalizar em razão de um objeto. Quando isso ocorre, o acento está dado no objeto e, tão somente, no objeto. Despojar os objetos e/ou garantir que o outro possua é o objetivo do sujeito que o deseja. Portanto, o ciúme, a inveja, a vingança, a cobiça, o ódio, o malquerer são sentimentos que eclodem desse hostilizar o outro. Tais sentimentos permitem o conformar do ressentimento, que propicia o *indiferenciar* do sujeito para com o objeto e, na sequência, o *indiferenciar* do sujeito para com o outro sujeito. No ápice da *indiferenciação* há os duplos. Do ponto de vista externo, na realidade dos duplos, a violência unânime eclode, havendo a necessidade de expulsar a causa da *indiferenciação*. O sacrifício encontra espaço aqui, uma vez que, através do rito rigorosamente cumprido, expulsa todo o caos de uma associação humana e elimina os sentimentos que conformaram o ressentimento, de modo a propiciar um momentâneo apaziguar dos ânimos. Para o melhor desenvolvimento do que aqui se postula, importa retomar aqui o texto *A Violência e o Sagrado* (1990), em que Girard afirma:

Há no homem, no nível do desejo, uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, frequentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora. O homem não pode obedecer ao imperativo “imite-me”, que ressoa por toda parte, sem ver-se quase imediatamente remetido a um “não me imite” inexplicável, que vai mergulhá-lo no desespero e fazer dele o escravo de um carrasco na maioria das vezes involuntário. Os desejos e os homens são feitos de uma tal maneira que eles enviam perpetuamente uns aos outros sinais contraditórios, cada um ainda menos consciente de estar ele próprio, caindo em sua armadilha análoga (GIRARD, 2009a, p. 182).

A tendência mimética do desejo faz com que o sujeito atue em direção ao seu rival, a quem são direcionados sinais contraditórios do que ele mesmo imagina. Embora a atitude de um indivíduo invejoso parta do ponto de vista do invejoso, ele não quer ser entendido pelo seu obstáculo como invejoso. O orgulho não permite que ele se comporte de modo a transparecer aquilo que ele realmente é. Nesse movimento, toda sua atenção é posta na intenção de parecer para seu obstáculo o completo oposto do que ele realmente é. Nessa luta de sinais contraditórios, os sentimentos vão sendo internalizados e recalçados. Toda relação aqui estabelecida, o chamado duplo monstruoso, por Girard, faz com que o sujeito não se reconheça sem o seu respectivo rival e assim por diante. O ressentimento aqui calcificado dessa relação acaba por ser não só o produtor da *indiferenciação*, mas, no mais alto do paroxismo, seja responsável pela criação de algo monstruoso e mortal: a violência. Nas palavras de Girard (2009a, p. 182), “[...] a livre *mimesis* lança-se cegamente sobre o obstáculo de um desejo concorrente; ela gera seu próprio fracasso, que, em contrapartida, reforça a tendência mimética”. Dessa maneira, o lançar-se cego e repetitivo é um processo que alimenta a si mesmo. Sempre que o sujeito entende que encontrou o ser diante de si, há o iminente esforço de atingi-lo. O atingir aqui existe porque há o desejo e, muitas vezes, o atingir se dá através das afecções que conformam o ressentimento, e, portanto, em um primeiro momento, o ressentimento valoriza esse lançar-se cego, gerando o encontro da violência adversa. Aqui, portanto,

A violência torna-se o significante do desejável absoluto, da autossuficiência divina, da “bela totalidade”, que não apareceria mais como tal se deixasse de ser impenetrável e inacessível. O sujeito adora essa violência, e a odeia. Ele tenta dominá-la pela violência, enfrentá-la. Se por acaso consegue vencê-la, o prestígio dissipa-se rapidamente. Será preciso procurar em outra parte, uma violência ainda mais violenta, um obstáculo realmente intransponível (GIRARD, 2009a, p. 183).

O lançar-se cego e mimético é um processo sedutor, que traz certa satisfação, justamente por esse motivo acaba por alimentar a si mesmo. Como pode-se notar da citação acima, o sujeito adora a violência, ao mesmo tempo que a odeia. A dinâmica dos sentimentos que envolvem a relação é tanta que, por odiá-la, tenta dominá-la, mas, quando consegue vencê-la, a ama tanto que não consegue viver longe e, portanto, busca um obstáculo intransponível para que possa odiar ao mesmo tempo que ama por haver a necessidade de impor uma violência ainda mais violenta. Aqui vemos o motor da crise

mimética, o contágio impuro que possui o potencial de destruir o todo de uma comunidade, havendo dessa forma a necessária interferência ritual através de uma vítima sacrificial que possa desviar e deflagrar não só a violência, mas o ressentimento.

O apaziguar dos ânimos não se restringe no vencer tão somente a violência mais violenta, mas, sobretudo, vencer os sentimentos que conformam o ressentimento. Aqui o rito entra em cena: o que nele é instituído como processo de seleção da vítima, o como, o onde e o porquê de ser aquela vítima, preza justamente para o eliminar da possibilidade do escalar da violência e de todo e qualquer sentimento que possa calcificar o ressentimento. O ressentimento permite a *indiferenciação*, a linha horizontal das relações, o paroxismo e gera, a partir de então, a violência a ser expiada pela própria violência.

A relação entre os impulsos que conformam o ressentimento e as ilusões de valor não é relevante para Girard como o foi para Scheler, uma vez que ele não se ocupa de perceber hierarquias de valores e/ou descrever atos de percepção. Porém, a descrição dos impulsos e o ressentimento importam ao teórico francês. Ele, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), sublinha a presença de impulsos e a sua respectiva conformação no cerne da pessoa humana dada pelo desejo, como já descrito. Girard confere validade ao caráter do recalçamento e da introjeção psíquica. Para Girard (2009, p. 35-36), *o ressentimento é uma reação de contrachoque que se dá enquanto resposta no triângulo da mediação interna*. E, dentro do triângulo dessa mediação, esse envenenamento pessoal possui uma causa: o objeto desejado; a consequência desse desejo é a introjeção psíquica, hostilidade, violência.

Importa, ainda, considerar que o aspecto do desejo pode ser identificado com esses impulsos que podem vir a conformar o ressentimento. Aos olhos de Girard, não haveria necessidade de cobiçar, vingar, invejar se não existisse o desejo. Em *Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio* (2003a, p. 23), Girard sublinha a identificação entre o verbo cobiçar e o desejo. Em *A Violência e o Sagrado* (1994, p. 186-187), o teórico francês ressalta que o desejo se liga à violência recíproca. Ora, se os impulsos possuem relação com a violência que culmina no caos que deve ser expulso, ritualisticamente, com o sacrifício; o apaziguar que o sacrifício gera elimina os impulsos e retardam, desse modo, a possibilidade de a violência recíproca irromper. Sendo assim, o sacrifício tem de cumprir com o objetivo de eliminar os impulsos, o ressentimento, que pode gerar rivalidade, *indiferenciação* e crise sacrificial.

Scheler aponta o fato de que o impulso de vingança é o ponto de partida mais importante para a formação e conformação do ressentimento. Tal impulso precisa ser precedido de uma repreensão e/ou ofensa, sendo que não é um ato de defesa ou revide, senão uma espécie de consciência dirigida a alguém enquanto ato final. Para Girard, considerando o que se verifica em *A Violência e o Sagrado* (1990), o sentimento da vingança é importante e se torna critério para o rito do sacrifício, uma vez que a vingança é entendida como aquele sentimento que pode inflamar a crise que já existe. Sendo assim, deve estar contida a prevenção da vingança no rito. Isto é, para Girard (1990, p. 34), há meios para controle da violência de uma associação humana, sendo eles: (1) desvios sacrificiais; (2) regulações à vingança; (3) o sistema judiciário. Todos esses meios estão vinculados à violência sacrificial, que intenta ser válvula de escape ao pôr para fora, através da imolação de uma vítima, o problema que assola a comunidade.

No que concerne às regulações à vingança, em sociedades não complexas, quando se imola uma vítima humana, tal vítima não pode possuir vínculos, sua morte não pode ser vingada. E, ao invés de expulsar o problema, nesse caso, inflama os ânimos de uma comunidade já em crise. Girard ressalta que o critério do vínculo fraco é abstrato, porque o vínculo é contextual. Desse modo, a vingança passa a ser o critério que mantém menos abstratas a seleção e a substituição de uma vítima sacrificial. Sendo assim, o vínculo fraco é determinado pela possibilidade da ocorrência da vingança.

No caso do sistema judiciário, há a racionalização da vingança. Nas sociedades modernas, há, também, a presença da violência recíproca que, quando irrompe, traz grandiosa crise e caos, que também deve ser eliminado. Os critérios, nesse caso, são muito diferentes de uma sociedade primitiva, mas há um denominador comum entre os dois casos: tanto o sistema judiciário como o sistema sacrificial visam eliminar a vingança e seus prejuízos. Girard sublinha (1990, p. 36): “[...] o sistema judiciário racionaliza a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel-prazer. Ele a manipula sem perigo, transformando-a em uma técnica extremamente eficaz de cura e, secundariamente, de prevenção da violência”. Pode-se afirmar, portanto, que a forma de moderar a violência e eliminar a vingança não são estranhos à violência. Elimina-se o ressentimento por intermédio da violência sacrificial, uma vez que a vingança, enquanto principal impulso, conforma o ressentimento.

O impulso da vingança conforma o ressentimento assim como o sentimento de vingança se torna sede de vingança. Quanto mais esse impulso de vingança se recoloca e quanto menos, ao mesmo tempo, seja possível sua concretização, mais insatisfeito esse sentimento se conforma, fazendo com que essa intenção leve, diretamente, ao definhamento ou à morte. Mas, se o sentimento de vingança é efetivado, há desdobramentos consequentes dessa efetivação que podem dar razões para um ato interno de vingança; ou exteriorizações que podem gerar lesões. Ou seja, nesse horizonte, é possível o surgimento de outra intenção que pode ajudar na conformação do ressentimento, a saber: o rancor. Para o filósofo alemão Max Scheler,

O rancor conduz à formação e conformação do ressentimento tanto mais, quais mais é recalcado o exercício de vingança, a qual provoca uma reprodução do sentimento de valor próprio ferido, ou da “satisfação” ou das “honras” feridas, isto em doses sempre maiores, que acarretam prejuízos dolorosos; bem como também a expressão da fantasia interna relativa à alma; sim, finalmente, mesmo o movimento de vingança é reprimido (SCHELER, 1994, p. 52).

Quanto mais interiorizada a sede de vingança e quanto mais impossível sua concretização, maior a possibilidade de o rancor emergir, acarretando prejuízos. Desse modo, faz parte da essência do rancor “[...] que ele possua a disposição natural para uma recolocação e sufocamento sempre executados” (SCHELER, 1994, p. 53). Além dessa disposição, pertence também à essência do rancor a equiparação que toma lugar entre o ferido e aquele que fere. Ou seja, quando um escravo é agredido pelo seu senhor, ele não possui o sentimento de vingança, mas, no instante em que a hierarquia escravo e senhor é invertida, o orgulho a não adequação dessa nova situação social suscita certo orgulho favorável para despertar o rancor. É na diferença entre ambos que emerge o rancor.

Nesse ponto, o autor sublinha que, em uma democracia social que se dirigisse à igualdade das posses, haveria, desse modo, no mínimo, a diminuição do ressentimento social. Por conseguinte, abstraindo das vivências, mas já inserido na estrutura da sociedade, há uma poderosa possibilidade para o emergir dos movimentos internos e o conformar do ressentimento no social. Quanto mais contínuo e durável o rancor, mais próximo de conformar o ressentimento se está. Quanto mais contínuo e durável o sentido da ação de ferir, “[...] quanto mais toma a face na constituição retirada do poder da vontade dos feridos; quanto mais a lesão é sentida enquanto destino” (SCHELER, 1994, p. 54). É nesse contexto que um grupo sente seu ser como algo similar ao que emerge da

vingança, ou seja, é nesse ambiente que uma minoria se ergue. Aqui cabe pôr acento numa semelhança entre Scheler e Girard: o sentimento de grupo.

Scheler trabalha com o exemplo de uma minoria explorada por uma maioria, em que nela, nessa diferença, o rancor, dado pela vingança, internaliza somado ao orgulho, levando à conformação de grupos estereotipados pela maioria e o desejo destes em clamar por seus direitos. Isso se vê na realidade dos escritos de Girard, em especial, no que concerne à conformação de multidões e estereótipos das minorias. Em *O Bode Expiatório* (2004), René Girard inicia sua investigação sobre a convergência mimética por intermédio de um poema persecutório, a saber: *Julgamento do Rei de Navarra*, de Guillaume de Mauchaut, escrito em meados do século XIV. Esse poema trata de acontecimentos catastróficos. Há a descrição de mortes que foram ocasionadas, muito provavelmente, pela peste negra que varreu o norte da França entre 1349 e 1350. Há a descrição de milhares de mortes de judeus, que eram entendidas como justa, uma vez que era acreditado que os judeus eram responsáveis pelo envenenamento dos rios. Milhares de cristãos morreram por causa da peste, mas as mortes não foram atribuídas à causa de uma doença, mas sim ao ato “criminoso” dos judeus responsáveis por envenenar a água. Sendo assim, a perseguição e a morte desses judeus são justificadas, haja vista o ato horrendo cometido por eles e, segundo Girard:

[...] todos os bodes expiatórios coletivos reais e imaginários, os judeus e os flageladores, as chuvas de pedra e epidemia, continuam a desempenhar tão eficazmente seu papel no relato de Guillaume que este jamais vê a unidade da praga designada por nós como “peste negra” (GIRARD, 2010, p. 10).

Disso se segue que os judeus, no caso do poema e do ponto de vista de Guillaume, são compreendidos como bodes expiatórios que, quando eliminados, resolverão todo o problema da morte dos cristãos. A adjetivação de judeu a uma pessoa é a marca para atribuir culpa, fazendo com que Guillaume não entenda que, na verdade, o problema é a peste negra e não os judeus. Assim, fica evidente no poema o testemunho de uma violência coletiva sofrida por uma minoria compreendida como diferente do grupo majoritário. E, para Girard:

A cada vez que um testemunho oral ou escrito relata violência direta ou indiretamente coletiva, nós nos perguntamos se ela igualmente relata: (1) a descrição de uma crise social e cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada – primeiro estereótipo; (2) crimes “indiferenciadores” – segundo

estereótipo; (3) se os autores mencionados desses crimes possuem marcas de seleção vitimária, marcas paradoxais de indiferenciação – terceiro estereótipo. Há um quarto estereótipo, que é a própria violência (GIRARD, 2010, p. 33).

Considerando tal citação e a situação do poema, vê-se que os judeus sofrem tal violência porque, do ponto de vista daquele que os entende como ameaça, são responsáveis por uma crise social e/ou cultural, cometem o crime do envenenamento e possuem a marca “ser judeu”. Sendo assim, do ponto de vista de Girard, há estereótipos que marcam uma vítima ou um grupo minoritário, e quem atribui essa marca à vítima é a multidão unânime e conformada. Em contrapartida, o grupo minoritário que entende viver grandiosa injustiça clama e evoca justiça pela perseguição que sofreu. Evocar justiça é estar na contramão da maioria. Evocar por justiça, nesse caso, se dá na medida em que o orgulho conformado e ferido e a vingança interiorizada se convertem em rancor. O rancor das minorias e a ameaça que a maioria sente mantêm o ciclo de perseguições. Nessa situação, há rivalidade entre grupos e crises, na medida em que esse orgulho, esse rancor e essa vingança da minoria podem conformar o ressentimento. Essa seria a exemplificação da horizontalidade dos golpes que se verificam na mediação interna. E, desse modo, cabe à violência sacrificial e unânime controlar a violência recíproca. Isto é, no fim das contas, quem previne o caos é a multidão conformada que marca uma vítima para ser imolada. Mas, como já dito: isso se dá em um instante, pois, como o rancor assola a minoria, ele se reergue e clama por vingança. As marcas atribuídas às minorias estão inseridas na realidade do rito sacrificial, isto é, visam eliminar aquele ou aquela que, quando imolada, sua falta não será sentida a ponto de haver o clamor por vingança. Ou ocasionar o orgulho e o rancor. Quando isso ocorre, então, tem-se o sagrado manifesto no social. No entanto, cabe-nos uma questão: o que acontece quando o sacrifício não é rigorosamente cumprido? Ou melhor, o que acontece quando a eliminação da minoria marcada não resolve o problema?

Tais questões são de fundamental importância, pois perguntar sobre o que acontece quando o sacrifício não engendra o sagrado leva-nos a suspeitar que, talvez, a dessacralização seja resultado de um rito mal executado, ocasionando, dessa forma, o clamor por vingança. Poderia a dessacralização ser uma etapa de conformação do rancor, que culmina no ressentimento? Assim como considerar que o sacrifício enquanto ato social cumpre com o papel de não só eliminar a violência recíproca, ademais tal ato mexe com as estruturas sociais a ponto de haver um novo estágio cultural e paz (mesmo que

seja momentânea), por intermédio do sagrado. Mas, se o sacrifício não consegue cumprir com esse papel ou cumpre em um nível qualitativo pequeno, então se vê a dessacralização e a manutenção do caos.

Quando Scheler (1994) ressalta que o orgulho e o rancor podem ser grandioso motor para a conformação do ressentimento, ele considera a situação em que isso melhor se conforma, a saber: entre grupos que se sentem injustiçados por marcas e perseguições atribuídas a eles. Nas palavras de Girard, considerando o seu desenvolvimento teórico, essas perseguições se dão no ambiente da dessacralização, a ponto de essa perseguição se repetir em outro momento e a rivalidade da mediação interna se manter. Em suma, se não houver ocasião para descarregar as afecções, tanto para Scheler como para Girard, o ressentimento é conformado. No caso de Scheler (1994), a conformação do ressentimento leva à reviravolta dos valores, na medida em que são invertidos os atos de preferência e amar. Enquanto que, para Girard, se não houver o sacrifício como válvula de escape para desintegrar os impulsos, o ressentimento já conformado que solidificou a violência não será eliminado. E, em ambos os autores, é visto um meio racional de descarregar esses impulsos, a saber: as instituições parlamentares e judiciais. Para Girard (1990), em especial, as instituições judiciais são responsáveis por racionalizar o rito que expulsa a violência e, conseqüentemente, elimina o ressentimento. Enquanto que, para Scheler, as instituições parlamentares não recalcam seus sentimentos e impulsos. Ao contrário, apresentam-se para instaurar leis e modos de governo para uma comunidade, discursado que é para o bem do grupo, mas não passam de um modo de descarga dessas afecções. E a justiça penal racionaliza o modo da descarga dessas afecções também, ao se purificar pela vingança travestida de justiça.

Ora, mas de que forma o estudo desenvolvido sobre o ressentimento por Scheler ilumina a compreensão sobre a teoria girardiana? Em um primeiro momento, compreender que o ressentimento é diferente de violência é de suma importância – considerando que aqui se toma a perspectiva de um observador externo. E violência recíproca é diferente de violência unânime. Mas não existe violência, seja ela recíproca ou unânime, sem o ressentimento. O ressentimento, enquanto unidade de vivência composta por sentimentos e impulsos conformados, se impõe sob o ponto de vista de sujeitos em rivalidade (mediação interna). A violência passa a ser efetiva nessa associação humana na medida em que a *indiferenciação* passa a ser realidade, a ponto de culminar

em grandiosa crise. É na *indiferenciação* que a necessidade do sacrifício encontra espaço (violência unânime). Sendo assim, importa “escalonar” tais conceitos para o melhor compreender do que se trata e no como se dá um novo estágio cultural. Para Girard, não há o novo estágio cultural sem o religioso, pois como dissociar o rito e o mito do sacrifício, uma vez que o sacrifício engendra o sagrado por intermédio do rito? Se assim fosse, não haveria o descarregar da violência, senão somente a manutenção da mesma. E manter a violência é manter o ressentimento enquanto responsável pelo eclipse da consciência de sujeitos em relação de comparação e concorrência<sup>61</sup>.

### 3.4 O ressentimento e René Girard

Analisar um quadro comparativo entre René Girard e Max Scheler para observar os pormenores acerca do conceito do ressentimento é importante. Porém, ainda, não abarca o real sentido desse pressuposto conceitual-filosófico na teoria girardiana e sua relação para com a violência, já que ela tem seu próprio contorno na teoria. Ademais, o objetivo da pesquisa não é descrever as semelhanças e diferenças entre esses autores. Ao contrário, aqui se intenta resgatar o conceito do ressentimento na teoria de Girard. E tal intenção importa na medida em que se busca acessar a seguinte questão: o que pretende, no limite, os critérios rituais para René Girard? – por mais diversos que sejam considerando os contextos possíveis? Essa questão parece simples e a resposta pode soar objetiva: assegurar o sagrado! Fazer possível o encontro do religioso no social inicia-se na medida em que há a necessidade de contenção da violência: o sacrifício. A violência recíproca irrompe e é formalizada pelos impulsos que fazem possíveis as mediações miméticas, a saber, a mediação interna. Sendo assim, é necessário regressar para a formalização humana da violência, o ressentimento, para compreender o objetivo do critério ritual e o que está no cerne da contenção da violência recíproca.

Com isso em mente, em vista da reflexão que se busca, aqui se repete uma citação em que ele afirma na introdução de *Rematar Clausewitz: além da Guerra* (2011), pois importa rememorar a hipótese do teórico francês:

---

<sup>61</sup> Tal afirmação foi explorada brevemente no primeiro capítulo desta tese; se necessário, consulte a subseção **2.3. A violência e o sagrado**. Porém, o tema não se esgota aqui, será melhor pormenorizado no capítulo seguinte desta tese.

Minha hipótese é mimética: é porque os homens se imitam uns aos outros mais que os animais, que tiveram de encontrar um meio de conter a similitude contagiosa, capaz de produzir o puro e simples desaparecimento de sua sociedade. O sacrifício é o mecanismo que traz de volta a diferença onde todos haviam se tornado semelhantes entre si. O homem é produto do sacrifício. É, portanto, filho da religião (GIRARD, 2011, p. 21).

Ora, se os homens se imitam a ponto de culminar no desaparecimento da sociedade, o que acontece, de fato, no cerne dessas imitações? Acessar o núcleo das imitações exige observar os movimentos das mediações que Girard abordou em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009) e rememora em outros de seus textos, em especial *Rematar Clausewitz: além da Guerra* (2011). Há a mediação externa, em que se vê relações ideais, enquanto que a mediação interna delinea as relações donde se vê rivalidade e impulsos. Essa mediação nos interessa, pois é nela que o ressentimento encontra espaço. Segundo Girard (2009), na medida em que, por razão da rivalidade e do interesse em despojar o objeto do outro, sentimentos como inveja, vingança, cobiça e ódio aparecem e caracterizam essa mediação. A mediação interna possui fases que dependem da dinamicidade dos golpes e da calcificação desses sentimentos na relação. Em um primeiro estágio, nessa mediação, se vê um sujeito que deseja um objeto e reconhece um obstáculo em seu caminho, um outro sujeito. Daí nasce a rivalidade, pois o acento é posto no objeto e, tão somente, no objeto. Em um segundo estágio, em função da velocidade dos golpes e recalçamento dos sentimentos, o sujeito se confunde com o objeto, fazendo com que a relação não seja mais triangular, e sim horizontal. Aqui a reciprocidade dos golpes, assim como sua velocidade, ajuda na eliminação das diferenças. Aqui o ressentimento encontra espaço e passa a ser critério de valoração do objeto, que já se confundiu com o objeto. Ao passo que o ressentimento é um complexo de vivências e impulsos recalcados, esses impulsos movem o desejo dos sujeitos que rivalizam. Nesse instante, ressentimento e desejo se identificam. A formalização desse complexo de vivência salienta a minimização do diferente, que culmina na violência recíproca. Ora, mas o que significa tratar o ressentimento enquanto complexo de vivência?

Para tanto, importa, especialmente, destacar o movimento do complexo do ressentimento considerando as nuances descritas por Max Scheler. Esse complexo reside na medida em que há relações entre sujeitos e possui uma função social. Noutras palavras: há respostas emocionais entre sujeitos, que estão em relação em um contexto histórico e social. Há produção de sentido que surge dessas relações e suas respectivas respostas

emocionais. Dessa forma, é possível haver impulsos e movimentos internos recalçados que conformam uma unidade de vivência, que é o ressentimento. Saber que essa unidade existe aponta para o fato de que a formalização da mediação interna se dá em função de sentimentos que corroboram a face do ressentimento. E o ressentimento é o desvio que encaminha a violência, culminando em uma crise sacrificial, na medida em que essa unidade de vivência se identifica com o desejo. Ora, mas como isso acontece? Em *Rematar Clausewitz* (2011), Girard salienta:

Desejo esse objeto não espontaneamente, mas porque outro próximo a mim o deseja, ou porque suspeito que esse outro o deseje. Assim, aproximo-me desse objeto ao mesmo tempo em que meu dominador se aproxima de mim. Ele torna então meu modelo, a tal ponto que acabo por esquecer totalmente o objeto que inicialmente acreditava desejar. Como toda ação recíproca, meu rival vive o mesmo drama: ele me vê desejar um objeto que lhe é próximo; ele começa a desejar novamente esse objeto que tinha ficado esquecido na ausência do rival; ele me encontra no seu caminho para esse objeto, no momento em que eu também o encontro no mesmo caminho (GIRARD, 2011, p. 76).

Portanto, é nesse contexto, já descrito em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), que Girard ressalta mais uma vez em *Rematar Clausewitz* (2011) que há o encontro entre desejantes. Isso se chama dupla-mediação, pois se trata da mutação dos sujeitos que desejavam para modelo-obstáculo, que passa a ser obstáculo para o outro. Nessa rivalidade, então, “[...] os rivais se assemelham cada vez mais”. O reassumir da diferença depende da sacralização do adversário, que é recuperada através da “ilusão de autonomia: o outro então se humilhará diante dele, a ponto de sacralizar seu adversário. Essa atração-repulsão está na base de todas as patologias do ressentimento” (GIRARD, 2011, p. 76). Noutras palavras: na mediação interna, por razão da unidade de vivência chamada ressentimento, vê-se o desvio da normalidade. A anormalidade assentada pelo ressentimento desencadeia a *indiferenciação*. É justamente no ápice da *indiferenciação* que o sacrifício, enquanto ato social, encontra espaço. O ato social do sacrifício, então, existe, na medida em que existem impulsos que quando recalçados direcionam a *indiferenciação* e a crise sacrificial. Sem ressentimento não há a necessidade do sacrifício e, conseqüentemente, não há a sacralização. E, desse modo, importa compreender a unidade de vivência que é responsável pelo desvio da normalidade das associações humanas. Aqui se vê, mais uma vez, a relevância do conceito filosófico ressentimento

para melhor compreender o processo de sacralização por intermédio da violência sacrificial.

Portanto, a questão formulada logo no primeiro parágrafo dessa seção sobre os critérios rituais é de suma importância, uma vez que um dos principais objetivos do rito é prevenir a base dessa “atração-repulsão”, que é o ressentimento. Ou seja, o objetivo principal é retomar a normalidade que antes fora desviada. Ora, mas o que acontece quando o ressentimento não é prevenido por razão da não eficácia do rito? Para refletir essa questão, faz-se necessário, atentamente, olhar para o livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008), em especial sua primeira parte, que abraça questões sobre a antropologia fundamental. Ademais, de antemão, vale considerar que, quando o ressentimento não é prevenido, o que se tem em vista é o caos da calcificação da patológica base dinâmica da “atração-repulsão”. Logo, vê-se que o religioso não encontra o social, embora o rito, mesmo análogo à violência, se enraíze no religioso. Importa, desse modo, advertir, assim como Girard o faz em *A violência e o Sagrado* (1990, p. 37): “[...] o religioso propriamente dito identifica-se com os diversos modos da prevenção”. Por essa razão, a calcificação do ressentimento é análoga à violência e sua eliminação está enraizada no religioso. Todavia, ainda, há duas questões que importam: (1) quando e por que o rito deixa de ser eficaz? E (2) o que os mitos e textos persecutórios denunciam acerca dessa possibilidade?

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008, p. 162-163), Girard salienta que há diferenças no que tange às pistas sobre a possibilidade da sacralização. Os mitos são produtos de uma sociedade que já superou alguma fase, ou melhor, alguma crise sacrificial; sendo assim, fica mais difícil notar os pormenores do mecanismo mimético do sacrifício. Ao contrário, vê-se o sagrado, mas não os critérios de perseguição do mecanismo do bode expiatório. Se há sinais, são muito sutis e difíceis de notar. Enquanto que, nos textos persecutórios, medievais como os antissemitas e registros da inquisição sublinham as etapas, ritos e critérios de modo mais notório. E Girard (2008, p. 166) sublinha: “[...] se esses textos são facilmente decifráveis que os mitos, é porque a transfiguração da qual a vítima é alvo já é neles muito menos potente e completa que nos mitos”. Disso decorre que nos textos persecutórios a restauração da diferença não se dá totalmente, o que resulta, portanto, em uma sacralização em menor grau, ou em uma dessacralização. Assim, Girard (2008, p. 166) completa: “[...] nos textos de perseguição

já decifrados a vítima não é sacralizada, ou só sofre vago esboço de sacralização”. Esse fato importa porque a impossibilidade do encontro do religioso no social através do ato social do sacrifício não é especulação, mas sim fato! Se, como Girard em *Rematar Clausewitz* (2011, p. 21) afirma que o ser humano é filho do religioso, o que acontece com esse filho? Muito provável que ele viva na indiferença que o ressentimento valorizou a ponto de culminar na violência de um contra o outro. Por conseguinte, a manutenção de uma mediação interna é realidade que não permite a reconciliação e os textos persecutórios assinalam a base dessa impossibilidade da reconciliação, a saber: o ressentimento.

Ora, mas ainda há uma questão que ecoa: por que o rito não foi eficaz a ponto de deflagrar a violência sustentada pelo ressentimento? Em *A Violência e o Sagrado* (1990), Girard faz menção ao ciclo da vingança. A vingança é um desses impulsos que integram a unidade de vivência chamada ressentimento. Sendo assim, a deflagração do ciclo desse impulso importa. Por essa razão, vale a pena reproduzir a seguinte citação:

[...] não é difícil perceber que o tema da vingança poderia nos fornecer grandes esclarecimentos. Todos os seres sacrificáveis [...] distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz com que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam ser dever vingá-lo (GIRARD, 1990, p. 26).

Notar a qualidade essencial que distingue os seres sacrificáveis e não-sacrificáveis como realçado por Girard aponta para um assunto que se vê no tema dos rituais. A vingança, por exemplo, pode ser entendida como o “ato de matar quem matou”. Mas o agente que mata quem matou pode ser morto na sequência por uma outra pessoa que evoque sua morte e assim sucessivamente. A proposição que perscruta o ciclo da vingança é sempre autorreferencial.

Um melhor exemplo sobre esse ciclo vingativo pode ser visualizado mais uma vez na literatura, a saber: *Abril Despedaçado* (1991), do autor albanês Ismail Kadaré. Esse livro foi escrito em 1978. A história se passa na província de Mirëditë, área montanhosa e isolada da Albânia. Trata-se de uma comunidade que vive num reduto católico e tradicionalista, onde incide as características do *Kanun*, um código ancestral de direito consuetudinário que rege a vida dessa comunidade nas altas montanhas da Albânia. A

história inicia-se com Gjorg Berischa atirando em Zef Kryeqyq para vingar a morte do irmão, Mëhill Berischa. Mëhill foi morto por Zef Kryeqyq e agora era a vez de Gjorg honrar a tradição dos Berischa e vingar a morte de seu irmão, respeitando o *Kanun*. Esse cânon mantinha a tradição de vendetas nessa comunidade acostumada com o derramar do sangue. Cada um tinha sua função: o pai de Gjorg tinha a responsabilidade de instruir o filho passo a passo no como proceder para não manchar o nome da família. Os anciões da comunidade tinham a função de pedir o prolongar da *Bessa*, noção fundamental do *Kanun* que indica trégua, antes da retomada dos Kryeqyq no vingar através da morte do marcado Gjorg Berischa, que passa de vinte e quatro horas de vida para trinta dias de vida, de 17 de março a 17 de abril.

Aqui vemos o mecanismo autorreferencial do processo vingativo. Gjorg mata quem matou. E, nesse caso, passa a ser marcado para morrer por quem matou, na história sabe que morrerá em 17 de abril pela família dos Kryeqyq. E, se isso de fato ocorrer, cabe à família Berischa matar quem matou. Obviamente sempre respeitando o *Kanun*. Aquele que não respeita esse código tradicional de costume da comunidade é tido como um pária, sofrendo consequências por tal ato. Porém, o que nos interessa compreender a partir desse exemplo literário é o seguinte: justamente por haver esse ciclo autorreferencial em locais em que a vingança se faz realidade, a violência sacrificial encontra local. A prevenção da vingança é mandatória para a sobrevivência de uma comunidade. Por isso, em algumas comunidades, de acordo com o que Girard relata (1990, p. 27), quando se mata um animal para sacrifício, antes de abater de fato o animal, o sujeito responsável deve pedir perdão e lamentar a morte do animal, em função do medo que existe na “cobrança” desse ato. Sendo assim, a vingança, onde quer que se note, é estritamente proibida, como visto no primeiro capítulo deste trabalho, pois “[...] a vingança constitui, portanto, um processo infinito, interminável” (GIRARD, 1990, p. 28). Por isso, em uma associação humana, o rito deve prevenir a vingança e remediá-la.

É necessário, como já dito, prevenir e conter a vingança. Se não for compreendido que a vingança é um dos sentimentos que oficializa o ressentimento, não se entende a confusão possível e muito fácil de se fazer entre violência recíproca e vingança. A vingança é um dos sentimentos que formaliza a base patológica da violência: o ressentimento. O ressentimento obscurece a real face dos desejos que culminam em rivalidade. Ou seja, o ser humano ressentido não reconhece a veneração pelo outro, já que

de modo oposto o hostiliza. As confusões se dão por intermédio da inconsciência da real natureza e raiz do desejo de um sujeito, assim como do legítimo sentimento que existe: a veneração. E tal confusão contribui para o ciclo da vingança e manutenção da *indiferenciação* no cerne de um grupo humano.

Disso se conclui que o rito deixa de ser eficaz por causa das confusões existentes entre as noções de violência e vingança. Quando não se sabe o que deve ser contido, qualquer coisa serve e, dessa forma, a remediação da base patológica da mediação interna, o ressentimento, não ocorre; nem mesmo a suspeita que essa remediação ocupa no espaço da linguagem religiosa, uma vez que depende do emprego de um rito: seja ele rito sacrificial e/ou sistema judiciário. Aqui reside o necessário ato de perscrutar o conceito do ressentimento – objetivo desse momento. Ou seja, só é possível compreender que o ressentimento se identifica com o desejo e, desse modo, obscurece o fato de que, no fundo, se ressentir porque se admira. Tal inconsciência permite o recalcar dos sentimentos que compõem a unidade de vivência do ressentimento, a ponto de culminar em grandiosa confusão sobre os interesses de contenção e remediação em um grupo humano. Assim, o rito deixa de ser eficaz e cumprir com seu propósito, que é rever a diferença. Ora, se no limite, os critérios rituais existem para remediar o ressentimento, o que acontece quando não se sabe o que se remedia? Compreender essa confusão entre os objetivos e razões rituais depende do adequado acesso aos movimentos da unidade de vivência chamada ressentimento. Ademais, isso aponta para a diferença entre vingança e violência; ressentimento e violência; violência recíproca e unânime, que interessa àqueles que se propõem a compreender a teoria de Girard.

### 3.5 Alguns encaminhamentos

Segundo Tomelleri (2015),

Na teoria mimética do bode expiatório, René Girard retrabalha o tema do bode expiatório em um sentido antropológico e relacional. Ele traça a origem do ressentimento à dinâmica imitativa do desejo, mostrando sua dimensão dinâmica, circular e ambivalente. Desejo é sempre o desejo de ser como outro. Cada sujeito deseja por razão de seu ou sua inadequação natural e se rende ao comportamento imitativo de outros (TOMELLERI, 2015, p. 12 ?)<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> “In the mimetic theory of the scapegoat, René Girard has reworked the scapegoat theme in an anthropological and relational sense. He traces the origin of resentment to the imitative dynamics of

Ao relacionar o ressentimento ao mecanismo do bode expiatório, Girard foi capaz de salientar a ambiguidade do termo considerando seu aspecto mimético. Com a teoria mimética, assim como Tomerelli ressalta, Girard traz à luz a dimensão ambivalente, dinâmica e circular. Mas isso só é possível porque Girard considera o conceito ressentimento como sendo uma forma histórica e sofisticada do desejo, que, depois de se concretizar inúmeras vezes sem sucesso, torna-se o autoenvenenamento do indivíduo, condenado à rivalidade, *indiferenciação* e violência.

A proposta que René Girard apresenta para a superação da violência está no âmbito religioso: de um lado lança mão de uma linguagem religiosa, o rito, para fazer o possível; de outro lado, justamente por haver o rito, quando adequadamente *performedo*, permite o manifestar do sagrado a partir da expiação dos problemas. A relação mimética que engendra o ressentimento e, eventualmente, a violência foi desvelada, através da interpretação de Girard, pela literatura clássica. Porém, indo além, acessando mitos de religiões de comunidades não-complexas, foi possível notar não só as relações miméticas que engendram o ressentimento, o criador da violência. Mas, além disso, notou-se o aspecto sagrado da vítima e os critérios rituais empregados. Pelos mitos, foi possível perceber a sacralização. No processo de análise de textos persecutórios, Girard conseguiu notar com maior destaque a rivalidade e a conformação de uma multidão contagiada, que converge para a perseguição e eliminação do seu oposto. Nesses textos em particular, não se nota o aspecto sagrado, mas sim a dessacralização da expiação criada pela convergência mimética. Ora, o que poderia ser analisado através dos textos bíblicos, em especial dos quatro evangelhos do Novo Testamento? Seria notada a rivalidade e as mediações que possibilitam o desabrochar do ressentimento? Seria notada a força que o ressentimento exerce na criação e na valorização da violência? Haveria de ser notada a expiação? Em que ponto se verifica a relação entre desejo, ressentimento e bode expiatório?

Essas são algumas questões para pensarmos por um breve momento. Elas não serão respondidas aqui. O que nos interessa é preparar o horizonte de onde partiremos no próximo momento, no próximo capítulo, a partir de nossa hipótese.

---

desire, showing its dynamic, circular and ambivalent dimension. Desire is always the desire to be like the other. Each subject desires because of his or her inadequate nature and tends to imitate the behavior of the others". Edição do Kindle.

Como vimos no primeiro capítulo e no que aqui se desenrolou, Girard analisa não só os clássicos literários, ele recupera mitos, textos persecutórios e faz análises de textos bíblicos. Tudo isso com a intenção de compreender, justamente, o âmbito sacralizador da convergência mimética: a expiação do culpado, irrompendo o tempo e o espaço e gerando um novo momento cultural. Na apresentação do livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2000), Girard salienta: “assim como os mitos fundadores contam a gênese das religiões arcaicas, os Evangelhos contam a gênese do cristianismo. Nos dois casos, tudo começa por uma crise violenta que lança a comunidade à busca de um ‘culpado’” (GIRARD, 2000, p. 11). Há de existir somente semelhanças entre esses textos? Sim, há uma semelhança a ser pontuada entre os Evangelhos e os mitos, a saber: o que é mítico nos evangelhos é, justamente, o conteúdo dramático da perseguição unânime de Jesus, o alvo, assim como os mitos que tentam traduzir a realidade do mimetismo unânime da multidão. Diante dessa realidade admitida por Girard, haveria nesses textos algum apontamento sobre como superar o ressentimento, uma vez que entendemos que o rito sacrificial não intenta deflagrar a violência mais violenta, mas também os sentimentos que calcificam o ressentimento? Se uma dessas possibilidades, o mito ou os evangelhos, apresentam o como superar o ressentimento, seria essa resposta compatível com a teoria mimética Girardiana? – Aqui está nosso problema! É pensando nele que devemos iniciar a reflexão de nosso próximo momento.

## 4 O DESVELAR DO MECANISMO PERSECUTÓRIO

### 4.1 Movimento duplo: a metodologia

Se vivemos em relação e imitamos uns aos outros como Girard ressalta, existe um ponto em comum entre todas essas relações, a saber: os sentimentos despertados nessa relação em vista do objeto que tanto se deseja. Imaginamos um triângulo para desenhar essa relação de modo didático, mas nos esquecemos que esses triângulos sofrem mutações conforme a relação que se desenrola. Ora a relação é triangular, ora é horizontal, ora é triangular novamente e um novo ciclo vai se estabelecendo dessa forma. Mas, se antecipamos que é esse o processo que sempre decorrerá de uma mediação interna, por que repetimos essa lógica ontem, repetiremos hoje e continuará a se repetir no futuro? Para tanto, vale trazer à tona o excerto do romance *A insustentável leveza do ser* (2008), de Milan Kundera:

Nunca se pode saber o que se deve querer, pois só se tem uma vida e não se pode nem compará-la com as vidas anteriores nem corrigi-las nas vidas posteriores. [...] Não existe meio de verificar qual é a decisão acertada, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? (KUNDERA, 2008, p. 13-14).

Esse excerto é retirado de um contexto reflexivo em que há um personagem que se vê diante de um amor imenso ao lado de seu modo de compreender a vida: viver o hoje e se deleitar dos prazeres. Aqui, para nossa discussão, o que esse excerto nos desvela faz sentido no compreender do processo cíclico das relações miméticas, em especial da mediação interna: ela é só um esboço. Nunca se sabe o que esperar de uma relação de rivalidade, aquela relação é nova e os sentimentos nutridos naquela relação são novos. Ninguém se preparou para a aventura que uma relação descortina. As reações não são premeditadas, mas sim vividas, experienciadas sem aviso prévio.

Enquanto uma observadora externa, posso olhar para uma relação e identificar nela traços da inveja, arrogância, cobiça etc. Porém, se eu estiver nessa mesma relação, a análise será bem diferente porque algo escapará à analítica que se emprega. Temos anos de desenvolvimento histórico e exemplos na história da humanidade sobre violência,

guerras, totalitarismos, ditaduras, xenofobia, preconceitos etc. para compreender as violências e o modo como elas se desenrolaram no fio da história. Ora, não haveria de existir termos de comparação para que houvesse a possibilidade de uma analítica das relações e uma compreensão sobre a violência de modo a evitá-la em nosso presente e em nosso futuro? Vivemos um momento social, político e sanitário em que o autoritarismo político encontra espaço e um Estado necropolítico<sup>63</sup> se desenvolve. Ora, não haveria como prever e conter esse estopim? – questão pensada a partir do contexto brasileiro (2020-21). Podemos recorrer à sociologia, à história, à antropologia e à mãe e mestra filosofia em vista de uma explicação analítica acerca das relações de rivalidade. Mas isso não é o suficiente, porque ainda rivalizamos. Como uma observadora externa, é possível identificar que a relação de rivalidade de outra pessoa se configura no ressentimento. Mas e quanto às minhas relações, eu me considero ressentida nelas? Existe algo que nutre toda e qualquer relação que vai para além do que a razão pode demonstrar com um sim e um não. São essas nuances que escapam à análise e nos fazem parecer atores sem preparação e sem ensaio, esboçando algum emaranhado relacional novo. Haveria uma maneira de verificar o *como* a rivalidade nutrida em minhas relações próprias se desenrola?

Essa digressão busca ressaltar que aqui se vê um desafio metodológico no tratar do tema do ressentimento e relacioná-lo ao conceito de violência que, por sua vez, tem nuances flexíveis dentro do pensamento de René Girard, como vimos nos dois primeiros momentos deste trabalho<sup>64</sup>. Portanto, nesse momento, quando nos propormos a analisar casos e exemplos, faremos o esforço de observar do horizonte de onde se fala. Tanto Girard como Scheler intentam tratar de seus respectivos temas desse modo também. Nessa análise, justamente por haver algo que sempre escapa, faz sentido a flexibilização de certos conceitos. Mas, para que não banalizemos os conceitos e seu sentido seja esvaziado, assumiremos a postura de olhar como observadores externos e entender a dor e a carne de quem sente. Para tanto, os mais diferentes mitos e narrativas aqui encontram espaço, uma vez que o mundo das histórias reinterpreta o mundo de sentidos em que

---

<sup>63</sup> Aqui compreendemos Estado necropolítico como aquele Estado que expõe seu povo à vulnerabilidade e, eventualmente, à morte (Cf. PIEPER, Frederico; MIGUEL, Maiara Rúbia; MENDES, Danilo. **Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia**. *IN: Estudos Teológicos: São Leopoldo*, v.60, n.2, p. 533-553, 2020).

<sup>64</sup> Questão melhor pormenorizada no capítulo sobre a teoria mimética, a violência e o sagrado, em especial a seção 1.3. **O que é violência para René Girard?**.

habitamos, pois “[...] no horizonte da história, os homens acabam sendo sua obra antes que eles mesmos” (MARTÍNEZ, 2004, p. 13)<sup>65</sup>.

Do ponto de vista hermenêutico, a literatura, os mitos, as narrativas e os textos bíblicos desvelam o *como* do sentir na pele de sujeitos, ao passo que os referenciais teóricos (técnicos) nos permitem dissecar, como observadores externos, os aspectos das dores na configuração social e sua consequência no coração de uma associação humana. São dois movimentos que aqui são feitos concomitantemente: um olhar de dentro e um olhar de fora.

As relações miméticas existem no universo da literatura clássica, no universo do mito, em análises etnográficas e em textos bíblicos, segundo Girard. Em todos esses distintos gêneros, Girard ressalta a existência de um mimetismo avassalador que *indiferencia* a multidão. Em todos esses gêneros, existem relações e sentimentos nutridos pela reciprocidade, seja ela ressentida, violenta ou o oposto, que geraram a história e suas consequências, seja na ficção ou na vida real. Em todos esses gêneros, parece existir algo que escapa à analítica: a dimensão do ressentimento e sua resolução através da violência e o sagrado, uma vez que a administração dos ânimos exaltados de uma multidão *indiferenciada* e violenta habita o domínio do religioso.

Nos dois capítulos anteriores, intentamos apresentar a relação entre mediações miméticas, violência, violência sacrificial e a função do ressentimento nesse processo, que é cíclico. Agora, importa a esse momento compreender como a resolução proposta por Girard a esse ciclo de violências é insuficiente e incompatível com sua própria teoria mimética, em específico na sua leitura do Cristianismo. Algo escapou à sua própria analítica e, sem medo de incorrer nesse risco, nos aventuramos aqui na investigação de nossa hipótese.

## 4.2 A marionete do mimetismo

Até aqui, podemos afirmar que a linguagem da experiência religiosa está presente na resolução de crises e tensões sociais. Existe a narrativa que descreve a razão da crise em questão e o modo como resolvê-la. Existe o emprego de um rito, o rito sacrificial,

---

<sup>65</sup> Citação retirada da introdução escrita por Tomás Eloy Martínez presente no livro *64 contos de Rubem Fonseca* (Cf. MARTÍNEZ, Tomás Eloy. **Introdução: A sinfonia do mal**. IN: FONSECA, Rubem. *64 contos de Rubem Fonseca*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 09-14).

respeitando sempre a linguagem desenvolvida e empregada nesse corpo social, para desviar as tensões sociais e rivalidades que irradiaram a crise. Existe um objetivo que ocupa a dimensão divina: congregar a comunidade a partir da consagração de uma vítima, responsável pelo desviar do problema. O sangue que escorre é simbólico e possibilita a catarse da multidão violenta. Nesse processo humano, totalmente inconsciente para aqueles e aquelas que dele participam e protagonizam, visualizamos a relação entre violência e religião. A resolução religiosa é violenta, considerando o rito sacrificial, mas precisa ser religiosa para desviar uma violência maior, que pode ameaçar a coesão social e a existência em sociedade.

Esse processo é cíclico e sempre está prestes a se repetir, uma vez que homens e mulheres em sociedade se relacionam e desejam a partir do Outro. Às vezes, esse desejo desencadeia nova relação de rivalidades e golpes. O ressentimento se conforma e a indiferença entre os sujeitos que se relacionam passa a ser realidade. A crise está instaurada e mais uma vítima inocente será imolada. Ora, não haveria vestígios desse mecanismo na tradição religiosa e cultura em algum lugar do mundo? Será que não é possível uma resolução que não divinize a vítima nem o rito sacrificial? Girard pensou nessas questões e trouxe um fato muito importante enquanto resolução a partir do olhar atento ao evento da Paixão de Cristo. Para melhor adentrar nessas questões e na adequada compreensão sobre a interpretação que Girard realiza sobre a Paixão de Cristo, vale considerar algumas questões.

Tudo gira em torno do desejo, do anseio de ir além da própria natureza almejando ser como o Outro ou ser o Outro. Desejar é uma realidade humana, porém seu sentido em direção ao outro não teria significado se não fosse por estar justamente em relação com reações ao que se deseja e/ou a quem se deseja. No primeiro capítulo desta tese<sup>66</sup>, tratamos da relação do Decálogo para com o desejo humano, em especial sua segunda metade, ao relacioná-lo à cobiça. Há de constar proibições de ações de um para o outro visualizadas nas orientações: não matar, não cometer adultério, não apresentar testemunho falso sobre o outro. Mas, além disso, há de constar, para Girard em *Eu via Satanás cair do céu como um raio* (2003a, p. 23), o interdito à cobiça que, por sua vez, está intrinsecamente ligado à proibição do desejo.

---

<sup>66</sup> Esse tema foi citado neste trabalho pela primeira vez na seção **1.5. O desejo e o ressentimento**, do capítulo que pretende desenvolver as temáticas da teoria mimética, a violência e o sagrado de acordo com René Girard.

As associações humanas se configuram e buscam soluções para as suas crises de modo a se preservar e prosperar, por isso não é de se assustar que no Decálogo haja a proibição direta ao desejo através do ciúme: “Não cobiçarás a casa do teu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Êx. 20, 17). Se a cobiça tenciona um objeto desejado, esse desejo escala conforme as mediações, interações e reações. Um mesmo objeto pode ser cada vez mais interessante porque o que se pretende é contentar-se momentaneamente com tal objeto. Hoje pode ser a casa do outro, depois a mulher, escravo, escrava, o boi e assim por diante – transpondo para a realidade do Decálogo (Êx. 20, 17). Ora, mas o que isso significa para nós aqui? Tratar de desejo, imitação, ressentimento, violência e a resolução da desagregação através do sacrifício não basta quando reduzimos essa realidade à literatura e/ou aos mitos.

Os textos bíblicos narram interações humanas complexas de comunidades pequenas, do Antigo ao Novo Testamento. Dessa forma, o processo que parte do desejo humano e desemboca na irrupção do sagrado através do sacrifício, empenhado no intento de expulsar a violência desagregadora, consta nos textos bíblicos e desvela algo oculto que sempre esteve no coração da cultura humana.

#### **4.2.1 As figuras de Pedro e Pilatos**

Como observado, o desejo faz parte da natureza humana. Mas valem ainda advertências sobre o desejo, pois ele nem sempre é conflituoso e negativo. Ao contrário, para Girard (2003a, p. 33-35), o desejo mimético é positivo porque ele tira o ser humano da animalidade. Ele coloca o ser humano diante de um ir além possível, embora esse além possível não seja autêntico, já que o sujeito sempre deseja o que o outro deseja, isto é: imita. O desejo não possui objeto próprio, por isso há a necessidade de recorrer a outros seres humanos que estão à volta. Portanto, nem todas as relações miméticas são negativas. Como já visto, é possível desejar o mesmo que outro e admirá-lo ao mesmo tempo. Por isso, quando Jesus convida as pessoas a imitarem, ele não convida uma multidão a se trucidar dentro da própria rivalidade, mas sim convida as pessoas a imitarem o desejo

desinteressado de Deus. Essa é a revolução que, aos olhos de Girard, os Evangelhos completam e que fora anunciada no último mandamento do Decálogo<sup>67</sup>. Para Girard:

A melhor maneira de prevenir a violência consiste não em proibir objetos ou até mesmo o desejo causador de rivalidade, tal como faz o décimo mandamento, mas em fornecer aos homens o modelo que, em vez de os arrastar para as rivalidades miméticas, os protegerá delas (GIRARD, 2003a, p. 32).

Sendo assim, Jesus pode vir a ser esse modelo à humanidade para que possa manter distância da realidade das rivalidades e da violência. Segundo a interpretação do pensador francês, o propósito de Jesus “[...] é tornar-se a imagem perfeita de Deus. Assim, consagra todas as suas forças à imitação do Pai. Ao convidar-nos para o imitarmos, convida-nos para imitarmos a sua própria imitação” (GIRARD, 2003a, p. 30). Portanto, embora estejamos inclinados a adorar um modelo que se transforma em ódio e ressentimento a ponto de nos conduzir à violência unânime, os Evangelhos apresentam um modelo de superação dessa inclinação, a saber: a mediação externa. Mas, embora Jesus possa ser essa proposta de mediação ideal, quando ele chega em Jerusalém, a multidão se volta contra ele. Disso, pode-se concluir, junto com Girard, que “o que predomina nos relatos da paixão, sobretudo nos três primeiros Evangelhos, é a uniformidade das reações entre as testemunhas, é a onipotência do coletivo” (GIRARD, 2003a, p. 37). O poder coletivo é supremo, assim como seu contágio. A figura de Pedro é a melhor exemplificação do que vem a ser o contágio mimético e Girard não o ignora.

O seu amor [de Pedro] por Jesus não está em causa, é tão sincero quanto profundo. No entanto, a partir do momento em que o apóstolo é mergulhado num meio hostil a Jesus, não consegue evitar imitar a hostilidade. Se o primeiro dos discípulos, a pedra sobre a qual será fundada a Igreja, sucumbe à pressão coletiva, como pode pensar-se que à sua volta a Humanidade média irá resistir? (GIRARD, 2003a, p. 37).

Aqui deve ser renunciada a interpretação de que, talvez, outra pessoa agiria diferente de Pedro, tal como a explicação psicológica no intento de responder à seguinte questão: não poderia você agir de modo diferente ao de Pedro e, ao invés de negar, exaltar

---

<sup>67</sup> Segundo Lohfink, em seu artigo *Deus e a violência: o antigo testamento à luz de René Girard* (2000), nas narrativas do Antigo Testamento, veem-se aspectos da violência mimética, como o decálogo, que aqui vem a ser o exemplo. Mas isso não se restringe ao Antigo Testamento, pois, no caso do Novo Testamento, tal realidade da violência também é visualizada. Para melhor compreender a relação da violência entre o Antigo e Novo Testamento e como um complementa o outro, vale conferir Cf. LOHFINK, 2000.

Jesus? Ao contrário, a questão aqui é outra e deve ser postulada a partir de outro horizonte: se a sua vida estivesse em risco no instante em que você exaltar Jesus no meio da multidão violenta, você não o negaria assim como Pedro o fez? Para Girard, qualquer sujeito que estivesse na posição de Pedro agiria igualmente, uma vez que aqui reside o contágio mimético, isto é, o contágio da multidão. Resistir à pressão da multidão é algo igualmente difícil para qualquer um que seja, talvez até mesmo impossível, dependendo do grau da crise e violência, porque o interesse ao “negar Jesus” é, justamente, conservar o que já existe, que no caso é a própria vida de Pedro. E, por intermédio dessa figura, Pedro, é possível perceber que nos Evangelhos é desvelada a “[...] marionete do seu próprio mimetismo, incapaz de resistir a sucessivas pressões que se exercem sobre si a cada instante” (GIRARD, 2003a, p. 38). Mas há outras personagens e momentos dos Evangelhos, além do evento em que Pedro nega Jesus, que apontam para esse mimetismo onipotente presente e relacionado à figura de Jesus. Embora este seja o progresso para minimizar a violência, dentre eles vale considerar a figura de Pilatos, que, por medo de grandiosa rebelião, entrega Jesus à crucificação.

Pode-se dizer que Pilatos também é tomado pelo mimetismo. Nos textos fica claro que ele teria preferido poupar Jesus, mas não o faz. No relato da Paixão, logo depois de Pilatos interrogar Jesus, ele se volta à multidão dos judeus e diz: “Não encontro nele nenhum motivo para condenação” (Jo. 18, 38). Aqui, então, no horizonte de Girard, fica evidente a ambiguidade do poder soberano que, “[...] de algum modo, se perde na multidão” (GIRARD, 2003a, p. 39). E leva, então, Pilatos a dizer: “[...] É costume entre vós que eu vos solte um preso, na Páscoa. Quereis que vos solte o rei dos Judeus?” (Jo. 18, 39). E, então, a multidão vocifera o não e aponta a preferência por Barrabás. Aqui se vê, desse modo, dois fenômenos da convergência mimética que merecem menção: (1) o contágio mimético, que, posteriormente, leva Pilatos a soltar Barrabás e flagelar Jesus, mesmo depois de ter afirmado que não encontrava nele contravenção alguma; (2) a substituição sacrificial, que, pela convergência mimética, Pilatos, por medo de rebelião, solta Barrabás, um criminoso comprovado.

O contágio mimético se inicia quando os antagonistas não se contentam mais com o objeto que possuem; eles acabam por esquecer do objeto e focam na ira e no ódio, que colocam um contra o outro. O ressentimento encontra espaço e se prolifera. Quanto mais represálias nessa relação, mais perfeita a rivalidade e mais próximo dessa relação se

desencadeia uma grandiosa multidão. Ademais, “[...] nessa massa homogênea, os impulsos miméticos já não encontram qualquer obstáculo e propagam-se a toda a velocidade. Esta revolução favorece as reviravoltas mais estranhas” (GIRARD, 2003a, p. 41). Isto é, os impulsos miméticos permitem polarizar a multidão. Ou melhor, os escândalos polarizam a multidão contra um. No caso do episódio da Paixão narrado pelos Evangelhos, a multidão se polariza contra Jesus. E Pilatos se contagia por essa multidão em vista da proteção e conservação de seu poder.

A substituição sacrificial, por sua vez, se dá enquanto consequência desse contágio mimético. E, para a adequada compreensão dessa substituição, deve-se considerar que “a vítima de um impulso mimético é escolhida pelo próprio mimetismo” (GIRARD, 2003a, p. 43). Vale, ainda, regressarmos ao texto *A violência e o Sagrado* (1990), em que Girard pormenoriza melhor os critérios para a substituição sacrificial, contidos neste trabalho no primeiro capítulo<sup>68</sup>. Dentre eles, para Girard, importa considerar que a vítima que substitui deve oferecer “[...] ao apetite da violência um alimento conveniente, todas as vítimas, mesmo animais, devem assemelhar-se àquelas que substituem” (GIRARD, 1990, p. 25). E, além desse critério, deve-se considerar que a vítima, quando humana, não pode suscitar o sentimento da vingança. Noutras palavras: normalmente, é priorizada a imolação daquela vítima cujo vínculo seja fraco. Embora esse critério seja abstrato, porque depende do contexto relacional de uma associação humana, é frisado o sentimento que pode se desencadear da imolação. Se a multidão sentir a necessidade de vingar a morte daquela vítima, então, não houve o momentâneo apaziguar. Ao contrário, excitou os ânimos de uma multidão contagiada.

Esse aspecto é importante e justifica a escolha de Pilatos. Ora, e se ele tivesse libertado Jesus e não Barrabás? O que seria de Jesus? O que seria da multidão? Para Girard, é claro que, do ponto de vista de Pilatos, sua principal preocupação “[...] não é impedir a morte de um inocente, mas limitar tanto quanto possível as desordens que arriscam prejudicar a sua reputação de administrador nas altas esferas imperiais” (GIRARD, 2003a, p. 44). Barrabás, nesse instante e do ponto de vista da multidão, é ninguém. O que importa é condenar aquele que ameaça um quadro ritual já institucionalizado e seguido pela multidão. O que Pilatos faz é oferecer uma compensação

---

<sup>68</sup> Esse ponto foi abordado pela primeira vez neste trabalho na seção **1.3.2. A violência e o sagrado**, do capítulo que desenvolve as concepções sobre a teoria mimética, a violência e o sagrado em René Girard.

para tentar acalmar os ânimos da multidão que entendia Jesus como aquele sujeito que escapava da concepção do que era normal e aceitável na comunidade judaica. Ora, mas qual a relação desse episódio com a violência e o sagrado?

O sagrado se dá no instante em que uma vítima é imolada no intuito de apaziguar os ânimos de uma multidão em crise e em contágio mimético. O sacrifício, nesse caso, é o ato social que permite esse congregar da multidão. É a catarse. É a purificação da multidão. E, no relato acima mencionado, o sagrado se deu no instante da crucificação. A violência, enquanto resultado da rivalidade excitada por represálias, conduz *todos contra um*. Engendra um quadro ritual e critérios para a imolação da vítima e o manifestar do sagrado. Aqui, não é necessário um poder transcendente, uma vez que o sagrado depende do sangue que escorre na terra e purifica aqueles que levaram essa mesma vítima a ser expiada.

Ademais, deve ser considerado o que Girard em *O bode expiatório* (2004) assinala sobre o mecanismo do bode expiatório, pois o processo não é tão simples quanto parece, uma vez que, no instante da catarse, da purificação, o que se vê não é só uma representação de justiça. Muito além disso, é justamente *a inversão das relações entre vítima e multidão*. Isto é, aos olhos do autor: “Para além de certo limiar de crença, o efeito de bode expiatório inverte completamente as relações entre os perseguidores e sua vítima, e é **essa inversão que produz o sagrado**, os antepassados fundantes e as divindades” (GIRARD, 2004, p. 61) (GRIFO NOSSO). Sendo assim, o bode expiatório, nome dado ao mecanismo da convergência mimética e formação *do todos contra um*, opera de tal modo que, por intermédio da expiação que mexe nessa polarização, a vítima que antes era a doença e o problema, quando imolada, passa a ser aquela que manteve a comunidade, ou seja, o *congregador*, o salvador. *Esse é o sagrado!* Portanto, a multidão, depois da imolação, quando vê Jesus crucificado, não só se purifica. Ademais, reconhece ali o salvador daquela comunidade que quase se desintegrou por causa da violência recíproca. *Ali está o sangue daquele que nos salvou!*

#### 4.2.2 Satanás expulsa Satanás

Assim como Girard o faz, aqui será olhado para outra personagem encontrada na letra dos Evangelhos, a saber: Satanás. Considerando o mecanismo vitimário nos

Evangelhos, não pode ser desconsiderado o papel de Satanás – se tomarmos o termo do hebraico empregado nos Evangelho Sinóticos; ou o Diabo, se for considerado o termo do grego empregado no Evangelho de João. Independentemente do termo empregado, essa figura, para Girard (2003a), “Tal como Jesus, Satanás procura fazer-se imitar, mas não da mesma forma, não pelas mesmas razões. Quer acima de tudo seduzir”. Além do mais, ele se coloca como “[...] modelo para os nossos desejos” (GIRARD, 2003a, p. 53). Ou seja, se antes Jesus era o modelo que potencialmente permitiria o engendrar das relações ideais, na medida em que se convida a imitar a imitação dele, que é Deus; no caso de Satanás, a intenção é totalmente oposta, pois ele é o modelo que propõe negligenciar as proibições. Em suma, Satanás, aos olhos do pensador francês, enquanto modelo sedutor, é mais fácil de ser imitado porque ele atende às inclinações do mimetismo. Isto é, Satanás seduz com as inclinações mais animais e com os sentimentos que solidificam o ressentimento que, por sua vez, são mais fáceis de *performar* por não haver necessidade de respeitar proibições, como o Decálogo. Segundo Girard,

O caminho no qual Satanás nos lança é largo e fácil, é a grande auto estrada da crise mimética, mas eis que, entre nós e o objeto do nosso desejo, surge um obstáculo inesperado e, mistério dos mistérios, quando pensávamos ter deixado Satanás muito atrás de nós, é ele quem nos barra o caminho, ou um dos seus demônios (GIRARD, 2003a, p. 54).

Disso decorre que seguir Satanás é mais fácil porque atende às inclinações hostis a que estamos propensos. Nesse sentido, ele é o sedutor. Mas essa figura não se restringe a esse único papel. Ao contrário, ele pode desejar o mesmo que nós desejamos e assim passa a ser o obstáculo. Essa é uma das metamorfoses que essa figura possui. Ao passo que é o sedutor que nos leva à autoestrada do mimetismo conflituoso, ele é o obstáculo que incita o conflito. Essa é a exemplificação da mediação interna, pois “ele próprio [Satanás] deseja o que nos leva a desejar, o nosso modelo opõe-se ao nosso desejo” (GIRARD, 2003a, p. 54). Essa personagem encontra nos conflitos miméticos a ocasião perfeita para mostrar suas capacidades, que vão além de se metamorfosear, uma vez que ela ainda é capaz de expulsar a si mesma. Em suma, “as grandes crises conduzem ao verdadeiro mistério de Satanás, ao seu mais desconcertante poder, que é o de expulsar a ele próprio e restabelecer a ordem nas comunidades humanas” (GIRARD, 2003a, p. 55).

Tal capacidade foi relatada nos Evangelhos e aqui será dada atenção à transcrição registrada no Evangelho segundo Marcos. Tal escolha respeita o que Girard em sua

análise considerou, pois este trecho representa o momento mais essencial em que o “dom” desse sedutor é sublinhado:

Como pode Satanás expulsar Satanás? Se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não poderá subsistir. E se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não poderá se manter. Ora, se Satanás se atira contra si próprio e se divide, não poderá subsistir; mas acabará (Mc 3, 23-26).

Como é possível essa habilidade de certa figura expulsar a si mesma? Como pode Satanás expulsar a si mesmo? Primeiro, antes de tentar acessar a resposta a essas indagações, é importante perceber a repetição da palavra Satanás, que Girard nota. Isso não ocorre somente em Marcos. Quer em Mateus (Mt. 12, 26) ou Lucas (Lc. 11, 14-22), onde também é visualizado trecho similar, não é substituído Satanás por um outro pronome, mas a repetição se mantém e isso por uma razão: o redizer da palavra sublinha que, ao mesmo tempo em que Satanás é o causador da ordem, ele também é o causador da desordem. Noutras palavras: sublinha o quão ambíguo essa figura é. Para tanto, importa olhar para o que Girard nos diz sobre essa ambiguidade:

O Satanás expulso é aquele que fomenta e exaspera as rivalidades miméticas ao ponto de transformar a comunidade numa fornalha de escândalos. O Satanás que expulsa é essa mesma fornalha quando atinge o ponto de incandescência suficiente para desencadear o mecanismo vitimário. A fim de impedir a destruição do seu reino, Satanás faz da sua própria desordem, no seu paroxismo, um meio de expulsar a si mesmo (GIRARD, 2003a, p. 56).

A desordem expulsa a desordem; como isso é possível? Aqui regressamos para a pergunta anteriormente exposta, que só é possível ser compreendida na medida em que localizamos Satanás como o mimetismo que persuade a multidão. Ou seja, rememorando a citação acima, é aquele que fomenta as rivalidades na medida em que ele é o mimetismo próprio. Ele convence que a culpabilidade de certa vítima é real. Ele engendra os mitos. Ele engendra a rivalidade e a violência e, ao notar que seu reino poderá acabar nessa incandescente violência, ele expulsa a si mesmo. Em vista da preservação de seu reino, ele expulsa a si próprio. Para Girard, “ele é o princípio de acusação sistemática que surge do mimetismo exasperado pelos escândalos” (GIRARD, 2003a, p. 57). Mas, na mesma medida, enquanto causador do princípio de acusação e culpabilidade, é sublinhada uma vítima como aquela que substitui todos os escândalos ali reunidos. A imolação dessa vítima é o desembaraçar de todos os escândalos e crises e aqui a multidão “[...] não sente

ódio nem ressentimento a respeito de quem quer que seja, sente-se *purificada* de todas as tensões” (GIRARD, 2003a, p. 57). Eliminação não só da violência mimética, mas do ressentimento também.

A discórdia de *um contra o outro*, que se tornou concórdia de *todos contra um*, é inconsciente e fruto desse mecanismo. A palavra mecanismo aqui é aplicada porque ela abraça o sentido cíclico de desordem e para significar a natureza automática desse processo de inconsciência entre os participantes, respeitando, assim, a conceituação girardiana. Disso decorre que o mecanismo mimético é um modelo que permite compreender a capacidade de Satanás expulsar a si mesmo. Ele é o causador da discórdia, mas, ao mesmo tempo, possibilita a imolação e a expulsão dos escândalos, que ele mesmo é, de acordo com o que Jesus diz a Pedro: “Afasta-te de mim Satanás! Tu me serves de pedra de tropeço” (Mt. 16, 23). A pedra de tropeço, nesse sentido, passa a ser *skandalon*, se for tomado o sentido primitivo do grego. E essa pedra de tropeço, que Satanás é, o escândalo, tem um objetivo: não pensar nas coisas de Deus, mas sim dos homens. O que ressalta, mais uma vez, o papel de sedutor, uma vez que ele, propenso aos sentimentos de ódio, vingança e rivalidade, consegue conduzir multidões a esses sentimentos também. Ele é o causador e incitador dos sentimentos de ódio, vingança e rivalidade e a pedra de tropeço para que não haja relações ideais como a mediação externa, senão somente relações em que a violência e o caos inflamam *o todos contra um*, que ele mesmo é.

O evento da paixão aqui foi brevemente pormenorizado respeitando os desenvolvimentos do francês Girard; então, o papel de Satanás no evento da crucificação teria alguma importância decisiva? Ora, se faz importante rememorar algumas linhas de Girard, para o adequado acesso à resposta dessa indagação, a saber:

A crucificação é um daqueles momentos em que Satanás restaura e consolida o seu poder sobre os homens. A passagem do <<todos-contra-todos>> ao <<todos-contra-um mimético>> permite ao príncipe deste mundo prevenir a destruição total do seu reino, ao acalmar a cólera da multidão e ao restituir a tranquilidade indispensável à sobrevivência de toda a comunidade humana (GIRARD, 2003a, p. 58).

Portanto, o momento da crucificação é o instante da restauração. A crise mimética gerada, inflamada pela ação demoníaca, busca o tranquilizar e a purificação, uma vez que Satanás, ao expulsar a si mesmo, consegue “[...] sempre voltar a pôr ordem suficiente no mundo, de forma a prevenir a destruição total” (GIRARD, 2003a, p. 58). Pois seria

possível ele incitar multidões se elas não existissem mais? Para cumprir a possibilidade de incitar multidões, que é o que ele gosta, de acordo com a interpretação girardiana, faz sentido para Satanás prevenir a destruição total. E, assim como os espectadores do teatro antigo, movidos pela violência da peça, encontram a purificação na catarse, a multidão contagiada mimeticamente encontra a purificação no sagrado, isto é, na imolação; no instante em que as relações entre vítima e multidão são reviradas.

*O sangue mais uma vez escorre, liberta e salva.*

### 4.3 Para que ler os Evangelhos?

Os Evangelhos fazem-nos ver que as comunidades humanas estão sujeitas a desordens que voltam de tempos a tempos e que podem ser resolvidas por fenômenos de multidão unânime [violência unânime], quando satisfeitas certas condições. Esta resolução enraíza-se no desejo mimético e nos escândalos que transformam sempre as comunidades (GIRARD, 2003a, p. 59).

A análise dos Evangelhos é importante para René Girard, uma vez que, através deles, pode ser conferida sua teoria mimética. De acordo com Michael Kirwan, em seu livro *Teoria Mimética* (2015), o desejo mimético possui papel importante para fundamentação da teoria girardiana e “[...] a teoria mimética rejeita a autonomia do ‘eu desejante’ como autônomo e independente” (KIRWAN, 2015 p. 48). Isso resulta no fato de que a imitação do desejo possui interesse social e isso pode ser notado nos relatos bíblicos. Pedro, ao negar Jesus, possui o interesse de se proteger; Pilatos, ao condenar Jesus mesmo não vendo nele crime algum, intenta proteger seus interesses políticos; Satanás, ao expulsar a si mesmo, protege o seu reino em vista da possibilidade de incitar o caos novamente. Sendo assim, de certa forma, a convergência mimética possui um objetivo: *proteger o que outrora fora institucionalizado em vista da ameaça do diferente.*

Nos textos bíblicos, é possível notar o mecanismo do desejo, a imitação, a rivalidade e a violência, que completam um ciclo, o chamado ciclo mimético, que possui etapas. Acerca das etapas do ciclo mimético, podemos concluir que são: (1) o desejo que pode levar à mediação *interna* e rivalidades; (2) a crise mimética e o contágio dos escândalos e acusações; (3) o mecanismo vitimário, que visa à convergência para uma vítima específica, em vista da purificação, ou melhor, em vista da possibilidade de Satanás expulsar Satanás. Ora, se isso é certo, qual a relação, então, entre violência, o sagrado e Satanás? Para René Girard, importa entender a diferença entre Jesus, o filho de

Deus crucificado, e Satanás. Aos olhos do teórico, a antropologia da encarnação é de fundamental importância para compreender que Jesus, embora seja a vítima sacrificial imolada por uma convergência mimética incitada por Satanás, frustra os planos dele devido à sua identidade. Jesus é o filho de Deus e, se assim não fosse, como haveria a redenção?

O ciclo mimético é visto nos quatro Evangelhos (os três sinóticos e o Evangelho de João), onde se vê o relato da Paixão. Nesses relatos não há somente a imagem das acusações e escândalos que convergem para a imolação de Jesus; há ainda a figura de Satanás como a maior exemplificação do mecanismo mimético em si. Ademais, o sagrado, no instante da crucificação, é o cumprimento do que antes o Decálogo havia previsto: o desejo - identificado com a cobiça - leva à rivalidade, que se desencadeia nesse mecanismo. Portanto, se Satanás é a consequência desse mecanismo que faz possível o manifestar do sagrado, então o sagrado só se faz possível ao lado da expulsão de Satanás. Destarte essa afirmação, há dois momentos distintos em que o sagrado é possível por intermédio de Satanás: antes e depois de Cristo. Depois de Cristo, Satanás nada mais é do que a marionete orientada por Deus, pois Satanás compreende Jesus enquanto seu rival, na medida em que Jesus é o modelo que acalma a multidão, enquanto o modelo ideal de imitação (mediação externa). Ou seja, se há um objeto aqui, este objeto é a multidão, que tanto Satanás deseja incitar. Sendo assim, ele é o parasita que busca sua perpetuação através da criação de Deus. Por isso, nessa perspectiva, embora Satanás ajude na melhor compreensão do mecanismo mimético, ele não o é, ao passo que é expulso por ele mesmo.

Ora, e se invertermos os papéis? Isto é, e se, ao invés de olharmos para as narrativas exemplificadas do ponto de vista de fora, ou melhor, de um observador externo conhecedor da letra da teologia, olharmos do ponto de vista da vítima e da multidão? O que poderia ser dito do ponto de vista da vítima? E do ponto de vista da multidão? Do ponto de vista da multidão, o que se vê é uma ameaça que coloca em risco a instituição já consolidada. No caso do evento da Paixão, Jesus é aquela figura transgressora que coloca em risco as práticas da facção judaica no poder. Ele é o culpado; e aqui se vê, então, que é necessário colocá-lo para fora. Por isso Jesus é entregue a Pilatos; caso contrário, não haveria necessidade. Disso decorre a imolação, e o sagrado encontra o social, porque a multidão identificou o transgressor e o colocou para fora através do escorrer do sangue.

Do ponto de vista da vítima, no caso de Jesus, ele só era a imitação de Deus ideada que deveria ser imitada. E, ao ser esse modelo, confronta todo um conjunto de prescrições sociais antes consolidadas. Isto é, o seu desejo não é o mesmo do interesse social fazendo com que as autoridades judaicas sejam confrontadas. Se assim for, como Kirwan (2015) alerta, que o desejo é imitado na medida em que existe um interesse social, qual o interesse da comunidade judaica em aceitar um modelo que “transgride” a tradição respeitada e confronta as autoridades existentes? Nenhum! Por isso, a multidão converge de tal modo que leva consigo Pedro e Pilatos, e o sangue derramado daquela vítima é o que salva! Mas, ora, e o papel de Satanás? Não obstante as diferenças que Girard salienta sobre a figura de Satanás e Jesus, o filho de Deus, deve ser lembrado que hoje atribuímos filho de Deus a Jesus como ideal enquanto observadores externos e conhecedores de certo desenvolvimento teológico tardio sobre o assunto. Ou seja, no momento em que a multidão está excitada, o evento é diferente. E, do ponto de vista da multidão, Jesus não é o filho de Deus, mas um farsante. A ameaça para a facção judaica em poder no momento. O Satanás que deve ser eliminado e expulso. O causador de toda divergência e problemas na comunidade. A doença da comunidade que não acrescenta nada ao desejo e interesse do conjunto social. Portanto, o causador de todos os problemas, do ponto de vista da multidão judaica, é o Satanás que confronta o que outrora havia sido prescrito e, assim, esse é o Satanás que deve ser expulso.

Aqui cabe uma pequena pausa para considerarmos alguns aspectos da leitura e interpretação que Girard faz a partir dos textos bíblicos para alcançarmos um breve resultado sobre a figura de Satanás e Jesus.

Nos textos bíblicos, visualizamos a resolução pelo evento da Paixão do ponto de vista de uma comunidade que reconhece a importância e a inocência de Jesus, da vítima. A constituição dos Evangelhos Sinóticos, a saber, Marcos, Mateus e Lucas, é distinta e seus textos tratam de horizontes e visões de mundo de três comunidades diferentes e posteriores ao evento da Paixão: a comunidade de Marcos, a comunidade de Mateus e a comunidade de Lucas. A narração dos eventos, do nascer à morte e ressurreição, é muito posterior ao evento fatídico. Portanto, toda a informação que associamos ao mecanismo persecutório – o contágio da multidão e a crucificação – dependeu de releituras – orais e escritas – para chegar à evidente conclusão de uma vítima inocente que ali estava sendo imolada.

A sociedade que *está no* texto de Mateus<sup>69</sup>, por exemplo, é diferente da sociedade que *está por trás do* texto<sup>70</sup>. Toda a redação do evangelho de Mateus pertence aos anos 80-90 d.C, embora exista a possibilidade de uma margem de erro de uma década. Não se sabe ao certo quem é o autor do texto redigido e reunido no Evangelho de Mateus, mas o que se sabe é que provavelmente esse alguém era um Judeu, estava localizado na Galileia, falava grego e dominava o hebraico e o aramaico. Talvez ele tenha sido uma testemunha ocular de Jesus, mas o mais certo é que ele usou a coleção de Ditos do Senhor (Fonte Q), que é a hipotética fonte utilizada não só na redação do texto de Mateus, mas também nos Evangelhos de Lucas e Marcos<sup>71</sup> por outros autores, em outro tempo em que se comunicava com uma audiência diferente e com necessidades e problemas distintos.

Dito isso, fica evidente para nós que se os livros de Marcos, Mateus e Lucas tratam do evento da Paixão, tal tratamento é realizado considerando o ponto de vista da audiência com quem os distintos autores desses textos queriam se comunicar. A escrita desses textos são eventos diferentes ao real evento da crucificação. No caso da comunidade mateana, mais uma vez tomando como exemplo, se considerarmos a hipótese do judaísmo formativo<sup>72</sup>, então temos uma comunidade pequena e pouco institucionalizada, no centro da Galileia, disputando espaço com as facções judaicas mais bem institucionalizadas e no poder. Havia aqui o necessário embate no âmbito entre as comunidades, e a linguagem carregava esse espírito em suas expressões; por esse motivo é que se considera a linguagem do texto de Mateus como sectária. Portanto, se Jesus aqui era o Cristo inocente, o era porque era necessário um modelo que em seu discurso fizesse oposição aos grupos institucionalizados e em poder.

---

<sup>69</sup> Aqui tomamos o Evangelho de Mateus como exemplo por este ser o mais familiar à autora desta tese considerando o estudo desenvolvido e defendido no nível de mestrado em Ciências da Religião, no ano de 2016, em que um estudo sobre a comunidade mateana foi realizado (Cf. MIGUEL, Maiara Rúbia. **O modelo religioso e a experiência religiosa da comunidade mateana**: uma análise à luz de Max Scheler. Campinas: PUC-Campinas, 2016).

<sup>70</sup> Cf. SILVA, Cássio Murilo da. **Metodologia da exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.

<sup>71</sup> Toda essa caracterização foi possível considerando as contribuições do livro **Introdução ao Novo Testamento**, de Raymond E. Brown (Cf. BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 261-326).

<sup>72</sup> A hipótese do judaísmo formativo é defendida pelos pesquisadores J. Andrew Overman e Anthony J. Saldarini. Trata-se da coalização de judeus, com características farisaicas, que estava em formação no período entre a queda do Templo de Jerusalém e a compilação da *Mishná* (século I) (Cf. OVERMAN, J. Andrew. **O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo**: o mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997; SALDARINI, Anthony J. **A comunidade judaico-cristã de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000).

Quando trabalhamos com um texto bíblico, temos a dificuldade de compreender a comunidade que *está dentro e por trás do* texto. Existem elementos históricos, sociológicos, teológicos, arqueológicos, entre outros. Girard, por sua vez, considera a comunidade que *está no* texto a multidão contagiada, como se houvesse uma ou outra pessoa dessa comunidade *dentro* do texto, dentro do real evento, tal como narrado, que tenha identificado a inocência da vítima, a inocência de Jesus. Girard analisa cada uma das personagens dos eventos como mais uma personagem de uma narrativa, como de um romance de Miguel de Cervantes, assim como o fez em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a).

Com essa realidade em mente, aplicando a perspectiva persecutória da vítima expiatória, Girard não aplica os critérios da tradição dos textos bíblicos, mas os interpreta com os critérios de sua própria teoria que, por sua vez, leva em consideração a ambiguidade não só da violência, mas do sagrado. No entanto, mesmo considerando esse critério, ele incorre em seleções não muito claras que, em certos momentos, negligenciam essa ambiguidade que sua própria teoria carrega. Por esse motivo, além de considerarmos que na leitura e análise dos textos bíblicos o que se considera é a comunidade *que está no* texto, também realizaremos tal leitura; porém, de modo muito diferente ao de Girard, para que possamos olhar de todos os pontos de vista e compreender tal fenômeno. Sendo assim, no ponto mais alto da *indiferenciação*. Aquele ponto em que não há mais diferença e somente iguais, em que a violência recíproca necessita ser expulsa, tal como pormenorizado por Girard (1994) de acordo com o mito das *Bacantes*, Penteu se confunde com Dionísio, os humanos começam a agir como os animais e não se sabe mais o que é o que e quem é quem. Nos relatos acima, o mesmo se sucede; no ápice da rivalidade e da violência, não importa mais saber quem é Jesus ou Satanás. Para a multidão, um e outro é a mesma coisa, o que importa é a imolação daquele que é entendido como ameaça. E, de acordo com o que Girard sublinha em *O bode expiatório*: “[...] o transgressor [O Satanás] se transforma em restaurador e até em fundador da ordem que ele de algum modo havia antecipadamente transgredido” (GIRARD, 2004, p. 59). Aqui, então, olhando de fora novamente, reside o sagrado, aqui reside o fundamento de um novo momento e, talvez, de um novo estágio cultural.

### 4.3.1 A revelação do que estava oculto desde o início dos tempos

Norberto Lohfink, em seu texto *Deus e a Violência* (2010), sublinha: “[...] as primeiras formas de associação humana surgiram não mediante a celebração de qualquer contrato de base racional, mas graças a um mecanismo a que Girard dá o nome de bode expiatório” (LOHFINK, 2010, p. 40). Isto é, a contenção da violência mimética desintegradora, que faz parte da realidade das associações humanas, só é possível mediante um rito religioso, uma vez que “[...] o rito destina-se a conter o caos social” (LOHFINK, 2010, p. 41). Nesse sentido, o autor sublinha uma característica importante da teoria girardiana: *o religioso esteve presente na origem das sociedades e da cultura*. Girard, em *Eu via Satanás cair do céu como um raio* (2003a), nos diz: “Penso que a Humanidade é **filha do religioso**” (GIRARD, 2003a, p. 121) (GRIFO NOSSO). Em *Rematar Clausewitz* (2011), na sua introdução, Girard reforça a ideia, mais uma vez, de que o ser humano é o produto do sacrifício. Ou seja, “[...] o sacrifício é o mecanismo que traz de volta a diferença onde todos haviam se tornado semelhantes entre si. **O homem é o produto do sacrifício. É, portanto, filho da religião**” (GIRARD, 2011, p. 21) (GRIFO NOSSO).

É errado pensar que essas afirmações não estejam intrinsecamente ligadas aos mitos de fundação de comunidades em que se vê o relato do assassinato fundador. É também errado pensar que nos textos bíblicos não se desnuda esse aspecto da fundação cultural, colocando o ser humano como produto do sacrifício e, por sua vez, *filho da religião*. O relato da Paixão, como vimos acima e veremos nos momentos seguintes, desnuda o aspecto sobre *como* o rito sacrificial pode conter o caos social em vista da coesão social. Nas seções anteriores, através das figuras de Pedro, Pilatos e Satanás, que expulsa a si mesmo, vimos a representação da contenção violenta. Ora, mas seria somente o Novo Testamento a exemplificação desses aspectos? Não seria, talvez, o Antigo Testamento aquele que melhor exemplifica e descreve a violência e os sacrifícios? Recorrendo a Lohfink, novamente, vemos o seguinte: “[...] toda a tentativa de ler o *Novo* sem o *Antigo Testamento* não é mais do que o resultado de uma estratégia, ainda que inconsciente, de encobrimento da violência em todas as suas formas” (LOHFINK, 2010, p. 52). Girard não segue esse caminho. Ele não privilegia um ou outro Testamento. Ao contrário, lê um sob a luz do outro como seu complemento, o seu cumprimento, sendo o

*Novo* o cumprimento do *Antigo*. Compreender alguns elementos acerca do sacrifício e do assassinato fundador, nesse sentido, depende de um evento bíblico importante: Caim e Abel.

O mecanismo vitimário, por sua vez, trata-se de uma hipótese, como o próprio Girard salienta em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*: “concluímos com a vítima expiatória como hipótese propriamente e somente científica” (GIRARD, 2008, p. 183). Menção que merece ser observada do seguinte ponto de vista: a teoria mimética é uma hipótese científica análoga à hipótese evolutiva do cientista Charles Darwin. Girard objetiva trabalhar numa teoria coerente sobre a origem e o desenvolvimento da cultura. Ele não afirma categoricamente que encontrou a resposta definitiva para todas as preocupações acerca da origem da cultura, embora admita não ter problemas ao brincar de ser um Pico Della Mirandola<sup>73</sup>. Por esse motivo, o método da comparação em seus estudos encontra espaço; e é por essa razão que ele preza pela leitura e interpretação dos mais diferentes textos, passando pela literatura, mitologia, relatos etnográficos e chegando aqui, nos textos bíblicos.

Aqui deve-se considerar, mais uma vez, assim como pudemos notar na seção anterior, que a leitura e interpretação que ele realiza do texto do Antigo Testamento considera a comunidade *dentro* do texto e as consequências. Ele olha para cada personagem como um elemento literário daquele texto. E aqui, se ele assume algum olhar, seja ele da multidão, da vítima ou de um observador externo, ele assume o olhar de acordo com a narrativa que ele lê, independentemente da tradição exegética possível em vista de seus estudos comparativos. Aliás, estudo esse que considera sua hipótese científica: *o mecanismo persecutório da vítima expiatória*. Nesses estudos comparativos, ele afirma, em especial, no debruçar da leitura dos textos do Antigo Testamento, ser possível identificar três grandes momentos, sendo eles: “(1) a dissolução conflitante, o apagamento dos diferentes e das hierarquias que compõem toda a comunidade; (2) *o todos contra um* da violência coletiva; (3) a elaboração dos interditos e dos rituais” (GIRARD, 2008, p. 184).

O apagamento das diferenças ocorre justamente quando o ressentimento encontra lugar nas relações, a *indiferenciação* entre as pessoas que se jogam em golpes e

---

<sup>73</sup> Tal afirmação pode ser encontrada no livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008, p. 183-184).

contragolpes violentos. A indiferença que possibilita a crise sacrificial que contamina e mobiliza o mimetismo coletivo, que mobiliza o atribuir de categorias, marcas vitimárias e crises. Esse fenômeno, segundo Girard (2008, p. 184), pode ser analisado nos textos que narram a confusão da Torre de Babel, a corrupção de Sodoma e Gomorra, as dez pragas do Egito, o dilúvio e o conflito entre irmãos: Caim e Abel, Jacó e Esaú, José e seus onze irmãos, para citar alguns. Esses textos tratam de temas como atribuição de uma crise, como no caso das dez pragas do Egito e do dilúvio; atribuição de crimes *indiferenciadores* visíveis na confusão da Torre de Babel e no evento de Sodoma e Gomorra. Na eliminação dos iguais, como na narrativa dos irmãos Caim e Abel.

O segundo momento, a saber, *o todos contra um* da violência coletiva, pode ser bem visualizado na narrativa de Caim e Abel, pois “[...] é sempre pela violência, pela expulsão de um dos dois irmãos que se realiza a resolução da crise, o retorno à diferenciação” (GIRARD, 2008, p. 184). Sendo que o retorno à diferenciação é justamente o instante catártico da resolução violenta e do desviar das tensões violentas pelo derramar do sangue. Já o terceiro momento, que depende do segundo, é o instaurar de instituições, interditos e rituais. Nesses relatos, é possível visualizar uma espécie de reorganização social para o reconduzir do grupo, por exemplo, após o dilúvio com o instaurar da aliança.

Esses relatos do Antigo Testamento lidos por Girard evidenciam elementos que também são vistos em relatos míticos de comunidades não-complexas e em certos relatos etnográficos, uma vez que “[...] é certo que os primeiros livros da Bíblia fundam-se em mitos muito análogos aos que encontramos por toda parte do mundo” (GIRARD, 2008, p. 186). Ora, mas não seria possível notar diferenças também desses relatos bíblicos e os relatos míticos? Para isso, Girard pretende também elucidar a singularidade dos mitos bíblicos, de modo a possibilitar um estudo comparativo entre o Antigo e o Novo Testamento, uma vez que, para ele, não é possível ler um dissociado do outro.

Para dar início a essa compreensão e essa análise comparativa, assim como Girard o faz, vamos aqui olhar para a história de Caim (Gn. 4, 1-24) junto ao texto, tomado da Bíblia de Jerusalém.

O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu a luz à Caim e disse: “Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh”. Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a

Iahweh; Abel, por sua vez, também 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 sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido. Iahweh disse a Caim: “Por que estás irritado, e por que teu rosto está abatido? Se estivesses bem-disposto não levantarias a cabeça? Mas se não estás bem-disposto, não jaz o pecado a porta, como um animal acuado que te espreita, podes acaso dominá-lo?” Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: “Saíamos”. E, como estavam no campo, Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou.

Iahweh disse a Caim: “Onde está teu irmão Abel? Ele respondeu: “Não sei. Acaso sou guarda do meu irmão?” Iahweh disse: “Que fizestes! Ouça o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim! Agora és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão. Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais teu produto: será um errante fugitivo sobre a terra” (Gn. 4, 1-12).

Nesse excerto sobre a história de Caim, podemos visualizar a relação de Caim para com Abel diante de Iahweh, a quem são oferecidos os sacrifícios. Tradicionalmente, os sacrifícios integram a realidade de um quadro ritualístico desse pequeno grupo social. Dentro desse quadro ritualístico, Iahweh recebe as oferendas de Abel de modo distinto às oferendas de Caim. Isso na perspectiva de Caim. Por tal diferenciação feita por Iahweh, Caim nutre sentimentos em relação a Abel que geram a reação e escalada à morte. O fratricídio dessa narrativa passa a ser uma reação à predileção de Iahweh por Abel. Após o fratricídio, então, Iahweh condena Caim expulsando-o do solo e fazendo dele um errante. Desse ponto, surge uma preocupação de Caim. Ora, se serei um errante, o primeiro que me encontrar me matará, sendo assim estou condenado à morte! Seria, dessa forma, uma continuação de uma violência iniciada por Caim. Portanto, Iahweh afirma que aquele que matar Caim será condenado e, dessa forma, Caim recebe um sinal para que não seja morto. Caim, então, se muda para a terra de Nod, a leste de Éden.

A mudança de cenário do Éden para Nod, a partir dessa resolução oriunda de Iahweh, propicia a fundação da comunidade caimita. Seria o assassinato de Abel uma violência fundadora, do ponto de vista girardiano? Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do mundo* (2008, p. 188), Girard sublinha que, embora Iahweh condene o fratricídio, ele responde o apelo do responsável, Caim. O próprio Deus intervém e enuncia a lei contra o assassinato. Para Girard, “[...] parece-me que essa intervenção revela que o assassinato decisivo, aqui como em outros lugares, tem um caráter fundador. E quem diz fundador diz diferenciador” e, portanto, “vejo aí o estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre a rivalidade mimética e o conflito generalizado” (GIRARD, 2008, p. 188). Essa resolução aqui concluída é muito parecida, por exemplo, com a

resolução do mito *As Bacantes*<sup>74</sup>, de Eurípedes, em que se vê a rivalidade entre Penteu e Dionísio. Não se trata, especificamente, do conflito entre irmãos de sangue como Caim e Abel – que se vê tanto na literatura como na constituição mitológica de comunidades não-complexas –, mas que, por sua vez, a resolução desencadeia o reestabelecimento da diferença, apesar de não ser uma fundação de nova cidade e/ou novo povo.

Agora, quando se trata de mito fundador de comunidades, podemos considerar a história de Rômulo e Remo. Inclusive tal exemplo é trazido para debate com Girard por Guy Lefort, seu interlocutor na entrevista em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008). Ora, não seria a fundação de Roma a resolução diferenciadora e constituída de uma virtude fundadora através da morte de Remo? Para tanto, vale lembrar o mito de Rômulo e Remo e a história de fundação de Roma. Segundo a historiadora Bustamante (2001, p. 87-116)<sup>75</sup>, no imaginário contemporâneo, a história de fundação da Roma Antiga está associada ao mito dos gêmeos Rômulo, Remo e a loba.

Como Bustamante (2001, p. 91) rememora, após a morte de Procas, rei de Alba Longa, Amúlio, um de seus filhos, usurpa o trono de seu irmão, Numitor – o sucessor por direito. A cidade de Alba Longa, segundo a tradição, foi a cidade fundada pelo filho de Enéias, Ascânio, por isso Procas seria o décimo primeiro da geração de descendentes de Enéias. Amúlio, além de usurpar o trono do irmão, mata o filho de Numitor para se garantir no poder e faz com que sua sobrinha, a segunda filha de Numitor, chamada Réia Sílvia, se torne uma das vestas. Vestas faz menção às mulheres que eram as virgens consagradas no templo de Vesta, que, além da preservação do templo, ainda cumpriam diferentes funções religiosas. Fazer com que Réia Sílvia se tornasse uma vestas tinha o objetivo de impedir que ela pudesse gerar filhos e filhas e que seus filhos, um dia, pudessem reivindicar o trono por direito, usurpado por Amúlio. Entretanto, Réia Sílvia é estuprada no bosque por Marte, o Deus da guerra. Por isso, ela concebe os gêmeos Rômulo e Remo.

Amúlio, preocupado com a possível reivindicação do trono por parte de Rômulo e Remo, pensa ser necessário evitar que tal ato possa acontecer e expõe os recém-nascidos no Rio Tibre. Rômulo e Remo acabam sendo encontrados e salvos pela loba, que passa a

---

<sup>74</sup> Tal análise é melhor trabalhada no primeiro capítulo desta tese, em específico na seção **1.3 O que é violência para René Girard?**

<sup>75</sup> BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **Rômulo e Remo: escritos e ritos**. História Revista, 6 (2): 87-116, 2001.

cuidar e nutrir os meninos. Fáustulo, pastor na região, encontra os meninos junto à loba, os acolhe e os cria no meio pastoril. Porém, Rômulo e Remo seguiram o curso natural da vida e de seu destino: destronaram o tio-avô Amúlio, reconduziram o avô, Numitor, ao trono e foram fundar uma nova cidade na região onde tinham sido deixados e expostos quando criança. O local exato onde foram expostos não era muito certo e preciso e, no intento de buscar o local exato, os gêmeos decidem consultar os augúrios, as profecias. Assim, Rômulo se instala no monte Palatino; e Remo, no monte Aventino; e decidem que a cidade será fundada no local em que os presságios fossem mais favoráveis à fundação da nova cidade. Remo, por sua vez, avistou seis abutres, ao passo que Rômulo avistou doze; e assim passou a fazer a demarcação do território para a construção da nova cidade. Remo sentiu-se preterido e muito decepcionado, por isso não só zombou da proteção que estava sendo construída pelo irmão, assim como, num salto, penetrou nos perímetros que Rômulo acabara de consagrar. Rômulo, furioso e irritado, mata o irmão. Dessa história se origina o povo que se intitulava filhos da loba, a história da fundação de Roma.

Se compararmos a história mítica da origem do povo caimita com a história do povo romano, seguindo os critérios girardianos, não trataríamos, mais uma vez, de uma história que aborda o fratricídio em vista de colocar as diferenças no lugar, trazendo o critério fundador e diferenciador? Segundo René Girard (2008), existe sim uma diferença que é muito fácil de ser negligenciada, porém, para uma antropologia inteiramente constituída sobre os mecanismos vitimários e seu irremediável desconhecimento, não pode passar despercebida, a saber:

No mito romano, o assassinato de Remo aparece como um ato talvez lamentável, mas justificado pela transgressão da vítima. Remo não respeitou o limite ideal traçado por Rômulo entre o dentro e o fora da idade. O motivo de matar é ao mesmo tempo fútil, pois a cidade não existe, e, no entanto, imperioso, propriamente fundamental. Para que a cidade exista é preciso que ninguém despreze impunemente regras prescritas por ela. Assim, Rômulo está justificado. Ele faz figura de sacrificador e de grande-sacerdote; ou seja, ele encarna a potência romana em todas as suas formas de uma só vez. O legislativo, o judiciário e o militar ainda não se distinguem do religioso; tudo já se encontra aí (GIRARD, 2008, p. 188-189).

Os mecanismos vitimários e os mecanismos de seleção vitimária acontecem sem que os integrantes de uma comunidade percebam que este mecanismo esteja sendo empregado. Esse critério da antropologia que Girard empreende para a leitura dos textos míticos é aplicado ao mito de Caim e à fundação do povo caimita, assim como é aplicada

à leitura da história de Rômulo e Remo. Sendo assim, em ambos os casos, o sacrifício acontece, um assassinato se faz realidade e o sangue quente escorre na terra.

Façamos uma pausa neste instante para olharmos esses textos assumindo o ponto de vista de quem está na história e do ponto de vista de um observador externo – indo um pouco além da proposta girardiana.

No texto bíblico (Gn. 4, 1-24), em especial, se vê a seguinte narração: “Iahweh disse: ‘Que fizeste!’ Ouça o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!” (Gn. 4, 10). Ora, o que seria tal clamor? A morte de Abel foi sentida e a intervenção divina foi empregada. Seria esse ato divino um ato de vingança? O vingar da morte de Abel não seria a razão para a fundação da comunidade caimita? Já a respeito da história de Rômulo e Remo, a morte de Remo é a consequência de um ciúme e possível inveja por Rômulo ter sido favorecido pelos augúrios – do ponto de vista de Remo. Rômulo, ao se sentir invadido e desrespeitado pelo irmão que ocupa e invade o espaço sagrado, o assassina. Rômulo pune a profanação. Iahweh pune o fratricídio vingando o sangue de Abel que clama por ele expulsando Caim do Éden. Em ambos os casos, vemos o mecanismo vitimário: a atribuição de um crime e sua consequência, a fundação de um novo povo que se dá através das marcas vitimárias. Não poderíamos dizer que Remo e Caim são bodes expiatórios?

Se assumirmos o ponto de vista de Caim, talvez, a morte de Abel seja justificada, uma vez que ele é preferido por Iahweh. A carne ofertada dentro de um quadro sacrificial ritualístico é mais forte que ramos, galhos e raízes. A preferência se dá pela força do quadro sacrificial. Ser preterido por Iahweh não poderia trazer consequências práticas para a sobrevivência de Caim? O que acontece quando um rito não é apropriadamente cumprido por parte daquele que oferece seu sacrifício? Do ponto de vista de Abel, ele é inocente; ora, ele não cometeu nenhum crime, senão somente teve sua oferta aceita por Iahweh. Olhando para Rômulo e de seu ponto de vista, a morte de Remo é justificada por, justamente, incorrer na profanação: invadir a demarcação sagrada do território que Rômulo ocupa. Já, aos olhos de Remo, o preterido, Rômulo, apesar de ser favorecido pelos presságios, os augúrios, incorre no erro de não demarcar e proteger corretamente o espaço. Do ponto de vista de Remo, Rômulo não cumpre o critério ritualístico e sagrado de proteção daquele território.

Por que é necessário empregar esse pequeno exercício aqui? Esse exercício extrapola a letra da teoria girardiana, mas nos importa porque incorre justamente em um ponto bastante crítico da teoria girardiana no que concerne ao estudo comparado de textos. O critério do mecanismo vitimário é empregado em todos eles: da crítica literária aos mitos e textos do Antigo Testamento, sendo que tanto os mitos de comunidades, bem como o Antigo Testamento são considerados mitos e tratados como tal. Portanto, comparar a história de Rômulo e Remo com a narrativa de Caim e Abel (Gn. 4, 1-24) é totalmente possível. Há pontos em comum e divergências. Mas existe um que ocupa um espaço privilegiado na teoria girardiana, a saber: a narrativa bíblica de Caim e Abel (Gn. 4, 1-24). Ora, mas por quê? Em Caim e Abel, há um julgamento moral e uma dimensão ética das narrativas bíblicas que devem ser consideradas. Assim, neste ponto devemos nos perguntar: não haveria um julgamento moral da história de Rômulo e Remo? Por que Girard entende que somente as narrativas Cristãs apresentam tal resolução através de um julgamento moral?

Do ponto de vista dos mecanismos vitimários, a seleção da vítima inocente existe nos dois casos – a depender do ponto de vista e horizonte hermenêutico de onde se lê e de onde se interpreta o texto. Remo é inocente. Abel é inocente. Ambos são mortos. Somente o critério da inocência da vítima a quem se atribui as marcas vitimárias é suficiente? No caso de Rômulo, não vemos a intervenção direta de um alguém como Iahweh, porém Girard assume que existe um caráter religioso na morte de Remo, uma vez que Rômulo “faz figura de sacrificador e de grande-sacerdote; ou seja, ele encarna a potência romana em todas as suas formas de uma só vez” (GIRARD, 2008, p. 189). Não seria Rômulo a intervenção e julgamento moral para a resolução do ato e fundação de Roma?

A diferenciação que Girard emprega não é muito clara, mas é justificada por intermédio do desenvolvimento reflexivo de Max Weber, que pode ser encontrado no texto *Judaïsme Antique*<sup>76</sup>. Segundo Girard, Weber constata que há sim certa tendência no que tange o situar das vítimas como inocente, ou seja, “uma tendência indubitável nos escritos bíblicos, tanto nos textos visivelmente remanejados quanto nos textos

---

<sup>76</sup> Ainda nos dias de hoje não existe tradução do Alemão para o Português desse trabalho do sociólogo alemão Max Weber, porém, além da versão francesa mencionada por Girard, há de constar a tradução do alemão para o inglês intitulada **Ancient Judaism** (Cf. WEBER, Max. **Ancient Judaism**. New York: Free Press, 1967)

completamente compostos, ou que poderiam sê-lo, a situar-se moralmente do lado das vítimas, a tomar o partido e a defesa das vítimas (19-22, 86; 475-476; 492-495)<sup>77</sup>. (GIRARD, 2008, p. 189). Sendo assim, Girard (2008, p. 190) chega à conclusão de que, no contexto da antropologia vitimária, há o desvelar da real face da perseguição frente ao perseguido, o perseguido é uma vítima inocente. Essa real face é desvelada pelo texto bíblico. A face de que há inocência na vítima e a percepção da culpabilidade de seus respectivos assassinos. Já no caso dos mitos, resiste o ponto de vista da comunidade reconciliada pelo assassinato, pela violência que a funda.

Na narrativa de Caim e Abel (Gn. 4, 1-24) o que sobressai é a inocência real daquele que é assassinado, Abel. Ao passo que na narrativa de Rômulo e Remo, vê-se uma história contada do ponto de vista de uma comunidade reconciliada através da morte de Remo. Ora, mas não podemos dizer que a história do assassinato de Abel é também uma história contada do ponto de vista da comunidade caimita? Ou, não podemos dizer que na história de Rômulo e Remo também se evidencia a inocência da vítima morta, Remo?

Tais questões ao texto bíblico podem parecer descabidas, já que não respeitam a tradição de interpretação e leitura de um texto bíblico tal como um/a historiador/a da Bíblia, um/a exegeta e/ou de pesquisadores/as ávidos/as dos textos bíblicos. Mas Girard não se ocupa de cuidar de toda uma tradição de leitura e interpretação bíblica, como já dito. O que ele faz, como aqui já foi salientado, é aplicar a antropologia vitimária aos textos e olhar para as narrativas bíblicas como se fossem histórias de apreciação da literatura clássica, tais como Shakespeare e Dostoiévski. Ele analisa a individualidade das personagens e de suas histórias e as compara, assim como o fez em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009a). Abel é uma personagem assim como Caim. Se assim Girard o faz, o que nos impede de lançar tais questionamentos a ele?

O mesmo se passa à comparação sugerida por Guy Lefort na interlocução com Girard, trazendo a história de Rômulo e Remo. Quando a narrativa é sugerida para análise, ignoram-se todas as possibilidades e releituras do mito de Rômulo e Remo através da análise de textos escritos em prosa a partir do século I a. C. e dos ritos relacionados à origem da cidade. Segundo a historiadora Bustamante (2001, p. 88),

---

<sup>77</sup> Essa é a referência à numeração de página da edição francesa do livro **Judaïsme Antique**, de Max Weber, citado aqui por René Girard.

Os relatos escritos sobre a origem de Roma surgiram a partir do século III a.C., um período de afirmação da hegemonia romana na Península Itálica e no Mediterrâneo; nesse contexto, situam-se, por exemplo, as obras de Névio (*Guerra Púnica*), de Fábio Pictor (*Crônica de Roma*), de Ênio (*Anais*) e de Catão, o Censor (*Origens*) (BUSTAMANTE, 2001, p. 88).

Esses relatos são retomados dois séculos depois para novas releituras e interpretações da tradição clássica e se deram quando a sociedade romana, arrasada e destruída por duas guerras civis do final da República, buscava unidade, resgate de sua origem e identidade coletiva. Aqui, então, se vê o cristalizar de um passado comum a todos os romanos, reafirmando as origens da cidade e de seus valores. De acordo com Bustamante (2001, p. 88), “desse período, têm-se a obra latina em prosa de Tito Lívio, *História de Roma* e a em verso de Virgílio, *Eneida*; as duas foram motivadas por Augusto” (BUSTAMANTE, 2001, p. 88). E, conforme a história de Roma avançava, novas reinterpretações da história de Rômulo e Remo eram lembradas, sempre no intuito de reviver não só os valores de um povo, mas também o reafirmar de sua origem.

Outro estudo comparativo de mitos que Girard realizou, para não sermos injustos aqui ao afirmar que ele só olha para a tradição Cristã e ocidental, foi a leitura dos Brâmanas, a partir do texto *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*<sup>78</sup>, de Sylvain Lévi. Girard empreendeu nesse contexto também a leitura sacrificial dos mitos védicos e encontrou nesses textos também a violência fundadora. Esse estudo está publicado no livro *Le sacrifice* (2003b)<sup>79</sup>, em que foram reunidas palestras proferidas na Biblioteca Nacional da França nos dias 21, 22 e 23 de outubro de 2002. Nesse estudo, Girard se debruça no reinterpretar dos textos da tradição védica, tratando algumas narrativas como exemplo e as compara com os textos da tradição bíblica.

Os textos que Girard cita compostos no livro *Le sacrifice* (2003b) não provêm do Rig Veda nem do primeiro estrato dos Vedas – embora Girard cite brevemente para contextualização –, mas sim do segundo, que é composto por diversas compilações rituais e comentários sobre os sacrifícios, a saber, os Brâmanas.

<sup>78</sup> Tal estudo é feito por Girard considerando o livro **La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas**, que é uma espécie de antologia com citações traduzidas do Sânscrito para o Francês realizada pelo indianista Sylvain Lévi (GIRARD, 2003b, p. 16).

<sup>79</sup> Esse texto foi traduzido para o português por Margarita Maria Garcia Lamelo e publicado em edição de 2011 pela editora É Realizações (Cf. GIRARD, René. **O sacrifício**. São Paulo: É Realizações, 2011).

A partir de Sylvain Lévi, mencionado por Girard, devemos destacar um primeiro passo para a compreensão da história de rivalidade entre os *asuras* e os *devas*, ou seja, os demônios e os deuses, a saber, o papel de Prajâpati na narrativa, pois “entre todas as divindades dos Brâmanas, o deus por excelência é o Prajâpati, o senhor das criaturas. Ele é o ser primordial; na origem nada existia além dele” (LEVI, 1898, p. 13)<sup>80</sup>. O estudo que será demonstrado aqui, a partir dos desenvolvimentos realizados por Girard, desvela certa rivalidade que desencadeia no sacrifício védico.

Dentro do mundo dessa narrativa, devemos considerar que “[...] Todas as criaturas inteligentes de Prajâpati estão condenadas a rivalidades e, portanto, a sacrifícios, pois o sacrifício, como veremos, é capaz de apaziguar as rivalidades entre essas criaturas” (GIRARD, 2003b, p. 18)<sup>81</sup>. Portanto, apesar de a história tratar dos *devas* e dos *asuras*, deuses e demônios, a humanidade e a subjetividade do ser humano não podem ser descoladas da realidade divina. Segue, então, o exemplo abordado por Girard (2003b, p. 18):

Os devas e asuras de Prajâpati estavam em rivalidade [pela terra]. A terra estava oscilando. Assim como ocorre com a folha de lótus, o vento a agitava; às vezes se aproximava dos devas, às vezes se aproximava dos asuras. Quando se aproximou dos deuses, eles disseram: vamos, vamos consolidar este terreno para torná-lo um ponto de apoio. Uma vez estabelecido e estável, vamos acender o fogo [do sacrifício] ali [então fazer um sacrifício] e evitaremos que nossos rivais tenham uma parte... Eles [fizeram um sacrifício] e excluíram seus rivais da divisão (GIRARD apud LEVI, 2003b, p. 18)<sup>82</sup>.

Temos a terra que oscila, que se move ora em direção aos devas ora em direção aos asuras, pois ela se move como uma folha de lótus, para lá e para cá. Assim sendo, em certo momento, está mais próxima dos deuses e em outro momento está mais próxima

---

<sup>80</sup> Como não há tradução para o português dessa obra de Sylvain Lévi, para essa nota, a tradução é nossa, sendo conservado o original na sequência [Entre toutes les divinités des Brâhmanas, le dieu par excellence est Prajâpati, le seigneur des créatures. Il est l'être primordial; à l'origine, rien dans l'univers n'existait que lui].

<sup>81</sup> Apesar de haver tradução do texto para o português, como já mencionado, aqui faremos o uso do texto e edição francesa e a tradução é nossa, sempre conservando o original em nota de rodapé, como se segue. [Toutes les créatures intelligentes de Prajâpati sont vouées aux rivalités et par conséquent aux sacrifices, car seul le sacrifice, nous allons le voir, est capable d'apaiser les rivalités entre ces créatures].

<sup>82</sup> Aqui, além de mantermos a citação de Sylvain Lévi tal como Girard o faz, para manter os destaques feitos por Girard no trecho supracitado, mantemos o original francês aqui em nota de rodapé. [Les devas et les asuras issus de Prajâpati étaient en rivalité [au sujet de la terre]. Or la terre était vacillant. Comme il fait d'une feuille de lotus, le vent l'agitait; elle allait tantôt près des devas, tantôt près des asuras. Comme elle venait près des Dieux ils dirent: allons, consolidons cette terre pour en faire un point d'appui. Une fois affermie et stable, établissons-y les feux [du sacrifice] [faisons donc un sacrifice] et nous empêcherons nos rivaux d'en avoir une part... Ils [firent un sacrifice] et ils exclurent du partage leurs rivaux].

dos demônios. Sendo que tanto asuras quanto devas são criaturas de Prajâpati. Em um dado momento, quando a terra estava próxima aos deuses, eles decidem consolidar esse terreno para eles. Ora, como proceder? Aqui reside o necessário fogo do sacrifício no instante em que a terra se fez instável e, após o sacrifício, os rivais são excluídos e perdem seu momento de proximidade com a terra.

Girard (2003b, p. 18-19) salienta que sempre há rivalidade entre devas e asuras e essas rivalidades são rememoradas por Sylvain Levi na coletânea de trechos dos Brâmanas. Ora os devas e asuras rivalizam pela terra, ora pela lua, pela estrela, pelo sol etc. Todos os objetos são passíveis de desejo e, por sua vez, rivalidades. No caso narrado acima, a rivalidade é apaziguada pela resolução sacrificial proposta pelos deuses, eliminando assim a participação dos demônios, já que “os deuses e os demônios rivalizam pela criação toda” (GIRARD, 2003b, p. 19)<sup>83</sup>.

A lua é outro objeto desejado pelos devas e os asuras e, portanto, objeto de rivalidade. Tanto os deuses como os demônios a desejam. Aqui, na mitologia védica, a lua é compartilhável e se divide entre lua crescente e decrescente. Prajâpati, para evitar rivalidades, designa a lua crescente aos devas e a lua decrescente aos asuras. Essa decisão, de certo modo equânime por parte de Prajâpati, não é bem recebida pelos devas e seu criador. Prajâpati é desobedecido por parte dos devas, que querem ter parte no objeto dos asuras, a lua decrescente. Essa desobediência desencadeia algum tipo de punição por parte do criador, Prajâpati? Ao contrário, os devas são recompensados pela iniciativa porque executam os ritos perfeitamente. Segundo Girard (2003b, p. 20):

Os deuses desobedecem a seu criador e principal protetor. Longe de serem punidos, eles são recompensados por "visualizar" os ritos adequados e executá-los perfeitamente. Como sempre, a rivalidade termina no sacrifício e o sacrifício, como sempre, resolve a disputa a favor dos devas que carregam a lua inteira até o nariz e a barba de Prajâpati (GIRARD, 2003b, p. 20)<sup>84</sup>.

Os textos da tradição védica lidos e relidos por Girard rememoram o caráter da rivalidade e do ciclo mimético que depende de uma resolução com o emprego da violência sacrificial. Diferentemente das narrativas de Caim e Abel e da história de Rômulo e

---

<sup>83</sup> Les dieux et les démons se disputent la création entière.

<sup>84</sup> Les dieux désobéissent à leur créatur et principal protecteur. Loin d'être punis, ils sont récompensés car ils <<voient>> les rites adéquats et ils les exécutent à la perfection. Comme toujours, la rivalité aboutit au sacrifice et le sacrifice, comme toujours, résout la querelle em faveur des devas que emportent la lune entière au nez et à la barbe de Prajâpati.

Remo, aqui a ênfase é dada na rivalidade, pois “as rivalidades sempre recomeçam após a conclusão do sacrifício, não porque o conflito tenha sido mal resolvido, mas porque há sempre novos objetos que despertam novos desejos e novas rivalidades” (GIRARD, 2003b, p. 21)<sup>85</sup>. Ora, mas não seria possível notar o aspecto cíclico da rivalidade nos textos de Caim e Abel e Rômulo e Remo? Na narrativa bíblica de Caim e Abel (Gn. 4, 1-28), é possível visualizar não só a intervenção de Iahweh que escuta o sangue de Abel na terra, mas ainda existe a necessária marca para que Caim não seja morto por qualquer outra pessoa em sua errância. Uma marca divina é deixada em Caim, o que permite a construção de uma nova comunidade, de uma nova cidade. No caso da narrativa de Rômulo e Remo, existe o aspecto do destino dos meninos, estes que nasceram destinados à morte, filhos de Marte, o Deus da Guerra e Réia Sílvia, filha de Numitor, herdeiro do trono de Alba Longa. Rômulo e Remo fazem parte de um ciclo de rivalidades que se inicia com Amúlio, usurpando o trono e fazendo o possível para manutenção de seu poder.

Entre devas e asuras há um objeto: a criação. Entre Caim e Abel há um objeto: o domínio ritual. Entre Numitor e Amúlio há um objeto: o poder. Entre Rômulo e Remo há um objeto: o território. Seria essa a realidade que está oculta *desde a fundação do mundo*? A resolução, por intermédio do sacrifício, de uma rivalidade entre povos, pessoas, comunidades, culturas provocam uma ruptura cultural, novo estágio cultural e fundamentação de um novo povo? Apesar dos problemas e critérios empregados por Girard na análise comparativa dos textos acima citados, não podemos deixar de enfatizar que, da antropologia vitimária, conceito este empregado pelo pensador sem medo de recair no problema da universalização, nos textos do Antigo Testamento, no texto de fundação de Roma e na mitologia védica, há de constar pontos em comum. Seria possível visualizar esses mesmos pontos se compararmos o Antigo com o Novo Testamento, uma vez que um é o complemento do outro? Essa análise, Girard não deixa de realizar, como já vimos nas primeiras seções olhando para Pedro, Pilatos, Satanás e Jesus.

Retornemos, portanto, aos Evangelhos.

### 4.3.2 A ruptura do religioso primitivo

---

<sup>85</sup> Les rivalités recommencent toujours après leur conclusion sacrificielle non pas parce que le conflit est mal éteint, mais parce qu'il y a toujours de nouveaux objets qui suscitent de nouveaux désirs et ces nouveaux rivalités.

Os Evangelhos, na teoria girardiana, se inserem no contexto de revelação daquilo que estava oculto *desde a fundação do mundo*. Os textos sinóticos e o Evangelho de João são revelações sobre a real face dos bodes expiatórios. Se existe algum tipo de rivalidade, perseguição, contágio de uma multidão contra uma pessoa e o sacrifício, então, em todo esse processo, há vestígios não só da inocência da vítima, mas também da injustificável e injusta acusação e atribuição das marcas vitimárias à vítima que é inocente.

Segundo Girard, nos mitos, tal como as histórias védicas ou a narrativa sobre a fundação de Roma, não há vestígios de inocência da vítima. Não há vestígios de uma perseguição, senão somente há a sacralização que gera a ruptura para um novo estágio cultural. No caso da narrativa de Caim e Abel, ali também se vê a sacralização da vítima e a ruptura para um novo estágio cultural, possibilitada a partir da construção do povo caimita. Nesses textos, vemos a sacralização.

Em textos persecutórios, tal como o poema de Guillaume de Machaut<sup>86</sup>, se vê a perseguição e não somente a perseguição de uma vítima que é culpada. São salientadas as justas causas para que aquela vítima e/ou grupo seja eliminado. Se existe algum tipo de análise sobre a inocência da vítima e/ou grupo, ela se dá na interpretação após anos, décadas, séculos depois do ocorrido. Na letra do texto, não existe um vestígio de inocência nem mesmo da sacralização da vítima expiatória.

Essas diferenças desvelam a multifacetada realidade dos bodes expiatórios: ora são visíveis e inocentes – como revelado pelo evento da Paixão a partir dos Evangelhos; ora são visíveis e culpados sem consequência sacralizante – como nos textos persecutórios; ora são visíveis, justificados, trazendo a sacralização eminentemente ritualística e, por sua vez, novo estágio e fundação cultural – como em Rômulo e Remo; e a fundação de Roma, como em Caim e Abel; e a fundação do povo caimita, como nos mitos dos asuras e dos devas, na tradição védica, na fundação da criação pelos deuses.

Se os bodes expiatórios são multifacetados, isso se dá em razão de que o evento fundador varia de cultura para cultura. O mecanismo do bode expiatório, segundo Girard, nunca é idêntico, já que “os sacrifícios reais nunca são perfeitamente idênticos. O evento de fundação varia de cultura para cultura, dentro de limites estreitos, mas nunca é

---

<sup>86</sup> O poema que fazemos menção aqui é o **Julgamento do Rei de Navarra**, tratado por Girard no texto **O bode expiatório** (2008) e que foi melhor esmiuçado na seção **2.4. O mecanismo do bode expiatório**.

exatamente o mesmo duas vezes seguidas” (GIRARD, 2003b, p. 48-49)<sup>87</sup>. Justamente por haver essa diferenciação de cultura para cultura e de tempos em tempos é que Girard, de certa forma, emprega critérios diferentes para análise de seus textos, embora nunca perca de vista o trabalho comparativo entre as narrativas. Apesar de suas diferenças culturais, temporais e de tradição, fica evidente a realidade do sacrifício como instituição primordial da cultura humana, que se enraíza no mimetismo. Se existe algo de semelhante entre todos os textos analisados por Girard até o presente momento e reproduzidos aqui, a semelhança consiste no *fenômeno do bode expiatório*. Essa semelhança é o resultado da análise antropológica pelo viés do mecanismo vitimário. Porém, as diferenças, através do mesmo viés epistemológico e comparativo, elucidam, segundo Girard, as diferenças no nível de sacralização das vítimas, bem como a revelação primordial da inocência da vítima sem que nela seja perdida sua aura sacralizante, sua eficácia e sua ruptura cultural.

Ora, mas vamos olhar, primeiramente, para as semelhanças entre os relatos míticos e a revelação Evangélica.

No instante de maior rivalidade e intenso contágio das multidões em direção a uma vítima, no ápice da crise sacrificial, tanto no Evangelhos como nos mitos, um drama se desenrola e esse drama é adjetivado como sacrificial por Girard (2003b, p. 50; 2003a, p. 37-40). As relações estão contagiadas de tal maneira que a indiferença se faz realidade. Se rememorarmos aqui as figuras de Pedro e Pilatos, como nas seções anteriores, vemos que Pedro nega Jesus contagiado pela multidão e Pilatos entrega Barrabás como uma espécie de “compensação” à multidão que vocifera pela criminalização de Jesus. Se Pedro não negasse Jesus, talvez não sobrevivesse à multidão enfurecida e linchado fosse. Se Pilatos não entregasse Barrabás e não crucificasse Jesus, ele poderia perder seu estatuto político. Pedro e a multidão, assim como Pilatos e a multidão violenta, são a mesma coisa. Em nada diferem. É justamente para impor as diferenças que a realidade, o drama sacrificial se faz necessário. Toda a violência dessa multidão contagiada e indiferenciada é desviada para uma vítima. Na realidade de Pedro e Pilatos, a vítima é Jesus.

Quando olhamos para a realidade mítica, tomamos, por exemplo, o texto *Édipo Rei*<sup>88</sup> de Sófocles. À *Édipo* são atribuídas marcas vitimárias. A peste que assola Tebas

---

<sup>87</sup> Les sacrifices réels ne sont pourtant jamais parfaitement identiques. L'événement fondateur varie d'une culture à l'autre, dans des limites étroites, certes, mais il n'est jamais parfaitement identique deux fois de suite.

<sup>88</sup> SÓFOCLES. *Édipo Rei e Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2016.

passa a ser culpa de Édipo, ou seja, uma crise social e externa passa a ser culpa dele. Além disso, Édipo desposa a própria mãe, cometendo o crime do incesto, e mata o próprio pai, incorrendo no parricídio. Sem contar ainda que às marcas vitimárias ainda se inserem deficiências físicas e mentais. No caso, Édipo era coxo. Todas essas marcas são atribuídas a ele. Ele é o culpado. Os crimes que de fato ele cometeu e as atribuições injustas, tal como ser responsável pela peste que toma conta de Tebas, são justificativas razoáveis para uma multidão contagiada persegui-lo e reivindicar sua morte. A *indiferenciação* aqui também se faz realidade. A culpa é justificada, razoável e se insere na narrativa cultural. Para Girard,

No auge da crise, tanto nos Evangelhos como nos mitos, irrompe um drama que pode ser qualificado como “sacrificial” no sentido amplo, o assassinato de Jesus, acusado como Édipo, como todos os heróis míticos, de um crime imperdoável: ele se considera Deus. Ele será, portanto, crucificado e, no final, ele será divinizado (GIRARD, 2003b, p. 50)<sup>89</sup>.

Poderíamos, dessa forma, admitir que os Evangelhos e os mitos são iguais? Seriam os Evangelhos mitos? Ora, responder essa questão depende do reforçar a realidade multifacetada do bode expiatório. Ele é eficaz se sua real face é despercebida pela multidão contagiada. Só é possível, nos mitos, compreender que o bode expiatório é inocente anos, décadas e/ou séculos depois. A culpabilidade dessa vítima é justa do início ao fim. Na letra dos mitos isso é evidenciado. Ao passo que, nos relatos da Paixão, lidos através dos Evangelho sinóticos e do Evangelho de João, o bode expiatório, ao invés de se esconder no mimetismo, se revela sem perder sua eficácia e sua sacralidade. Portanto, aos olhos de Girard, os mitos e os Evangelhos não são iguais e os Evangelhos não são mitos. Os mitos representam o religioso arcaico, ou seja, a sacralização da violência reconciliadora. Os Evangelhos irrompem com o religioso arcaico ao evidenciar a inocência da vítima e trazem nova compreensão acerca da origem da cultura. Em *O bode expiatório* (2008, p. 134), Girard afirma o seguinte:

É a Bíblia, tal como os cristãos a definem, é a união do Antigo e do Novo Testamento que constitui esta força de revelação. É ela, agora, que nos permite decifrar o que já aprendemos a decifrar de fato a respeito das representações

<sup>89</sup> Au paroxysme de la crise, dans les Évangiles comme dans les mythes, un drame se déclenche qu'on peut qualifier de <<sacrificiel>> au sens large, la mise à mort de Jésus, accusé comme OEdipe, comme tous les héros mythiques, d'un crime impardonnable: il se prend pour Dieu. Il sera donc crucifié et, em fin de compte, il est divinisé.

persecutórias; é ela neste momento que nos ensina a decifrar todo o resto, isto é, o religioso em seu conjunto. A vitória será demasiado decisiva desta vez para não levar consigo a revelação da força que as suscita. Os evangelhos vão se revelar eles próprios como poder universal de revelação (GIRARD, 2008, p. 134).

Nos evangelhos, é possível visualizar o drama do paroxismo social que engendra o necessário mecanismo vitimário para construção de novos mitos, nova cultura e novas rupturas. Porém, sem dissociar o sagrado a uma vítima que é inocente e, dessa forma, apresentando essa vítima como modelo para a conformação de uma mediação social que seja externa. Essa é a revelação que os evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas e João) ressaltam. Embora o drama paroxístico seja o mesmo no mito e no evangelho, é a resolução pela vítima inocente que os diferencia. Dessa forma, o que estava *oculto desde a fundação do mundo* não se trata tão somente do mecanismo vitimário, mas da inocência da vítima que o mecanismo vitimário engole. A realidade por trás de uma multidão contagiada que persegue e culpabiliza. A atribuição de marcas vitimárias a inocentes, às vítimas. Portanto, se o mito sacraliza a violência sacrificial, a violência que coloca as diferenças em seu devido lugar e o rito que é empregado, os evangelhos desnudam a sacralização de uma vítima que é inocente do início ao fim, Jesus. *A revelação evangélica, dessa forma, irrompe com o religioso arcaico. O religioso arcaico faz menção, justamente, à sacralização da violência diferenciadora, a violência sacrificial.*

#### **4.3.3 A cultura e a revelação evangélica do assassinato fundador**

A força de ocultação da real face do mecanismo de bode expiatório é uma marca da nossa cultura para René Girard (2008, p.133-134). Ele diz: “ou a cultura não é o que eu disse, ou então a força de ocultação que a alimenta se disfarça, em nosso universo, em uma segunda força que contrabalança a primeira e que tende à revelação da mentira imemorial” (GIRARD, 2008, p. 133). O que Girard diz sobre o que a cultura de fato faz menção é, justamente, à dissimulação que é destinada à cultura acerca da real face da violência e de seu papel. Ou seja, cultura para Girard está intrinsecamente ligada à violência que a funda, mas, sobretudo, à dissimulação dessa violência que a funda. Se a cultura resiste e é fundada, isso se dá através, justamente, da violência sacrificial e todo o seu mecanismo cíclico.

Nesse sentido, a paixão evangélica narrada nos textos de Marcos, Mateus, Lucas e João possuem grandiosa força de revelação sobre tal aspecto cultural. As narrativas evangélicas são, para Girard, o cumprimento do Antigo Testamento. Segundo Girard (2008, p. 201): “penso ser possível mostrar que os textos evangélicos concluem o que o Antigo Testamento deixa inacabado” e, dessa forma, ele conclui, de acordo com o texto *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (2008):

A verdade de tudo isso aparece graças à leitura pela vítima expiatória, e ela aparece sob uma forma imediatamente verificável nos próprios textos, mas sob uma forma até aqui insuspeitada e surpreendente para todas as tradições, incluindo a tradição cristã, que nunca reconheceu a importância crucial, sob o aspecto antropológico, do que nomeio de vítima expiatória (GIRARD, 2008, p. 201).

Sendo assim, se algo é possível de ser concluído acerca da leitura e da análise dos textos evangélicos, a conclusão se dá por haver a preocupação antropológica de identificar e compreender a vítima expiatória. Ora, mas como podemos visualizar essa verdade sobre o mecanismo vitimário na letra dos textos evangélicos segundo Girard? Essa é uma questão que mais uma vez o interlocutor Guy Lefort dirige a Girard e ele prontamente demonstra trazendo dois textos possíveis de serem lidos no Evangelho de Mateus e Lucas. O texto que Girard menciona pode ser conhecido como *Maldições contra os escribas e fariseus*. Nesse texto há uma acusação de Jesus contra, justamente, os escribas e fariseus; mas o destaque dado recai justamente no fim do texto, tanto em Mateus quanto em Lucas. Aqui reproduzimos o trecho a partir do Evangelho de Mateus, assim como Girard o faz.

Eis que lhe envio profetas, sábios e escribas; vós os flagelareis em suas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade; assim, cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que assassinastes entre o santuário e o altar. Em verdade, vos digo: tudo isso recairá sobre esta geração! (Mt. 23, 34-36).

O que recairá sobre esta geração? Primeiramente, a menção do sangue possui certa progressão, pois vai de Abel, o primeiro assassinato que aparece na Bíblia na narrativa em Gênesis, à morte de Zacarias, último personagem assassinado mencionado no livro das Crônicas. Ou seja, para Girard, aqui Jesus toma a leitura da Bíblia em sua totalidade. Em segundo lugar, entre as mortes de Abel e Zacarias, devem ser mencionadas as vítimas

intermediárias que ficam subentendidas na letra do texto. Essa característica é importante porque demonstra a recapitulação realizada que, por sinal, não se restringe à religião judaica, mas vai além, pois se trata das origens da humanidade. Para Girard, “[...] é à fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel” (GIRARD, 2008, p. 202). Dessa fundação cultural, temos a origem do povo caimita. Em terceiro lugar, há de constar a universalidade do fenômeno quando o texto diz explicitamente: “todo o sangue dos justos derramado sobre a terra” (Mt 23, 35). Ou seja, o assassinato de Abel não se restringiu a um único momento histórico e a uma única região geográfica. Ao contrário, por estar subentendida no texto a recapitulação de assassinatos entre Abel e Zacarias, trata-se justamente de um fenômeno universal. Segundo as palavras de Girard, “[...] trata-se de um fenômeno universal cujas consequências vão recair não somente sobre os fariseus, mas sobre essa geração” (GIRARD, 2008, p. 202).

O texto de Lucas traz uma introdução a esses versículos que merecem atenção, a saber, trata-se “do sangue de todos os profetas que terá sido derramado desde a fundação do mundo, desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias” (Lc 11, 50-51). Se olharmos para o texto de Mateus, veremos os seguintes versículos, oriundos do Salmo 78: “Minha boca pronunciará parábolas, ela clamará coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mt. 13, 35). Não se trata aqui de atribuir os assassinatos aos fariseus e aos escribas. Jesus sabe que não foram eles os responsáveis por essas mortes, mas estes são, de certa forma, filhos daqueles que mataram. Trata-se de uma solidariedade espiritual e intelectual para com a realidade da prática e a violência do assassinato dos profetas. Eles repetem seus pais e avôs. Eles não entendem que as práticas e a violência para com os profetas, para com esses que o sangue esquentou a terra, já tratavam de rejeitar a própria violência.

Há de constar, aos olhos de Girard (2008, p. 204), uma evidente vontade de ruptura, e esse caráter decisivo só pode ser melhor compreendido quando, ao lado dos textos sinóticos, se toma o Evangelho de João, que possui um equivalente de certa forma mais próximo.

Por que não compreendeis minha linguagem? É porque não podeis escutar minha palavra. Tendes por pai o diabo e são os desejos de vosso pai que quereis realizar. Desde a origem, foi um homicida e não se estabeleceu na verdade porque não há verdade nele; quando ele diz mentiras, retira-as de seu próprio fundo, pois ele é mentiroso e pai da mentira (Jo. 8, 43-44, 59).

Girard traz esse texto para o debate por haver a tripla correspondência entre Satã, o homicídio original e a mentira. Ser filho de Satã é o mesmo que ser filho da mentira e tal mentira se refere ao próprio homicídio. Dessa forma, “ser filho de Satã é a mesma coisa que ser o filho daqueles que mataram seus profetas desde a fundação do mundo” (GIRARD, 2008, p. 204). Aqui é mandatório olhar para Satã como o próprio mecanismo fundador, o princípio de qualquer associação humana e assim fugir de uma leitura mítica do texto bíblico. Satã é o nome do processo mimético enquanto fonte de rivalidade e de desordem. Satã é o paroxismo social que depende de um assassinato, e o homem enquanto filho de Satã é o filho do assassinato também. O assassinato fundador traz consigo um fundo inesgotável de falsidade e mentiras enquanto consequência a ponto de absolutamente ninguém dar ouvidos às palavras de Jesus. Satã é o contágio mimético que assola a multidão, que assola os filhos do assassinato, os filhos da mentira que, por sua vez, mesmo a revelação mais explícita permanece morta.

Ora, mas qual a relação de toda essa leitura para com a cultura? Pois bem, a partir dessa interpretação idealizada por Girard, vê-se que na fundação cultural o que estava oculto desde a fundação do mundo é o contágio mimético que engendra a ruptura por meio do assassinato fundador. A fundação do mundo se dá através de um assassinato, através do sangue de um alguém que escorre e esquenta a terra e se esvai pela superfície da terra, desviando a rivalidade, a violência, o Satã. Nesse sentido, o Cristianismo, tomando a figura de Jesus como o cordeiro de Deus, traz uma nova perspectiva e um novo horizonte para este fundamento: sim, o sangue de Jesus escorre e a violência paroxística da multidão contagiada, que levou Pedro e Pilatos consigo, é desviada; sim, Jesus é inocente e há indícios no texto dessa realidade, mas mesmo assim sua sacralização ocorre.

#### **4.4 O evento da paixão**

O evento da Paixão propriamente dito ressalta alguns elementos importantes à teoria mimética girardiana, assim como elucida aspectos sobre o papel do mecanismo do bode expiatório. Alguns desses elementos já foram expostos nas seções anteriores, porém aqui vamos trazer alguns argumentos que corroboram essa tese girardiana: a ruptura do religioso arcaico com o evento cristão da paixão evidenciado e salientado na letra dos

textos bíblicos, em especial, na conclusão oriunda dos Evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas e João).

Temos aqui Jesus como um personagem importante. Nosso protagonista. É ele quem é engolido pela multidão contagiada pela rivalidade e violência que, por sinal, é a mesma multidão que o recebe em Jerusalém dias antes do fatídico dia de sua morte. Para Girard (2008, p. 210), esse aspecto salienta o fato de que todos os envolvidos na vida de Jesus, de um modo ou de outro, acabam por aderir às acusações e justificativas de sua morte de modo explícito ou implícito. Nessa multidão, temos as autoridades religiosas judaicas, as autoridades políticas romanas e até mesmo os discípulos, que ou o traem ou o renegam ativamente ou se mantêm passivos diante de todo o processo persecutório. É a todos que o contágio se alastra. Além disso, o fato de que a mesma multidão que o recebe alguns dias com festa ser a mesma multidão que o renega e o condena salienta o aspecto da velocidade desse contágio. O contágio mimético do povo como um todo perpassa por todos e todas, mesmo os mais próximos de Jesus, e contamina de modo muito veloz e violento. Quanto mais veloz, mais violento. Quanto mais veloz e violento, mais contagiante e difícil de escapar.

Esse aspecto também foi lembrado por Girard, especialmente quando exemplifica o contágio sofrido pelo apóstolo Pedro, que o renega, e a postura de Pilatos, que sucumbe à multidão em vista da manutenção de sua figura política frente às autoridades religiosas judaicas. O contágio mimético em todas as situações se configura como uma forma de manutenção de uma situação predeterminada: em Pedro, vemos a manutenção de sua vida; em Pilatos, a manutenção do poder. Dessa forma, “Jesus é apresentado como a vítima inocente de uma coletividade em crise, pelo menos temporariamente, que une-se contra ele” (GIRARD, 2008, p. 210). Além de aqui ser ressaltada a união contagiante de uma coletividade em crise, ainda se nota o aspecto temporário. Por que seria temporária essa crise? Após a imolação da vítima, a coletividade que antes estava em crise se restaura. Mas, e depois? Essa restauração não é eterna, porque depende das interações e mediações miméticas que podem culminar em nova crise, nova rivalidade e, por sua vez, necessitar de uma nova resolução que seja sagrada.

Considerar a rivalidade, a velocidade e a violência do contágio de uma coletividade necessita do aspecto temporal. As relações humanas são dinâmicas e se reestruturam e se redesenham a cada novo aspecto, a cada novo evento. Porém, o evento

da paixão, aos olhos de Girard, não é só mais um evento dentre tantos que ocorreram antes e que podem vir a ocorrer depois. Há de ser considerado que o evento da paixão é a reprodução do acontecimento fundador *performatado* nos mais diferentes ritos sacrificiais de diferentes comunidades e culturas. Muitos elementos são parecidos, tais como: a zombaria para com a vítima, o processo, as honrarias irônicas e uma certa característica do acaso, do destino que atua. Mas, sobretudo, o elemento primordial que reside nos mais diferentes ritos sacrificiais e que se reproduz no evento da paixão é, justamente, a transferência sacralizante que a vítima, no caso Jesus, herda de uma comunidade extremamente violenta. Comunidade essa que é exonerada de toda sua potência violenta. Tal exoneração só pode ser possível porque há a inconsciência sobre o processo persecutório como um todo. A intenção violenta e ressentida é sobreposta a qualquer tipo de racionalidade e/ou análise crítica dos fatos. Uma multidão contagiada age no impulso da coletividade movida e nutrida pelo ressentimento, tão somente.

Apesar dos aspectos comuns aos mais diferentes ritos sacrificiais que o evento da Paixão possui; apesar do evento da Paixão também ser considerado um evento fundador; há de constar importante elemento que o diferencia de todo o resto: o evento todo, narrado a partir do texto Evangélico, *não é mítico*. Para que o texto evangélico fosse considerado mítico, segundo Girard, “[...] seria necessário que ele [o texto] ignorasse o caráter anteriormente arbitrário e injusto da violência exercida contra Jesus. Ao contrário, é claro que a paixão é apresentada como uma injustiça gritante” (GIRARD, 2008, p. 213). Isto é, os evangelhos desmontam o mecanismo persecutório *performatado*. É como se houvesse algum resquício de racionalidade e análise crítica em meio ao contágio cego da multidão. É como se os Evangelhos tratassem dos eventos sendo um observador externo e os textos míticos representassem alguém de dentro que justifica a perseguição e evidencia a sacralização empregada através da violência.

Para Girard, dessa forma, “Os evangelhos são os responsáveis pelo desmoronamento do mecanismo vitimário” (GIRARD, 2004, p. 135). Destarte essa afirmação girardiana, cabe a nós perguntar: quais são os traços do texto evangélico em que podemos verificar o evento da paixão como injustiça? Essa questão deve ser respondida considerando que os Evangelhos trazem para o conteúdo de seu texto elementos do Antigo Testamento. Essas citações presentes nos Evangelhos, em alguns casos, estão associadas diretamente aos momentos em que há algum indício de inocência

da vítima e/ou injustiça. No Evangelho de João (15, 25), temos a seguinte afirmação: “*Eles me odiaram sem causa*”, que possui correspondência direta com Salmos (35, 19). Em Lucas (22, 37) e Marcos (15, 28), podemos visualizar uma citação de Isaías (53) em que se lê: “*É preciso que se cumpra em mim este texto da escritura: ‘ele foi incluído entre os fora da lei’*”. Sendo assim, a relação do Antigo com o Novo Testamento é estabelecida no corpo do texto, nos casos supracitados, relação direta com o livro de Salmos e Isaías.

Além desse aspecto aqui destacado, devemos repetir a afirmação da importância da revelação presente no evangelho de Mateus e Lucas. Ambos os trechos retirados desses livros possuem referência a excertos do Antigo Testamento. Girard salienta (2003a, p. 112):

São Mateus fala dos <<assassinatos de todos os profetas desde a fundação do mundo>>. São Lucas contribui com uma correção suplementar: <<desde Abel, o *justo*>>. O último da série é a Paixão, que se assemelha a todos os que a precedem. Trata-se da mesma estrutura de impulso mimético e de mecanismo vitimário (GIRARD, 2003a, p. 112).

A revelação aqui salientada pelo texto do livro de Mateus e “corrigido” – segundo as palavras e interpretação girardiana – retoma a figura de Abel por haver a confirmação de que a primeira cultura humana possui raízes em um primeiro assassinato coletivo, no caso, semelhante à crucificação. Rememorar a figura de Abel e o evento de sua morte traz à tona o evento que gerou tanto a errância de Caim, assim como a criação do povo caimita; a resolução e a ruptura da cultura que a morte de Abel trouxe, dando uma ideia de retrospectiva. Portanto, aos olhos de Girard:

O que prova que é exatamente disto que se trata é a expressão, comum a Mateus e Lucas, <<desde a fundação do mundo>>. O que se produz desde a fundação do mundo, quer dizer desde a fundação violenta da primeira cultura, são assassinios sempre análogos à crucificação, fundado no mimetismo, assassinios fundadores por consequência, por causa do equívoco a respeito da vítima, causado pelo mimetismo (GIRARD, 2003a, p. 113).

Mas, além do texto do livro de Mateus e Lucas, há de constar no livro de João correspondente parecido que desvela esse aspecto do assassinio fundador. É justamente a frase que se encontra no centro do debate entre Jesus e o Diabo, a saber: “Desde a origem [o Diabo] foi um homicida”. Sendo aqui o Diabo o mau mimetismo, aquele que mata e que engendra a rivalidade e a violência intestina desde a origem, tendo assim, por

necessidade, uma intervenção ritualística para o reestabelecer da ordem e para a origem da cultura humana. As três frases, Mateus, Lucas e João, na interpretação girardiana, fazem menção ao fato de que “[...] temos uma sequência de assassinios todos análogos à Paixão e todos eles fundadores. Se o primeiro foi a origem da primeira cultura, os que se seguiram deverão ser a origem das culturas subsequentes” (GIRARD, 2003a, p. 114).

Aqui cabe mais uma pausa reflexiva para lançarmos um questionamento de ordem metodológica a essa análise de Girard. Pois, se o Antigo é citado no Novo Testamento, isso se dá como recurso linguístico e discursivo, em vista do objetivo de ser ouvido por uma comunidade específica. Retomando mais uma vez aqui o exemplo do Evangelho de Mateus, na redação desse livro se veem as citações de cumprimento que são, justamente, as citações que se baseiam nas profecias cumpridas do Antigo Testamento complementadas pelas palavras de Jesus com a intenção de fazer oposição à facção do judaísmo formativo. No Evangelho de Mateus, em particular, a maioria das citações de cumprimento rememoram passagens do livro de Isaías. Na redação do livro de Mateus, “[...] as citações de cumprimento foram acrescentadas por Mateus para enfatizar alguma coisa sobre Jesus e sobre a crença nele” (OVERMAN, 1997, p. 81). Portanto, quando Girard rememora nessa análise a importância dessas citações do Antigo para o Novo Testamento, ele a faz sem considerar o contexto histórico, social e temporal em que o texto foi escrito. Mais uma vez, ele incorre no problema de selecionar uma perspectiva somente dentre as possíveis, quando consideramos a comunidade que está *no* texto e a comunidade que está *por trás do* texto. Como podemos, dessa forma, realizar uma conclusão sobre *aquilo que estava oculto desde a fundação do mundo* através do uso linguístico das citações do Antigo no Novo Testamento sem reconhecer sua função estratégica dentro de um contexto de embate que se deu no âmbito discursivo e de conformação de uma comunidade que se opõe ao judaísmo formativo?

Ora, mas para seguirmos com nossa exposição aqui, cabe uma questão sobre a teoria girardiana e a revelação que o evento da Paixão permite: como podemos interpretar o evento da paixão salientado pelo pensador francês no que concerne ao mecanismo vitimário de sua teoria? Para tanto, vamos trazer para nossa exposição um excerto do texto *Cristianismo e Modernidade* (2010), texto presente no livro *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?* (2010), onde se vê o registro de um debate entre René

Girard e Gianni Vattimo, mediado por Pierpaolo Antonello, sobre assuntos concernentes ao cristianismo. Em um desses debates, Girard afirma:

A paixão de Cristo nos ensina e nos diz com todas as letras: Jesus é uma vítima inocente, sacrificada por uma multidão que unanimemente se volta contra ele depois de lhe ter cantado hosanas poucos dias antes. E por nenhuma razão particular. Este tipo de consciência leva a ruptura daquele mecanismo de menosprezo, de aparência cognitiva que estava na base do esquema mítico: de agora em diante não podemos fazer conta que não sabemos que a ordem social está construída sobre peles de vítimas inocentes. O cristianismo nos tira daquele mecanismo que era fundamento da ordem social e religiosa arcaica, introduzindo-nos em uma nova fase da história do homem (GIRARD; ANTONELLO, 2010, p. 26).

Nessa citação, portanto, vemos uma das conclusões iminentes da análise girardiana. A paixão de Cristo é o evento que traz em si os dois lados de uma mesma multidão: a multidão que o recebe festejando é a mesma multidão que vocifera e pede sua condenação e crucificação. Depois, temos o momento em que Pilatos reconhece que não vê na pessoa de Jesus nenhum crime e, mesmo assim, contagiado pela multidão, o condena. A dualidade da multidão se apresenta na letra dos Evangelhos e, por conseguinte, a dualidade da vítima: condenada e culpada pela multidão contagiada, mas inocente. Dessa forma, em contraste à resolução sacralizante da vítima expiatória nos mitos, o Cristianismo inverte totalmente a perspectiva enfatizando a inocência e não a culpa. A instituição sacrificial do mito é rompida pela revelação evangélica através do evento da Paixão. Sendo assim, para Girard, “o Cristianismo é, portanto, destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra as vítimas arbitrárias, como todas as religiões naturais sempre fizeram, com exceção das religiões bíblicas” (GIRARD; ANTONELLO, 2010, p. 25). O cristianismo não é um mito como tantos outros. O cristianismo, do ponto de vista antropológico e sociológico, mediado pelo critério do mecanismo persecutório, ao relatar os mesmos eventos do assassinato fundador, tal como nos mitos, se diferencia e rompe trazendo o ponto de vista da vítima, que é sempre inocente.

Pois então, se existe uma ruptura da instituição sacrificial possibilitada pelo cristianismo, de acordo com leitura girardiana, como podemos entender as instituições que se prezam ao controle e coesão social? Onde fica o sagrado?

#### 4.5 A instituição sacrificial e a coesão social

A questão que finaliza a seção anterior nos importa, especialmente, no que tange à compreensão sobre o papel do cristianismo como a ruptura da instituição sacrificial das religiões naturais. A eficácia dessa medida tem âmbito universal, uma vez que Girard emprega sua hipótese científica como universalizante. A relação, dessa forma, entre cristianismo e ressentimento e suas possíveis consequências, esbarra, diretamente, na problemática desta tese de doutorado que aqui, mais uma vez, rememoro para que não se perca nosso objetivo: *se ressentimento e religião se articulam de modo a possibilitar o sagrado enquanto ato social, em que medida a proposta do cristianismo como superação da violência e ressentimento, segundo Girard, é compatível com sua teoria mimética?*

Como já vimos no capítulo que tratamos da teoria mimética, da violência e do sagrado em Girard, a violência sacrificial cumpre uma função social: expulsar a violência desintegradora do coração da associação humana e manter a comunidade em ordem. A expulsão dessa violência se dá pela intervenção ritualística e violenta do sacrifício, que sempre se *performa* em relação a uma divindade. Esse ritual, quando *performedo*, cumpre uma função social. É um ato social. Não podemos nos esquecer do estudo de Marcio Meruje com José Maria Silva Rosa publicado no artigo *Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório”* (2013), em que vemos a seguinte afirmação:

Girard apresenta o sacrifício como a primeira instituição humana que permite justificar a existência em sociedade. Ou seja, o sacrifício ritual constitui o vínculo ou essa arcaica <<cola>> que permite o passar do <<eu>> ao <<nós>>. Assim, o ritual é para Girard a origem de todas as outras instituições sociais, e por isso, é a primeira instituição humana (MERUJE; ROSA, 2013, p. 153).

Essa citação sublinha a característica social do rito sacrificial. O rito sacrificial é a primeira instituição humana que mantém e organiza a vida em sociedade de um grupo. É um ato social que permite a coesão social e que está intrinsecamente relacionado com Deus e/ou Deuses – a depender da comunidade e de suas crenças. Sendo assim, se o cristianismo, como vimos acima, irrompe com esse mecanismo, ele substitui essa instituição sacrificial. Para Girard (2010), o cristianismo dessa forma permite “[...] uma nova fase da história do homem. Uma fase que podemos legitimamente chamar de ‘moderna’. Para mim todas as conquistas da modernidade partem dali, daquela tomada

de consciência inerente ao cristianismo” (GIRARD; ANTONELLO, 2010, p. 26-27). Aqui não vamos debater o que significa moderno e/ou modernidade para Girard, poderia ser uma nova tese a ser desenvolvida e foge um pouco do que este trabalho pretende, porém cabe salientar a profundidade dessa nova fase que Girard sublinha possibilitada pelo cristianismo. Ademais, essa nova fase implica na constituição de uma nova configuração de uma instituição de coesão social. Seria ela, portanto, privada do religioso? Essa questão pode ser refletida tomando a seguinte premissa girardiana: “os ritos modificam-se e transformam-se em práticas que parecem elaboradas unicamente pela razão humana, ao passo que, na realidade, derivam do religioso” (GIRARD, 2003a, p. 119). Portanto, mesmo que a ruptura do religioso arcaico das religiões naturais, ocasionada pelo cristianismo, tenha de um modo ou de outro influenciado uma nova configuração à instituição sacrificial, esta, por sua vez, não se dissocia do religioso, mesmo que seja justificado pelo aparato racional e burocrático dos seres humanos. Pois, os ritos modificam-se e transformam-se em novas práticas, de acordo com a necessidade de um grupo social específico, para sua manutenção e desenvolvimento.

O que entendemos por instituição sacrificial é o mesmo que instituição cultural, sendo a violência sacrificial o coração dessa instituição cultural. O rito presente numa instituição cultural se transforma e se modifica de acordo com a crise que a comunidade intenta resolver. Para melhor compreender a configuração dessas “novas instituições” sob o ponto de vista ritual, vale trazer a diferenciação com a qual René Girard (2003a) trabalha, a saber: (1) uma sociedade em que o rito quase desapareceu ou desapareceu por completo, como a nossa sociedade contemporânea em que o judiciário possui certa função e substitui a função do sacrifício; (2) sociedades que outrora existiram e que possuíam o rito como forma de reiterar todas as instituições que existiam, como se o rito acrescentasse ao mito em vez de ser tão somente o *performar* do mito; (3) as sociedades não-complexas e chamadas por Girard de “muito arcaicas” que nunca teve uma instituição consolidada, senão somente ritos.

No primeiro caso de sociedades, como a nossa, em que o rito desaparece ou quase desaparece, temos a função do judiciário. A função da reciprocidade não desaparece porque não existe uma instituição ritual e claramente sacralizante. Ao contrário, o judiciário aqui cumpre com a função de responder e diferenciar vingança de violência, sendo esta *a última palavra da vingança*. A violência não-sacrificial, dessa forma, é

desviada por esta instituição racionalizada e possuidora de uma doutrina, culpabilizando o culpado, com medidas proporcionais ao crime cometido. A sociedade e a vítima não são os atores e não decidem por si as medidas e respostas a serem dadas à vítima, mas existe uma força imparcial por trás dos agentes do judiciário. É a sociedade que se pretende proteger e controlar.

No segundo e terceiro casos, vemos a exemplificação de sociedades que dependem do mito e do rito. Importa trazer para nossa discussão algumas contribuições de Croatto, a partir de seu livro *As linguagens da experiência religiosa* (2010), para que seja possível maior compreensão sobre o que é um rito e sua função.

O rito é a expressão de uma linguagem que não é tão forte como a própria palavra, mas se expressa a partir desse conjunto de palavras que compõe os critérios e justificações para que um rito exista dentro de um contexto social específico. Os critérios e as justificações se dão através da composição dos mitos, por meio da tradição oral e /ou escrita, mas que dá razão para certo rito existir assim como um objetivo final; a tradição oral e/ou escrita que descreve o *como*, o *onde* e o *porquê* de um rito depender de um mito. Para Croatto (2010), em específico, “a palavra do mito será necessária para o rito; o rito pede a palavra de uma forma natural” (CROATTO, 2010, p. 329). Isso se dá pela especificidade da ação que é social. O rito atende a uma comunidade, seja ela pequena ou não. O rito não é uma ação puramente humana, porque é uma ação divina também, pois seus critérios e objetivos, repetidos periodicamente, imitam a ação de um Deus e/ou de deuses. Essa imitação só existe em comunidade porque os seres humanos, na ação ritual, fazem o que no mito fazem os deuses – por isso a necessidade do mito em relação com o rito.

Sendo assim, no segundo caso de instituição sublinhado por Girard, o rito depende do mito e o mito depende do rito. É como se o rito pudesse mudar e moldar o mito de acordo com a necessidade de contenção de uma crise, ao passo que o terceiro caso faz menção, justamente, às sociedades pequenas e não-complexas em que a instituição ritual possibilita a coesão social. Ora, mas qual o papel do cristianismo aqui? Essa questão ecoa nessa reflexão e é primordial porque o que o cristianismo faz ao salientar a ambiguidade da multidão e da vítima é propor novas formas de constituição de mediações. Quando falamos de coesão social na perspectiva girardiana, tratamos da passagem da mediação interna para a mediação externa, isto é, da horizontalidade dos golpes para uma nova

relação triangular que permite o desejar humano mediado por um modelo ideal. O cristianismo apresenta Jesus como esse modelo ideal e é a sua imitação que se deseja seguir, pois imitar Jesus é imitar a vontade de Deus. Se o cristianismo permite a coesão social, ele permite apresentar o modelo e sublinhar a revelação evangélica do mecanismo persecutório. É uma mudança de consciência e postura. Esse é o sentido da conversão para Girard: reconhecer a realidade mimética dos desejos e da rivalidade que pode ser estabelecida e reconhecer seus demônios, para que seja possível convertermos uma mediação interna para uma mediação externa.

Seria necessário o cristianismo para esse *antes e depois* das mediações miméticas, o *antes* sendo a mediação interna para o *depois*, a mediação externa? Seria essa revelação uma ruptura, possibilitando a modernidade? Seria necessário o cristianismo como resposta universal a todas as culturas existentes no mundo para que haja a real consciência sobre a inocência das vítimas que a multidão contagiada engole? Seria necessário o cristianismo para superação da violência e do ressentimento? Tão somente os Evangelhos desnudam a realidade do contágio da multidão e da inocência da vítima? Será que não existe nenhum texto nas tradições culturais – desde as mais antigas – que possibilite essa leitura?

#### 4.5.1 O cristianismo e o ressentimento

Como podemos perceber na seção anterior, o modo como Girard entende o cristianismo se pauta muito mais numa forma de viver, num ponto de vista a partir do qual seja possível uma imitação desinteressada de Deus, a partir do modelo de Cristo. Ademais, fundamenta-se na realidade da multifacetada figura do bode expiatório, da vítima inocente e da relação ambígua entre multidão e vítima revelada na letra dos textos evangélicos. Girard afirma (2010):

O cristianismo revela o conflito sobre o qual se fundamentam as religiões, e a injustiça sofrida pelas vítimas que foram condenadas, que são todas fundamentalmente inocentes, como Cristo. Jesus revela com esse ato a inocência calada, o mal-entendido, que se esconde sob o sangue da história (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 54).

Partindo dessa afirmação, perguntamos mais uma vez: o cristianismo, a partir da revelação evangélica, é o único que permite tal conclusão? Não existe nenhum outro texto

da tradição que possa desvelar o assassinato fundador? Se existe ou não outro texto que possa trazer tal realidade sobre a vítima inocente e uma multidão contagiada destinada a acusação, esse texto teria que entrar em um dos critérios girardianos de análise: ou esse texto trata da sacralização da vítima e da violência sacrificial; ou esse texto sublinha a realidade da perseguição e sua motivação; ou esse texto congrega os dois aspectos. O primeiro é o texto mítico e aqui incluímos o Antigo Testamento; o segundo é o texto persecutório, tal como o poema de Guillaume de Machaut; e o terceiro são os textos Evangélicos. Em todos esses textos, a partir da comparação, alguém é morto, o sangue escorre e a multidão se purifica. O que muda de um para o outro é o nível de sacralização de cada resolução, mas todos, de uma forma ou de outra, desnudam o papel da instituição sacrificial. Ora, mas qual o critério que Girard utiliza para separar um texto do outro, como ele diferencia um do outro? Daqui parte uma crítica muito importante e que muitos estudiosos sublinham<sup>90</sup>: o critério de Girard é apologético. A hermenêutica girardiana é predisposta na identificação da violência sacrificial nos mitos e na revelação pelos textos evangélicos. Porém, o maior problema dessa predisposição é apresentá-la como universal no que tange à compreensão da constituição da cultura<sup>91</sup>.

Já notamos, no desenvolvimento deste capítulo, que Girard desconsidera a tradição a qual os textos evangélicos são submetidos e os critérios de análise não consideram a comunidade *dentro do* texto da comunidade *para além* do texto. Isso não só dos textos evangélicos, mas também dos textos mitológicos e persecutórios que são lidos. A tradição de constituição, seja ela oral ou escrita, referente a uma comunidade ou grupo social *dentro da* tradição que pode ser diferente da comunidade que está *para além* do texto, relê essa mesma tradição, como ocorre com o mito de Rômulo e Remo. Quando trazemos essa questão para esta tese, tentamos aqui ressaltar um problema hermenêutico na análise dos textos ao desconsiderar que a oralidade é diferente da escrita, embora uma possa depender da outra. A oralidade é um evento, a escrita é outro evento distinto. Ademais, o que a oralidade pode vir a retratar ainda pode ser um evento diferente daquele

---

<sup>90</sup> Cf. BARTLETT, Anthony. **Cross Purposes**: The Violent Grammar of Christian Atonement. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 2001; DALY, Robert J., S. J. **Sacrifice Unveiled**: The True Meaning of Christian Sacrifice. London: T&T Clark / New York: Continuum, 2009.

<sup>91</sup> Essa crítica pode ser conferida em **The Internet Encyclopedia of Philosophy** (IEP) (ISSN 2161-0002), fundada em 1995 com o objetivo de prover livre acesso de trabalhos acadêmicos detalhados sobre filósofos das diferentes áreas da filosofia e de autores, como Girard, que possuem contribuições para a filosofia. (ANDRADE, Gabriel. René Girard. *IN*: **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. ISSN 2161-0002. <<https://iep.utm.edu/girard/#H4>> Acesso em 01 de julho de 2021).

que de fato ocorreu, tal como ocorreu e depende de pontos de vista. Paul Ricoeur, por exemplo, em seu texto *Du texte a l'action* (1986)<sup>92</sup>, trata das peculiaridades da relação fala-escrita, em especial, no que concerne ao que falta à pregação cristã na relação se não considerarmos a realidade da oralidade e da realidade textual, a saber:

Faltaria o que constitui a situação hermenêutica primária da pregação cristã, se não se colocasse a relação fala-escrita na própria origem de todo o problema da interpretação. Em todas as fases a fala mantém uma relação com a escrita, em primeiro lugar a uma escrita anterior que ela interpreta (RICOEUR, 1986, p. 124)<sup>93</sup>.

Ou seja, analisar a pregação cristã, a partir da análise dos evangelhos, por exemplo, tal como Girard pretende, precisa da identificação de um problema primário, segundo Ricoeur, que trata de observar dois momentos distintos: a oralidade e a escrita, sendo que a fala, a oralidade, já é o reflexo da interpretação de um evento anterior que será submetido a uma nova interpretação no processo de escrita. Portanto, há uma distinção de espaço e tempo entre a oralidade e o processo textual. Assim como há uma distinção espacial e temporal na interpretação e nas releituras de ambos os processos a cada momento. Considerar esses aspectos não nega a realidade de que o que se trata nos textos é o reflexo de um homem e/ou mulher na história, assim como a literatura o faz. Porém, olhar para os Evangelhos Sinóticos e o Evangelho de João exclusivamente, como Girard o faz, dependeu de um processo de releituras para a sacralização desses textos para ser elaborado e lido hoje pelo cristianismo, a Bíblia. Ora, por que Girard não leu os Evangelhos Apócrifos, ainda mais se considerarmos que os Evangelhos Sinóticos e o Evangelho de João possuem referências a esses textos apócrifos? Se existem trechos do Antigo Testamento que apresentam e sublinham a inocência da vítima, assim como respalda o contágio da multidão violenta, não haveria nos apócrifos tais constatações, já que estamos diante de um exercício da análise comparativa de textos?

Além desse problema que visualizamos aqui, fica a questão sobre qual a função do cristianismo, considerando que a nossa sociedade já possui uma instituição com traços

---

<sup>92</sup> Toda a citação desse respectivo trabalho será tomada do francês, mantendo no corpo do texto a tradução para o português, que é nossa, e o original em nota de rodapé.

<sup>93</sup> “Et, pourtant, on manquerait ce qui constitue la situation herméneutique première de la prédication chrétienne, si on ne posait pas le rapport parole – écriture à l’origine même de tout problème d’interprétation. A tout ces stades, la parole entretient un rapport à l’écriture, d’abord elle se rapporte à une écriture antérieure que’elle interpète”.

do religioso herdada da instituição sacrificial. Ele seria capaz de romper os ciclos de violência e, por sua vez, ser uma resposta suficiente ao ressentimento que fundamenta a *indiferenciação*, a crise sacrificial e o mecanismo persecutório, como vimos na seção sobre o ressentimento e René Girard<sup>94</sup> neste trabalho? Para responder a essa questão, precisamos salientar a diferença entre a instituição cristianismo e a perspectiva do cristianismo com a qual Girard trabalha. A perspectiva com a qual Girard trabalha depende do horizonte de onde se analisa, pois o contexto social e histórico pode ser incompatível com a instituição cristã. O cristianismo que Girard defende faz menção àquela tradição que desvela a real face do mecanismo persecutório, a tradição que é responsável pela efetiva realização do cristianismo através da imitação desinteressada de Deus, por intermédio de Jesus, o cordeiro. É o convite à conversão. A conversão aqui faz menção à superação da mediação interna à externa, com o imitador desinteressado de Deus por Jesus.

Dizer como é o processo persecutório e esmiuçar as características do desejo, da mimese, da crise sacrificial, conformação das multidões e da vítima sacrificial é o mesmo que dizer, assim como Vattimo (2010) o faz, que se trata de “[...] descobrir que Jesus tinha vindo para revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do sistema vitimário que está na base dessas religiões” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 28). Portanto, a função do cristianismo aqui, aos olhos de Girard, é a ruptura do religioso arcaico, a passagem para a modernidade e o caminho da secularização. Ora, mas isso significa que as pessoas, então, não desejam, não imitam e não ressentem? Se esse processo ainda existe e é cíclico, como o cristianismo lida com ele? Seria o cristianismo uma nova instituição para a resolução dos problemas e a manutenção da coesão social?

Em primeiro lugar, o cristianismo, nesse sentido, não substitui as instituições modernas, como o judiciário, pois mesmo em uma sociedade constituída pela tradição judaico-cristã e racionalizada como a nossa, o judiciário se faz necessário. O cristianismo em si não é suficientemente eficaz como uma espécie de vivência para a conversão à mediação externa, ainda se faz necessário o uso de outras instituições capazes de diferenciar a vingança da violência e manipular o sentimento da vingança a seu bel-

---

<sup>94</sup> A seção aqui citada faz menção ao capítulo intitulado **A noção de ressentimento em René Girard**, em particular, a seção **3.4 O ressentimento e René Girard**.

prazer. Se assim o é, então o cristianismo não é suficiente por si só para superar a violência não-sacrificial, a violência coletiva e unânime, assim como não o é para o apaziguar dos sentimentos que conformam o ressentimento, esse centro patológico de uma sociedade, através do evento catártico do sagrado. A resposta de Girard parece não ser compatível com sua própria teoria ao ignorar a dinamicidade das relações que geram a repetição cíclica. Mesmo que houvesse o rememorar da mensagem cristã, tal como Girard defende, em todo o momento que uma nova crise desponta, ela dependeria justamente das releituras e da diferença entre o espaço e o tempo de cada uma dessas releituras. Girard ignora a possibilidade de o cristianismo ser ambíguo, assim como a violência o é, assim como o sagrado o é, independentemente de ser fundado pela revelação evangélica, que no gênero textual não se trata de um mito em sua teoria.

Podemos, dessa forma, inferir que Girard oferece uma abordagem mais normativa em relação ao cristianismo, reforçada justamente por uma predisposição pessoal, incorrendo num processo apologético e teológico. Ele não descreve exatamente o que é o cristianismo, mas sim o potencial do que o cristianismo poderia ser enquanto aquele que rompe com o religioso arcaico. Girard sublinha uma especificidade do cristianismo: desvelar a ambiguidade da vítima e da multidão, ressaltando a inocência da vítima e não a sacralização da violência. Ora, se assim o é, aqui temos uma concepção normativa.

Para conferir tal especificidade ao cristianismo através dessa concepção normativa, Girard opera os textos bíblicos com critérios não muito claros e escolhas mais apologéticas que, em certo sentido, extrapolam até mesmo com a tradição da teologia bíblica e a leitura exegética. Girard é quase um Marcião contemporâneo, selecionando aqueles excertos que melhor o servem. E, dessa forma, trata o cristianismo como uma revelação superior a qualquer outra. Além disso, tratar o cristianismo como *a revelação*, a partir da revelação evangélica na leitura girardiana, sem considerar a dualidade da figura de Jesus e dessa revelação derivar a conclusão da necessária conversão para dissolução das mediações internas, é o mesmo que admitir que o cristianismo não poderia, jamais, influenciar uma rivalidade. Se assim o fosse, não haveria a necessidade de diferenciar o que é o cristianismo institucional e o que é o cristianismo defendido por Girard. A instituição cristã não poderia ser responsável por sustentar rivalidades e crises, apesar da mensagem que Jesus prega quanto ao amor ao próximo? Os ideais cristãos não poderiam ser utilizados como instrumentos de dominação de um povo? Se a resposta for sim, então

o cristianismo não poderia sustentar e fundamentar todo e qualquer sentimento que recalque o ressentimento? Ora, mas não poderia também o cristianismo contribuir para o movimento oposto? A resposta a essa questão também poderia ser sim; mas os problemas aqui salientados se dão dentro do próprio cristianismo e é tarefa da teologia, talvez, investigar. Cabe aqui ao cientista da religião ressaltar que toda e qualquer simplificação é perigosa por poder, justamente, impedir o desanuviar das realidades históricas e sociológicas dessa mesma prática. Além disso, aqui conseguimos perceber as inadequações da abordagem descritiva do que o cristianismo é e foi em sua história de uma abordagem normativa – tal como Girard o faz.

Em segundo lugar, a violência possui uma base patológica, que é o ressentimento. O ressentimento não se configura do nada, se dá através do nutrir de sentimentos específicos, tais como: inveja, cobiça, vingança, ódio, maledicência etc., ainda mais dentro da perspectiva da comparação de um para com o outro, que é invejado, cobiçado, odiado e/ou que se busca vingar. A perspectiva da comparação se dá, especialmente, dentro das mediações miméticas que calcificam o ressentimento, geram a *indiferenciação* e crise, que deve ser expulsa, desviada. A resolução poderia se dar através do cristianismo, de acordo com a leitura girardiana, ao observar a realidade das relações e propor nova postura e comportamento para as outras pessoas. Porém, mesmo vivendo e tendo o cristianismo como proposta, ainda se faz necessário o desenvolvimento de uma doutrina jurídica que possa conter o caos social e intervir em vista da coesão social: o judiciário. O judiciário opera a recíproca ao crime, ao culpado. O judiciário, dessa forma, molda a seu bel-prazer a vingança, racionalizando-a. A vingança deve ser contida. É contra a vingança, o sentimento que é responsável pelo calcificar do ressentimento, que o judiciário deseja conter fazendo justiça. O cristianismo não racionaliza a vingança, mas a combate no âmbito dialógico. O cristianismo apresenta uma contrapartida, mas nem sempre é praticada por todo mundo, por toda uma sociedade, e nem sempre faz sentido para todas as culturas, mesmo que se pretenda ser um ideal universal.

O cristianismo pode trazer a ruptura do religioso primitivo, mas não substitui as instituições que herdaram os mecanismos que geraram o religioso primitivo. O judiciário possui uma eficácia maior que a eficácia das instituições sacrificiais, porém em seu cerne há de constar uma linguagem religiosa que o rege e o funda. O religioso primitivo, segundo René Girard (1990), permite o conter da vingança por três possíveis meios: (1)

desvios sacrificiais; (2) regulações da vingança; (3) o sistema judiciário. Essas formas de prevenção possuem uma ordem, partindo o *preventivo* para o *curativo*, sendo o sistema judiciário o mais eficaz por haver a cura, não só a contenção. O judiciário é a força curativa. Essa medida curativa só é possível por haver meios de racionalizar a vingança, dominando-a e limitando-a a seu bel-prazer. Segundo Girard,

Os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são análogos: nenhum deles é estranho à violência. Poder-se-ia pensar que todos eles se encontram enraizados no religioso. Já vimos que o religioso propriamente dito identifica-se com os diversos modos de prevenção: mesmo os procedimentos curativos estão impregnados de religioso, tanto em sua forma rudimentar, que quase sempre é acompanhada de ritos sacrificiais, quanto na forma judiciária. Num sentido amplo, o religioso coincide certamente com esta obscuridade que envolve em definitivo todos os recursos do homem contra sua própria violência, sejam eles preventivos ou curativos, com o obscurecimento que ganha o sistema judiciário quando este substitui o sacrifício. Esta obscuridade não é senão a transcendência efetiva da violência santa, legal, legítima, face a imanência da violência culpada e legal (GIRARD, 1990, p. 37-38).

Todos os mecanismos de desvio da violência unânime dependem de uma instituição que possa empregá-los. Existem diferentes comunidades e para uma delas existe uma medida que pode ser *preventiva* ou *curativa*. O judiciário é a medida *curativa* e existe independentemente da mensagem cristã que possa estar em cena no contexto social que o judiciário protege. O judiciário existe e atua independentemente da revelação cristã presente nos textos evangélicos. Podemos questionar se a instituição cristã influencia em alguma medida a doutrina jurídica. Mas, se influencia ou não, o judiciário e sua doutrina terão que ser empregados para curar a comunidade, sendo este a resposta da vingança, da justiça, diferenciando-se da violência. A real função do judiciário é cumprida quando se vê e se sente pela comunidade que essa instituição intenta proteger a diferença entre vingança e violência. O judiciário é a última palavra da vingança.

Se o judiciário é uma medida curativa o é porque deriva de uma instituição primeira, a instituição sacrificial que se moderniza e se racionaliza para o seu devido emprego em uma sociedade tão complexa como a nossa, por exemplo. Mesmo os meios curativos estão impregnados do religioso, mesmo que substitua os ritos sacrificiais. O religioso aqui presente é visto na transcendência efetiva pela violência santa, aquela violência que, aos olhos da sociedade, é justificada para coesão social empregada pelo judiciário, justificativa essa que leva uma multidão contagiada a sentir o fazer justiça, a

catarse da última palavra da vingança. Ao passo que a imanência se dá no manipular racional e concreto da doutrina empregada por agentes imparciais que buscam culpabilizar com medidas proporcionais ao crime, se este de fato for comprovado.

Independentemente da revelação cristã, haverá instituições que possam prevenir os processos miméticos que geram caos e violências. Para Girard (2003a),

As sociedades humanas são obra dos processos miméticos que o rito disciplinou. Os homens sabem muito bem que não dominam as suas rivalidades miméticas pelos seus próprios meios. É por esta razão que atribuem este controle às suas vítimas, que as tomam por divindades. Numa perspectiva estritamente positiva, estão errados; num sentido mais profundo, tem razão. **Penso que a Humanidade é filha do religioso** (GIRARD, 2003a, p. 121) (GRIFO NOSSO).

O judiciário, dessa forma, disciplina os sentimentos que se sustentam pelos processos miméticos, em especial, presente nas mediações miméticas internas. O domínio das rivalidades miméticas é compreendido pelos seres humanos e é por isso que elabora mecanismos de contenção da violência e do ressentimento. Seja o judiciário racionalizado em seus meios ou as instituições sacrificiais, todas as medidas – da preventiva à curativa – dependem do religioso. O religioso aqui entendido pela linguagem que o legitima através dos mitos, símbolos e ritos e, nesse caso específico, através da linguagem religiosa do rito, que cumpre critérios para o expulsar, desviar e deflagrar não só a violência, mas, sobretudo, da vingança pelo judiciário.

Se o judiciário de fato é eficaz, é uma questão que podemos lançar aos nossos contextos sociais e a analisar minuciosamente. A questão que fica é que, se o judiciário não é eficaz, a violência intestina de uma multidão contagiada irá encontrar uma maneira de ser desviada por outros meios e, em certos momentos, o desviar dessa violência, inflamada pelo ressentimento que borbulha no coração da sociedade, engole vítimas inocentes. Se o judiciário se mostra como a última palavra da vingança ao culpado, quando não eficaz a vingança, inflama a violência da multidão contagiada, que buscará outras formas de se materializar na sociedade. Talvez seja aqui a necessária resolução possibilitada pela revelação evangélica que Girard imaginou, mas não o é suficiente. A irracionalidade opera nos fenômenos de contágio da multidão na contramão de qualquer intenção de apaziguar a situação com a revelação cristã ou com qualquer outro exemplo – religioso ou não – que possa servir para a situação específica. Nessas situações, a

multidão violenta pode engolir o próprio judiciário e trazer para si a missão de fazer justiça com suas próprias mãos e pelos seus próprios termos. Ao mesmo tempo que essa possibilidade é real, o judiciário, para *performar* o seu rito, depende de um corpo político ao seu lado, que pode servir para a coesão social, assim como a defesa de seus próprios interesses e seu *status quo*; e a sociedade pode se conformar com essa realidade, mesmo que ela não seja para seu benefício.

O que importa perceber aqui é que nenhuma medida é eterna. Nenhuma revelação e/ou mensagem é eterna. Ao contrário, cada contexto, cada sociedade, cada tempo exigirá medidas diferentes que, em tempos, será suficiente e, em outros tempos, não será. O cristianismo tal como Girard o idealiza não é suficiente para o superar da violência e do ressentimento. O cristianismo não pode ser uma resposta universal para toda e qualquer cultura. Mesmo que o que esteja oculto desde a fundação do mundo seja o assassinato fundador, não será o cristianismo por si só o agente responsável por prevenir a violência, até mesmo porque a força do judiciário terá que ser empregada em nossa sociedade concomitantemente.

O ressentimento e a religião se articulam porque a medida de contenção da violência e do ressentimento depende do emprego da linguagem ritualística, seja pelo emprego da instituição sacrificial, que é preventiva e menos eficaz, seja pela instituição do judiciário, que é curativa e mais eficaz. A proposta do cristianismo como superação da violência e do ressentimento por si só não dá conta de resolver o problema da violência e do ressentimento, justamente por haver o processo cíclico e mimético das relações humanas e constituição social. Isso sem considerar o problema da leitura que Girard possui sobre o cristianismo baseado no seu estudo comparativo, tal como vimos nas seções anteriores. Sendo assim, sim, o cristianismo é incompatível com a teoria mimética ao ser negligenciado de seu cerne, sua ambiguidade, sua dinamicidade e a dependência direta para com as relações humanas, que são novas a cada momento. O cristianismo, como *conversão* para mediação externa, pode ser uma resolução como uma decisão pessoal e subjetiva, tal como foi pessoalmente para Girard, mas isso não significa que o convencimento de todos e todas eliminará a necessária instituição, filha do religioso, para o controle e manutenção da sociedade viva.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sérgio Sampaio (1947-1994) é um cantor e compositor brasileiro conhecido por sua canção *Eu quero botar meu bloco na rua*<sup>95</sup>, lançada em 1973, no álbum de mesmo nome. Artista de espírito desperto e inquieto, de certa forma incompreendido por seu meio, mas que com certo ar à frente de seu tempo tratou de falar sobre sacrifícios e o cemitério de caju em um filme de terror. Em sua canção *Um filme de terror*<sup>96</sup>, notamos os seguintes versos: “Dentro da folia, um filme de terror/ Dura um ano inteiro, o filme de terror/ E na rua, um sacrifício/ No pescoço um crucifixo/ Quem ousar sair de casa/ Passe a tranca e feche o trinco”. Passar a tranca e fechar o trinco com um crucifixo no pescoço por haver na rua um sacrifício integra a cena de um filme de terror que, por sua vez, está contido na folia durante um ano inteiro. Mais à frente, nessa mesma canção, vemos a seguinte linha: “O meu sangue jorra e borra de terror/ Com quem dança e ama agora o meu amor?”. O filme de terror engole essa personagem, que passa do “Cine império da tijuca ao cemitério do caju”.

Por que trazer essa canção aqui nessa consideração final? Justamente para expor algo de real e natural: a violência, o filme de terror diário. O medo, os trincos e tranças, os crucifixos e sacrifícios. A violência é uma realidade nua e crua e um conceito um tanto quanto flexível para se operar porque pode se tratar de atos físicos e psicológicos em contextos culturais e sociais diversos. No estudo em que René Girard desenvolve sobre a relação entre violência e a religião, a flexibilização desse conceito não poderia ser diferente, justamente por depender das relações miméticas e dinâmicas, despertadas pelo desejo humano. *Botar o nosso bloco na rua*, como Sampaio um dia cantou, depende do apreender de riscos: o risco de ser diferente da média, o risco de ser culpado, o risco de sofrer as consequências por confrontar instituições consolidadas e o risco de ser engolido/a pela multidão violenta e contagiada, o risco da *indiferenciação*.

O primeiro passo para o caminhar dentro da teoria girardiana é notar o quão flexível o conceito violência é e o quanto isso gera ambiguidades nos contornos dos conceitos subsequentes, tal como: sagrado, religião, cristianismo e vítima sacrificial. Esse aspecto é mandatório porque justamente considera as possibilidades dentro dos diferentes

<sup>95</sup> SÉRGIO SAMPAIO. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. Rio de Janeiro: Warner/chappell Edições Musicais: 1973.

<sup>96</sup> SÉRGIO SAMPAIO. *Filme de Terror*. Rio de Janeiro: Warner/chappell Edições Musicais: 1973.

contextos sociais e culturais em que a violência sacrificial, instituição social, opera. O *performar* da instituição sacrificial é um ato violento porque pretende desviar uma violência desintegradora através de um substituto que é, por sua vez, assassinado, morto. O sangue que borra, jorra e esquenta o chão possui força catártica e conciliadora. O sangue que escorre é restaurador. E o mesmo sangue que borra, jorra, escorre e esquenta é sacralizador por haver, justamente, o necessário emprego ritualístico da violência sacrificial. Sem o rito não há desvios, não há reconciliação, não há a ruptura do antes para o depois, não há o sagrado.

A violência sacrificial desvia a violência não-sacrificial, que está prestes a desintegrar uma comunidade. É a comunidade que a violência sacrificial intenta proteger. É a coesão social o objetivo final da violência sacrificial que está intrinsecamente ligada ao domínio religioso, ao sagrado. Destarte essa constatação, a violência que se intenta desviar é justamente a vingança, ato que se identifica com a violência não-sacrificial. O desejo de vingança é um dos sentimentos que compõe o ressentimento, esse complexo de sentimento vivido nas relações sociais. A força do homem e da mulher ressentida é um fator importante para o contágio da violência, pois é por haver o ressentimento que há a *indiferenciação*, a violência não-sacrificial e desintegradora: o filme de terror, que deve ser desviado por uma medida que integra o domínio do religioso.

### 5.1 Alguns destaques desta tese

Parece trágico pensar que o sangue deve escorrer, que uma vítima deve ser imolada, porém há a naturalização do emprego dessa violência sacrificial por intermédio das narrativas, das justificativas. É aqui que o estudo comparado dos mais diferentes textos foi feito por Girard: relatos míticos, relatos etnográficos, textos literários da tradição ocidental, textos de perseguição, textos do Antigo e Novo Testamento. Esse passo metodológico trilhado pelo pensador é de fundamental importância para salientar pontos em comum: a violência sacrificial e fundadora e, além desse ponto em comum, visualizar algumas diferenças que podem desnudar possível superação da violência desintegradora.

O ponto em comum salientado por Girard: a violência sacrificial e fundadora se faz possível por depender de uma linguagem religiosa. A violência sacrificial em comunidades não-complexas depende de um aparato ritualístico. O rito é sempre

empregado com um objetivo final que, por sua vez, é legitimado pelas narrativas, pelos relatos míticos, sejam eles pertencentes à oralidade ou à tradição textual. O sangue que escorre possui um símbolo e função no rito. A vítima a ser imolada deve respeitar o critério ritualístico da inocência para que a vingança não elimine a comunidade. Quem deve empregar a força do cutelo, quem participa do rito e o aspecto da substituição sacrificial entregam o aspecto ritualístico que depende da palavra do mito. Em comunidades não-complexas como a nossa, o critério ritualístico é racionalizado, mas é empregado de acordo com sua doutrina: a letra da tradição do judiciário, que é a instituição que emprega tal linguagem. Portanto, seja essa linguagem religiosa evidente e clara, seja ela racionalizada e mais disfarçada, ela se faz presente por intermédio dos mitos, ritos, símbolos e doutrina. Se há uma linguagem religiosa que opera para o bem desenrolar da instituição sacrificial dentro de uma sociedade, essa linguagem cumpre uma função social: coesão social.

A coesão social da qual aqui tratamos faz menção, justamente, ao momento em que as configurações sociais são restauradas pelo sacrifício. O sagrado, nesse sentido, permite o passar do antes para o depois, da anomia à coesão, do dentro para fora, do profano ao sagrado. Tal irrupção é possível pelo sangue que escorre e pelo efeito catártico que a morte causa na associação humana em questão. Portanto, neste momento, compreendemos religião a partir dessa linguagem, a partir da constituição mitológica, do emprego ritualístico, pelo desenvolvimento simbólico. O religioso, associado à violência, nesse sentido, se dá por haver essa linguagem religiosa que permite a irrupção do sagrado no social. Aqui vemos, portanto, mais uma vez, a ambiguidade evidente do conceito religião, bem como a ambiguidade do sagrado e da violência. Dessa forma, podemos intuir que, se Girard possui alguma contribuição para os estudos de teorias da religião na Ciência da Religião, então essa contribuição consiste no destacar a ambiguidade desses conceitos operados em sua teoria.

Outro ponto que merece ser destacado é a relação entre o ressentimento e a violência. Olhar para a violência a partir do aspecto do ressentimento foi um trabalho assumido neste estudo. É possível identificar a relação esboçada por Girard em alguns trabalhos e a afirmação do conceito ressentimento a partir de Max Scheler por parte de Girard na realidade das mediações miméticas internas. Mas, além disso, aqui pretendemos compreender que o aspecto do ressentimento é uma patologia do coração dos grupos

sociais. O ressentimento aqui possui conotação social. Não se trata de um estudo psicologizante tão somente, mas, ao contrário, trata-se de compreender as situações em que ele é suscetível de acontecer e proliferar dentro das mediações miméticas. Se rivalizamos e perdemos de vista a razão do porquê rivalizamos, então só nos mantemos na relação para atingir o rival; se assim o for, então o ressentimento contribui pra essa evolução.

A clara influência do desenvolvimento conceitual do ressentimento ideado pelo fenomenólogo alemão Max Scheler ilumina o aspecto de que o ressentimento não é um sentimento simples, mas um complexo. Para que o ressentimento exista, é necessário que o desejo de vingança, o medo, a inveja, a cobiça, a maldade, a malícia, a maledicência etc. – sentimentos estes que dizem muito mais sobre quem sente –, sejam somados à composição dos opostos admiração e ódio, por exemplo: João odeia Marcos porque o admira e gostaria de ser como Marcos, mas não o é. Esse aspecto existencial e subjetivo se conforma socialmente, movimenta grupos e polariza o ambiente de debate e disputas. A polarização do ambiente se dá pelo contágio mimético da multidão; a conformação de uma multidão que identifica marcas em vítimas, que culpabiliza e persegue.

O mecanismo do bode expiatório é a exemplificação desse processo, e compreender o conformar desse mecanismo pelo ressentimento é um ganho que a tese traz à discussão. Sem o ressentimento seria possível o desenvolver desse mecanismo? Considerando que o ressentimento obscurece o real motivo que leva duas pessoas à rivalidade e gera a *indiferenciação*, fica difícil compreender um aspecto sem o outro. Portanto, o mecanismo do bode expiatório opera pelo ressentimento e a partir do ressentimento. A identificação das marcas vitimárias e o atribuir às pessoas evidentes tabus e/ou características que fogem à média, ao que se considera comum para que sejam eliminadas, são um traço social atual. A saber, segundo Girard, as marcas atribuídas àqueles grupos à margem podem ser elencadas como: minorias étnicas e religiosas, pessoas enfermas, deficientes, todo indivíduo que experimenta algum tipo de dificuldade de adaptação ao meio em que vive, o/a estrangeiro/a, o/a órfão/ã; toda e qualquer pessoa que esteja em algum sentido deslocada em relação ao corpo social dominante. O corpo social dominante é a norma, a média. E, dessa forma, “[...] quanto mais a pessoa se distancia do status social mais comum, em um ou outro meio, mais crescem os riscos de perseguição” (GIRARD, 2004, p.27). Transpondo essa realidade ao contexto brasileiro,

se a pessoa for negro, negra, pobre, mulher, indígena, estrangeiro/a e/ou pertencer à comunidade LGBTQIA+, um idoso ou idosa ou se alguma dessas características forem atribuídas a essa pessoa, mesmo que ele ou ela não as possua, a chance de haver uma perseguição é real.

Girard, além disso, salienta que essas marcas vitimárias e estereótipos são fundamentados por mitos, narrativas que constituem uma comunidade e, nesse sentido, Girard faz questão de sublinhar: “É preciso falar agora de uma dimensão existencial dos mitos de modo nenhum ausente, mas quase, das perseguições históricas: a dimensão sagrada” (GIRARD, 2004, p. 53). A dimensão sagrada nos importa porque nos mitos fundantes identificamos elementos de perseguição justificados por um rito. Esse rito é responsável pela transformação do caos em ordem, do antes para o depois, da crise à ordem, do profano ao sagrado. Existe uma dimensão sagrada em selecionar um ou uma pela multidão contagiada e violenta.

A violência sempre busca um alvo para devorar. Essa é uma conclusão possível a partir da leitura de *A violência e o sagrado* (1990). Ora ela tenta expulsar a si mesma pelo rito sacrificial – seja a instituição sacrificial de comunidades não-complexas ou o judiciário –, ora ela inflama a si mesma e inflama o caos violento que assola o coração de uma associação humana. Em comunidades não-complexas, o rito sacrificial é a medida curativa para desviar essa violência e dar a ela uma vítima sacrificial inocente. Em nossa sociedade, o rito sacrificial é substituído pelo judiciário, que racionaliza a seu bel-prazer o impulso da vingança, a catarse de uma multidão contagiada pelo caos. Nessa lógica, vingança é justiça. O judiciário, para Girard (1990, p. 29-33), é mais eficaz que o rito sacrificial porque ele é uma força terceira, está fora da relação entre culpado, vítima e sociedade. É imparcial e racionalizado por toda a sua literatura, diferente do rito sacrificial, que é *performato* pelos membros da mesma comunidade assolada pelo caos. Em ambos os casos, o sagrado se apresenta. No rito sacrificial, vê-se no *performar* do rito e da linguagem mitológica. No judiciário, vê-se o *performar* de uma teologia: a doutrina; além disso, a sua eficácia se vê na efetiva diferença salientada entre violência e vingança, alcançadas pelo fazer justiça do judiciário. Ora, mas e quando o judiciário não salienta essa diferença? O que acontece com a violência que busca algo para devorar, que busca um alvo? Essa violência busca representatividade em uma outra instituição que possa substituir esse judiciário. Ou essa violência busca fazer justiça nos seus próprios termos,

sem rito, sem imparcialidade, sem racionalização dos sentimentos e da catarse. A multidão se contagia.

Fazer justiça com as próprias mãos é uma realidade brasileira e objeto de estudo sociológico no Brasil. Segundo o dicionário Michaelis (2015), linchar<sup>97</sup> é “executar um criminoso, verdadeiro ou suposto, sem direito a julgamento, por decisão de uma multidão”. Nesse sentido, uma multidão violenta e contagiada pode perseguir, julgar e matar uma pessoa; e nos jornais brasileiros, diferentes casos já foram noticiados. Por exemplo:

A cena de mais um linchamento pinçou de novo estômagos e consciências em boa parte do Brasil. Nesta segunda-feira, Cleidenilson da Silva, de 29 anos, morreu de joelhos. Ele foi espancado até a morte por um grupo de moradores após um assalto frustrado a um bar no Jardim São Cristóvão, um bairro pobre de São Luís, no Maranhão. Um adolescente que ia com ele foi resgatado e preso pela polícia. Amarrado pelo pescoço e pelo abdômen com uma corda a um poste, o corpo desnudo de Cleidenilson foi exposto e fotografado frente a uma multidão curiosa, vizinhos dos que o mataram. Mãos e dedos impressos em sangue tingiram a cena, mas o episódio é mais um no Estado, mais um no Brasil (MARTÍN, 2015)<sup>98</sup>.

A violência empregada pela multidão no caso acima é mais uma dentre tantos casos que se mostram realidade no Brasil. Não é somente fisicamente que os linchamentos se dão, nas redes sociais ele também se faz presente. A violência é física e psicológica e, em alguns casos, os dois. Porém, a multidão age através do discurso também por intermédio de teorias conspiratórias e persecutórias. No Brasil, por exemplo, existe uma multidão que clama pelo retorno da ditadura militar<sup>99</sup>. Regime que matou e torturou é aclamado como aquele que poderá salvar o Brasil da corrupção e colocar a ordem no seu

<sup>97</sup> Segundo o sociólogo José de Souza Martins, em seu livro **Linchamentos: justiça popular no Brasil** (2015), o termo linchamento se deve à lei de Lynch, criada por Charles Lynch no século XIX, responsável por criar um tribunal para o julgamento e a punição de pessoas negras e índios nos Estados Unidos (Cf. MARTINS, José de Souza. **Linchamentos: justiça popular no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015).

<sup>98</sup> O excerto é retirado da reportagem e entrevista realizada pela jornalista Maria Martín do jornal *El País* com o sociólogo José de Souza Martins, responsável pelo estudo dos linchamentos no Brasil, atualmente com fomento da FAPESP, por mais de 20 anos (Cf. MARTÍN, Maria. **Brasil ter um linchamento por dia, não é nada excepcional**. *El País*, São Paulo, 05 de julho de 2015. [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/09/politica/1436398636\\_252670.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/09/politica/1436398636_252670.html). Acesso em 19 de julho de 2021).

<sup>99</sup> Essa constatação pode ser verificada na seguinte notícia: GOMES, Pedro Henrique. **Forças Armadas é que decidem se 'povo vai viver numa democracia ou numa ditadura', diz Bolsonaro**. G1, Política. Brasília, 18 de janeiro de 2021. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/01/18/quem-decide-se-um-povo-vai-viver-numa-democracia-ou-numa-ditadura-sao-as-suas-forcas-armadas-diz-bolsonaro.ghtml>. Acesso em 19 de julho de 2021.

lugar. Ato que vão na contramão da atividade democrática brasileira e que desnudam o aspecto violento que a multidão anseia ser realidade.

Ora, mas o que isso tem a ver com religião? Pois bem, quando a violência sacrificial não possui eficácia. Quando a vítima não é mais sacralizada ou quando há menores evidências de sacralização da vítima, aí nós nos voltamos a perguntar: por que a instituição sacrificial não funciona mais? Por que o religioso deixou de operar? Se é possível realizar esse questionamento, então cabe à Ciência da Religião investigar os resquícios e problemas da sacralização que nossas instituições possibilitam em seu limite. Esse é um destaque que vai além desta tese, mas que não pode ser esquecido e deve ser melhor aprofundado e pormenorizado em estudos futuros.

O terceiro aspecto que merece menção aqui é o papel do cristianismo e da proposta Cristã, a partir da revelação dos textos da Paixão. A leitura que Girard faz parte de uma hipótese científica que ele concebe ser universal. Além disso, para compreender melhor como o evento da Paixão é revelador, é preciso rememorar que o mecanismo vitimário passa a ser critério nas análises textuais. Girard, ao tratar desse método comparativo em busca de uma causa universal, do que estava oculto desde a fundação do mundo, afirma:

Vamos ser acusados de estar brincando de Pico della Mirandola, de homem universal; e essa é uma tentação fora de moda, à qual é preciso resistir se quisermos ser bem-vistos. Na realidade, trata-se de algo totalmente diferente. A hipótese, que se revelou interessante no nível da hominização e do religioso primitivo, não pode se limitar ao terreno, no entanto formidável, já percorrido por nós (em passos grandes demais). Essa hipótese vai nos obrigar a alargar ainda mais o horizonte; pois é a partir desse horizonte universal que ela adquire toda sua significação (GIRARD, 2008, p. 183-184).

Essa afirmação é muito simbólica e importante porque ressalta a intenção de ser universalizante a hipótese que, por sua vez, consiste na vítima expiatória. Expandindo o horizonte de análise e comparação de textos, adentrando nos textos do Antigo e Novo Testamento, será possível olhar mais uma vez para a realidade da vítima expiatória. O Antigo Testamento é visualizado como um mito; por exemplo, o texto de Caim e Abel em Gênesis que é lido sob essa ótica. Ao passo que o Novo Testamento é lido sob a ótica da ruptura do religioso primitivo, pois o evento da paixão contribui para as seguintes considerações: (1) o contágio da multidão é mimético, violento e rápido e essa mesma multidão, quando contagiada, pode levar toda e qualquer pessoa a buscar sua sobrevivência. Nesse horizonte, Girard rememora a figura do apóstolo Pedro, que nega

Jesus em vista de sua sobrevivência, e Pilatos, que, para manter seu estatuto político no momento, cede aos anseios da multidão e entrega Jesus; (2) os evangelhos sinóticos e o evangelho de João narram o evento da paixão ressaltando a inocência da vítima, em especial, através de citações oriundas do Antigo Testamento. Esse aspecto importa porque se mostra a culpabilização de uma pessoa inocente por uma multidão violenta e contagiada; (3) o evento da Paixão, ao ressaltar a inocência da vítima, não incorre na sacralização da violência. Esse dado importa porque é aqui que Girard visualiza a ruptura do religioso arcaico. Os mitos sacralizam a vítima e o rito sacrificial. Os evangelhos destacam a inocência da vítima.

Ora, quais seriam as consequências práticas dessa forma? Girard privilegia um espaço ao cristianismo, sendo este o convite para a imitação desinteressada de Deus através da figura de Jesus. O cristianismo é a vivência que permite superar a violência sacrificial e convida a comunidade a reconhecer a realidade da perseguição e da inocência daquele culpado que é perseguido. Aqui vemos o convite à conversão, no sentido de converter o desenho das relações miméticas: da linha horizontal dos golpes da mediação interna ao triângulo da mediação externa, tendo Jesus como o modelo.

### **5.1.2 Alguns problemas**

Olhar universalmente para textos de diferentes tradições e aplicar uma hipótese como certa para esses diferentes contextos é um dos problemas na análise girardiana. Ao fazer esse exercício, é ignorada a tradição desses textos, a origem social, histórica e contextual dos textos. No caso dos textos bíblicos, por exemplo, se ignora o fato de que cada um dos Evangelhos foram escritos em distintos momentos e atendiam a exigências de um espaço de disputas. A comunidade que está por trás do texto é diferente da comunidade dentro do texto. Girard só olha para um aspecto ou outro quando este convém à descrição normativa sobre cristianismo. Olhar para o livro de Mateus e/ou Lucas e desperceber que se trata de textos de uma hipotética comunidade que passa por eventos totalmente distintos ao que é de fato reproduzido no papel é um evidente problema. Esse mesmo problema pode ser evidenciado na leitura do mito de fundação de Roma, Rômulo e Remo que, também passou por releituras e atende às necessidades especificadas de Roma em distintos momentos de crise.

Girard trata cada uma das personagens de mitos e textos bíblicos como uma personagem da literatura, de textos de Miguel de Cervantes, Flaubert, Proust, Dostoievski e outros. Seria isso errado? Se dissermos que sim, então teremos que renunciar títulos como *Caim* (2017a) e *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (2017c), do escritor português José Saramago. Olhar para cada uma das figuras como personagens é um exercício que cabe à literatura comparada, talvez. Mas, na intenção de cunhar uma teoria que desvele a origem da cultura como universal, pode vir a ser um problema, porque a constituição de cada cultura e povo passa por processos diferentes e eventos diferentes. Trazer uma universalização como essa renuncia aspectos que dá unicidade a povos, culturas, sociedades. Por exemplo, compreender cristianismo no Brasil é diferente de compreender cristianismo na Itália. As práticas, as festas, as visões de mundo são diferentes e influenciam tal compreensão. E, em especial, uma teoria que traz a linguagem religiosa ritualística como universal e o cristianismo como proposta para compreender que a vítima é inocente também é um problema.

Ora, então, devemos abandonar Girard e jogar esse trabalho no lixo? Não é necessário tal radicalismo. Reconhecer os problemas e limites de uma teoria possibilita compreender quais são, de fato, as possíveis contribuições que Girard pode trazer para nós. Reconhecer problemas não é deslegitimar o trabalho de tal pensador, mas sim estabelecer um diálogo, abrir caminhos e novas perspectivas de leituras e, aqui, possibilidades de compreensão de uma teoria da religião, dentre tantas.

## 5.2 A relação entre ressentimento e cristianismo

Aqui nesta tese já tratamos do romance *Abril Despedaçado* (1991), de Ismail Kadaré<sup>100</sup>, trazendo a realidade do ciclo vingativo como exemplo desse mecanismo. Para tratarmos, dessa forma, da relação entre ressentimento e cristianismo, vamos trazer a realidade do filme<sup>101</sup>, dirigido por Walter Salles, adaptado a partir do romance de Kadaré com título *Abril Despedaçado* (2001)<sup>102</sup>. Diferentemente do romance, na realidade do

---

<sup>100</sup> Esse momento pode ser lembrado na seguinte seção desta tese: **3.4. O ressentimento e René Girard.**

<sup>101</sup> Cf. MIGUEL, Maiara Rúbia. **A vingança e o sagrado no filme *Abril Despedaçado*: uma análise segundo o teórico René Girard.** Numem: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n.1. 2008, p. 129-143.

<sup>102</sup> **ABRIL Despedaçado.** Direção: Walter Salles. Brasil-França-Suíça: Imagem Filmes, 2001, DVD (95 min). NTSC, son., color., port.

filme, temos duas famílias: os Breves e os Ferreiras. Ambos vivem num ciclo de vendetas tradicional e disputam espaço e terra. A família dos Breves, é composta pelo pai, a mãe, o filho do meio Tonho e o filho mais novo, o menino, que passará a ser chamado de Pacu. Tonho é responsável por vingar a morte do irmão mais velho, já morto, representado por uma camiseta no varal suja de sangue que, por sua vez, havia desferido golpe contra a família do Sr. Ferreira que, na sequência o mata. É sempre assim: um homem da família Breves mata outro homem marcado para morrer da família Ferreira, que reivindicará vingança e matará outro membro dos Breves, que matará alguém dos Ferreiras e assim por diante. No filme, temos a seguinte descrição dessa realidade:

MENINO [em off] Os Ferreira tomaram, e nós tomamos dos Ferreira... Agora é deles de novo. Foi assim que começou a briga. Pai diz que é olho por olho. E foi olho de um, por olho de outro... olho de um, por olho de outro... que todo mundo acabou ficando cego (SALLES, MACHADO, AÏNOUZ, 2002, p. 197)<sup>103</sup>.

O ciclo de vingança é sempre autorreferencial e destruidor. Ele consome a família, corrói as relações domésticas e se perpetua entre as gerações. Se não existir algo ou alguém que interrompa tal ciclo, o destino daqueles que pertencem a essa realidade é desaparecer e, mais uma vez, no filme, vemos o seguinte diálogo que ressalta esse aspecto:

SALUSTIANO Preferem se acabar do que acabar com isso. Povo ranhento. Olhe, é que nem duas cobras que eu vi brigando um dia desse. Uma mordeu o rabo de uma, a outra mordeu o rabo da uma. E morde o de uma, morde o da outra, foram se comendo, foram se comendo, até que um dia não restou mais nada. Pra não dizer que não restou nada, tava lá a pocinha de sangue no chão. É desse jeito que esse povo vai se acabar. Eu tenho é pena, eu morro de pena (SALLES, MACHADO, AÏNOUZ, 2002, p. 212).

Nesse contexto de vinganças representado na trama do filme, a medida empregada para irromper com o ciclo vingativo pode ser interpretada como aquele que habita o domínio do religioso. É através da morte de uma vítima inocente, análoga ao *cordeiro de Deus*, que teremos o fim desse ciclo. Por que aqui lembramos esse aspecto? Primeiramente porque não existe ressentimento sem a vingança. Essa é uma compreensão mandatória, porque o ressentimento é um complexo e o sentimento que certamente

---

<sup>103</sup> BUTCHER, Pedro. **Abril Despedaçado** [história de um filme] / Pedro Butcher; Anna Luiza Müller; roteiro Walter Salles, Sérgio Machado, Karim Aïnouz. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

conforma esse complexo vem da sede de vingança. Nas telas do cinema, vimos o deflagrar desse sistema autorreferencial e vingativo. A sede de vingança não é ainda o ato em si, mas o desejo, o anseio que é sentido agora e, mais uma vez, re-sentido junto com o ódio e a admiração, a cobiça, a maledicência, a inveja etc. A vingança é uma reação, é a resposta, é a reciprocidade da relação estabelecida pela mediação mimética interna, que, por assim dizer, conforma o ressentimento.

Não basta acabar com a violência do centro da comunidade sem eliminar a vingança, o sentimento responsável pelo conformar do ressentimento. O ciclo vingativo deve ser prevenido com tal intensidade que um dos critérios mais importantes para a imolação da vítima sacrificial é, justamente, o seu vínculo fraco para com a sociedade. Em comunidades não-complexas, há a imolação de animais e, nos casos de seres humanos, pessoas que estejam à margem, fora da média. Em nossa sociedade, temos o judiciário que cumpre a função institucional de salientar a diferença entre violência e a vingança, sendo este o aparato que emprega a última palavra da vingança. Mas, além disso, a conformação de multidões do mecanismo do bode expiatório depende de marcas vitimárias para eliminar o diferente, aquele fora da média. As marcas vitimárias sempre estão relacionadas com tabus sociais de modo a julgar a margem, aquele e aquela com vínculo fraco para com a multidão.

Dessa forma, se há a necessidade de intervenção por intermédio do religioso no social para eliminar não só a violência, mas também a vingança, então todas as medidas, desde a preventiva à curativa são empregadas e o sagrado é manifesto por haver o conformar da violência pelo processo de calcificação do ressentimento. O ressentimento reside e é o centro patológico da violência que se intenta deflagrar. Se há o restaurar e a catarse de uma multidão, isso se dá porque o sangue lava a violência, os impulsos vingativos e, por assim dizer, talvez, o ressentimento. Porém, os ciclos miméticos de onde o ressentimento surge e se impregna são cíclicos e dinâmicos. Hoje é uma crise que a instituição sacrificial intenta expulsar, amanhã será outra e assim por diante. O ressentimento funda a violência no ápice da *indiferenciação* e qualquer medida que tente, de alguma forma, eliminar a violência deve, muito além desse propósito, apaziguar os ânimos da comunidade ressentida.

O religioso cumpre não só a função de deflagrar a violência, mas também de deflagrar o ressentimento, através do desejo de vingança e prevenção de ciclos vingativos.

Se ignorarmos por um momento os problemas de uma hipótese universalizante como a de Girard acerca do mecanismo vitimário e relacioná-los ao conceito de ressentimento, então teremos que o assassinato fundador, que estava oculto desde a fundação do mundo, em vista da coesão social, reside em diferentes culturas. A coesão social, dessa forma, depende do deflagrar não só da violência, mas também da vingança. Sendo assim, se identificamos o cristianismo como aquele que revela o contágio da multidão e a inocência da vítima e como o convite à imitação desinteressada de Deus, através de Jesus, por conseguinte, vemos a exemplificação da imitação que não esbarra no ressentimento, e não esbarra em qualquer sentimento que possa, dessa forma, conformar o ressentimento.

O cristianismo seria suficiente para eliminar a vingança, o ressentimento e a violência? Como uma resposta universalizante a todas as culturas e sociedades, não, porque devemos considerar que os processos de desenvolvimento social, cultural e histórico de cada povo, de cada sociedade se dá de modo diverso. Porém, se é necessária uma intervenção para manter a coesão social desse grupo social, tal intervenção poderá ser vislumbrada por uma instituição sacrificial. Em nossa sociedade, há de constar o judiciário, herdeiro dessa linguagem religiosa que regula a violência, sendo a última palavra da vingança. Portanto, se o ressentimento e o sagrado se articulam na teoria de René Girard e se faz necessário um caminho de saída desse mecanismo persecutório, não é possível empreender tão somente um único caminho. Pavimentar um único caminho como saída é considerar que todos e todas trilham o mesmo caminho e passa pelo mesmo processo. Tal afirmação sobre as relações humanas e as mediações que são miméticas não faz sentido dentro da teoria mimética, que reconhece o papel da dinâmica. Ora, mas o que podemos aprender com Girard, então?

Girard ilumina diferentes aspectos sobre o papel da linguagem da religião na experiência de comunidades que tentam se conservar e se manter. Ele sublinhou, através do mecanismo do bode expiatório, o elemento religioso das perseguições, das mortes de inocentes. É uma teoria que permite olhar para a religião não só como uma instituição dentre outras, mas sim que permite enxergar a religião na complexa relação entre mito, rito, símbolo e doutrina. Ao relacionarmos o ressentimento a essa instituição sacrificial, identificamos o centro patológico da violência e a função social que o rito sacrificial, seja ele racionalizado ou não, emprega em nosso grupo social.

Compreender as diferenças no nível de sacralização de certas resoluções do mecanismo persecutório ilumina aspectos consequentes, tais como: por que os linchamentos ainda existem? Por que ainda nos conformamos em discursos que refletem a violência, tal como discursos de ódio? Por que ainda existem tantos movimentos suprematistas? Qual a real função do racismo, da xenofobia, da segregação? Por que vivemos um morticínio em curso no Brasil de hoje e grupos pedem o retornar de tempos sombrios como o golpe de 1964? Esses resquícios violentos e ressentidos resistem por não haver grande nível de sacralização da vítima expiatória, quando esta é dada como resolução de uma crise *indiferenciadora*. Não há ruptura. Não há novo estágio cultural, senão somente a reprodução de velhos costumes e modos de viver que reanimam aqueles sentimentos que ainda estão lá, sendo sentidos de novo, e de novo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de René Girard

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

\_\_\_\_\_. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Mentira romântica e verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a.

\_\_\_\_\_. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Eu via satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Le sacrifice**. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003b.

\_\_\_\_\_. **O sacrifício**. São Paulo: É Realizações, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A voz desconhecida do Real**: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

\_\_\_\_\_. **Rematar Clausewitz: além da guerra**. São Paulo: É Realizações, 2009b.

\_\_\_\_\_. Violence et Religion. *IN: Revista portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (jan. – jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 11-23.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e conversão**: diálogos sobre a origem da cultura. São Paulo: É Realizações, 2011b.

GIRARD, René; GIANNI VATTIMO. **Cristianismo e Relativismo**: verdade ou fé frágil? Aparecida, SP: SANTUÁRIO, 2010.

### Outras obras

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

\_\_\_\_\_. René Girard. *IN: The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. <<https://iep.utm.edu/girard/#H4>>. Acesso em 01 de julho de 2021.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Quadrilha**. *IN. Alguma poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 54.

ANTONELLO, Pierpaollo; ROCHA, João Cezar de Castro. Um longo argumento do princípio ao fim. *IN: GIRARD, René. Evolução e Conversão*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 27-41.

ANSPACH, Mark R. **Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade**. São Paulo: É Realizações, 2012.

ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Mediafashion, 2016.

ASSMANN, Hugo. **René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios**. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.

**ABRIL Despedaçado**. Direção: Walter Salles. Brasil-França-Suíça: Imagem Filmes, 2001, DVD (95 min). NTSC, son., color., port.

BANDERA, Cesáreo. **The sacred game**. Penn State Press: 2004.

BARTLETT, Anthony. **Cross Purposes: The Violent Grammar of Christian Atonement**. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 2001.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. São Paulo: Edipro, 2015.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 261-326.

BRUSSOTI, Marco. **Ressentimento e vontade do nada**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 8, 2000.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **Rômulo e Remo: escritos e ritos**. História Revista, 6 (2): 87-116, 2001.

BUTCHER, Pedro. **Abril Despedaçado** [história de um filme] / Pedro Butcher; Anna Luiza Müller; roteiro Walter Salles, Sérgio Machado, Karim Aïnouz. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote I e II**. São Paulo: Penguin (Companhia das Letras), 2012.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo, SP: Paulinas, 2010.

DALY, Robert J., S. J. **Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice**. London: T&T Clark / New York: Continuum, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Memórias do subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2009.

DUMOCHEL, Paul. **Violence and Truth: on the work of René Girard**. California: Stanford University Press, 1988.

DUPUY, Maurice. **La philosophie de la religion chez Max Scheler**. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1959.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

EURÍPIDES. **As bacantes**. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. **Herácles**. São Paulo: Editora 34, 2014.

FERNÁNDES, Agustín Moreno. **La teoría mimética de René Girard**. *Una visión crítica*. *Gazeta de Antropologia*, 2014, 3 (1), Artículo 08.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. São Paulo: Círculo do livro S.A, 1973.

FLEMING, Chris. **Violence and Mimesis**. Cambridge, UK, 2004.

FRINGS, Manfred. **The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works**. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 358.

GASSER, José Ortega Y. **Max Scheler un embriagado en esencias**. Obras completas. Tomo IV. Madrid: Alianza, 1983.

GOLSAN, Richard J. **Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano**. São Paulo: É Realizações: 2014.

GOMES, Pedro Henrique. **Forças Armadas é que decidem se 'povo vai viver numa democracia ou numa ditadura', diz Bolsonaro**. G1, Política. Brasília, 18 de janeiro de 2021. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/01/18/quem-decide-se-um-povo-vai-viver-numa-democracia-ou-numa-ditadura-sao-as-suas-forcas-armadas-diz-bolsonaro.ghtml>. Acesso em 19 de julho de 2021.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010

HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Penguin (Companhia das Letras), 2011.

KADARÉ, Ismail. **Abril despedaçado**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

KELLY, Eugene. **Structure and diversity: studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler**. New York: Kluwer Academic Publisher, 1997.

KIRWAN, Michael. **Teoria Mimética: conceitos fundamentais**. São Paulo: É realizações, 2015.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the reading of Hegel: lectures on the phenomenology of spirit**. Nova York: Cornell University Press, 1980.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LEFEBURE, Leo D. **Revelation, the religious and Violence**. New York: Orbis Books, 200.

LÉVI, Sylvain. **La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas**. Paris: Ernest Leroux, 1898.

LIMA, Luiz Costa. **Vida e mimesis**. São Paulo: Editora 34, 1995.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOHFINK, Norbert. **Deus e a violência: o antigo testamento à luz de René Girard**. Revista portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (jan. – jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 37-52.

LOPES, Zeferino. **Para uma nova ciência dos mitos**. Revista portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (jan. – jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 143-160.

MACHAULT, Guillaume. **Le Jugement du Roi de Navarre**. *IN*: Les oeuvres de Guillaume de Machault, Paris, 1849, pp. 68-77.

MAISTRE DE, Joseph. **Eclaircissement sur les sacrifices**, p. 19

MARTÍNEZ, Tomás Eloy. Introdução: A sinfonia do mal. *IN*: FONSECA, Rubem. **64 contos de Rubem Fonseca**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 09-14, 2004.

MARTINS, José de Souza. **Linchamentos: justiça popular no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015.

MATHEUS, Carlos. **Max Scheler e a axiologia do conhecimento**. Margem: São Paulo, n. 16, p. 13-27, 2002.

MARTÍN, Maria. **Brasil ter um linchamento por dia, não é nada excepcional**. El País, São Paulo, 05 de julho de 2015. [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/09/politica/1436398636\\_252670.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/09/politica/1436398636_252670.html). Acesso em 19 de julho de 2021.

MCKENNA, Andrew J. **Violence and difference: Girard, Derrida, and deconstruction**. Chicago: University of Illinois Press, 1992.

MC GEE, R. John; WAIMS, Richard L. **Theory in social and cultural anthropology: an eyclopedia**. Califórnia, SAGE Publications, 2013.

MERUJE, Márcio. **Metamorfose da Rivalidade Mimética**: uma leitura atualizante de René Girard (tese de doutoramento). Portugal: Universidade da Beira Interior, 2016.

MERUJE, Márcio; ROSA, José Maria Silva. **Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard**. Griot – Revista de Filosofia, v. 8, n. 2, p. 151-174, 2013.

MIGUEL, Maiara Rúbia. **O modelo religioso e a experiência religiosa da comunidade mateana**: uma análise à luz de Max Scheler. Campinas: PUC-Campinas, 2016.

\_\_\_\_\_. **A vingança e o sagrado no filme *Abril Despedaçado***: uma análise segundo o teórico René Girard. Numem: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n.1. 2008, p. 129-143.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion**. London: Longmans, 1893.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Tomo II. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.

\_\_\_\_\_. **Modelos e líderes**. Curitiba: Campagnant, 1998.

\_\_\_\_\_. **Do eterno no homem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Esencia y formas de la simpatia**. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

SÓFOCLES. **Édipo Rei e Antígona**. São Paulo: Martin Claret, 2016.

SYLVAIN, Levi. **La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas**. Paris, Ernest Leroux, 1898.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 2014.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/Est; Petrópolis: Vozes, 2007.

OVERMAN, J. Andrew. **O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo**: o mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997.

PASCHOAL, Antonio Edemilson. **A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n.2, pp. 183-206, 2012.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e o Ressentimento**. Editora Humanitas: São Paulo, 2015.

PEREIRA, Jéssica Sabrina Souza; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. **A teoria do desejo mimético de René Girard, aplicada à obra *Quincas Borba* de Machado de Assis**. Revista desenredos, ano X, n. 30, 2018.

PIEPER, Frederico; MIGUEL, Maiara Rúbia; MENDES, Danilo. **Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia**. Estudos Teológicos: São Leopoldo, v.60, n.2, p. 533-553, 2020.

PIEPER, Frederico. **Religião: limites e horizontes de um conceito**. Estudos de Religião, v. 33, n. 1, 2019.

\_\_\_\_\_. **Crise mimética e vítima sacrificial**: contribuições de René Girard para as teorias da religião. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 59, n.1, p. 14-30, 2019.

RAUL, Mortier. **Dictionnaire Encyclopédique Quillet**. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1970.

REGINSTER, Bernard. **Ressentimento, poder e valor**. Cadernos. Nietzsche. vol.37, n.1, pp.44-70, 2016.

RICOUER, Paul. **A religião e a violência**. Revista portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (jan. – jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 25-35.

\_\_\_\_\_. **Du texte a l'action**: essais d'herméneutique. Paris, 1986.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Mimetic theory and Latin America: reception and anticipations**. Contagion, 21, Spring, 2014, p. 76-120.

\_\_\_\_\_. **Mimetismo, vingança e ressentimento**: a novidade da compreensão girardiana sobre o desejo. Revista IHU Online, nº 382, 2011. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6300-cezar-de-castro-rocha>>. Acesso em 24 de Junho de 2021.

\_\_\_\_\_. A primeira pedra de uma catedral. *IN*. GIRARD, René. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a, p. 14.

SALDARINI, Anthony J. **A comunidade judaico-cristã de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SARAMAGO, José. **Caim**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Memorial do convento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017c.

SCHULZ, Almiro. **A moral cristã como causa do Ressentimento**: equívoco de Nietzsche segundo Scheler. Controvérsia, São Leopoldo, v. 10, n.3, pp. 121-130, 2014.

SÉRGIO SAMPAIO. **Eu quero é botar meu bloco na rua**. Rio de Janeiro: Warner/chappell Edições Musicais: 1973.

\_\_\_\_\_. **Filme de Terror**. Rio de Janeiro: Warner/chappell Edições Musicais: 1973.

- SILVA, Cássio Murilo da. **Metodologia da exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- STENDHAL. **O vermelho e o negro**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1995.
- TIELE, Cornelius Petrus. **Elements of the Science of Religion**. London: William Blackwood and Sons, 1897, v.1.
- TOMELLERI, Stefano. **Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society**. Edição Kindle, 2015.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006.
- VERISSIMO, Fernando. Perdedor, vencedor. *IN: Diálogos impossíveis*. São Paulo: Objetiva, 2012.
- WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Campagnant, 1993.
- ZALUAR, A. Violência e crime. *IN: Miceli, S. (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré; ANPOCS, 1999, p. 13-107.
- ZUCAL, Silvano. **Cristo na filosofia contemporânea: de Kant a Nietzsche**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.