



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CAMPUS DE SÃO BERNARDO
COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS HUMANAS/SOCIOLOGIA**

MONELLE DA SILVA CALDAS

**RENÉ GIRARD:
A TEORIA MIMÉTICA NA INTERPRETAÇÃO DO MITO**

**São Bernardo
2020**

MONELLE DA SILVA CALDAS

RENÉ GIRARD:
A TEORIA MIMÉTICA NA INTERPRETAÇÃO DO MITO

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, Campus São Bernardo, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado(a) em Ciências Humanas/Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda

São Bernardo
2020

Caldas, Monelle da Silva.

RENÉ GIRARD: A TEORIA MIMÉTICA NA INTERPRETAÇÃO DO MITO

/ Monelle da Silva Caldas. - 2020.

80 p.

Orientador(a): Wandeílson Silva de Miranda.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas -
Sociologia, Universidade Federal do Maranhão, São Bernardo,
2020.

1. Bode expiatório. 2. Desejo mimético. 3. Mito. 4. Sagrado. 5.
Violência. I. Silva de Miranda, Wandeílson.

II. Título.

MONELLE DA SILVA CALDAS

RENÉ GIRARD:
A TEORIA MIMÉTICA NA INTERPRETAÇÃO DO MITO

Monografia apresentada à Coordenação do curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, Campus São Bernardo, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do grau de Licenciado(a) em Ciências Humanas/Sociologia.

Aprovada em: 17/12/2020

BANCA EXAMINADORA

(Presidente) Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

1º examinador Prof. Dr. Rafael Campos Quevedo
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

2º examinador Prof^a. Dr^a. Alina Silva Sousa de Miranda
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A Deus.

Aos meus pais, a família e ao amor.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer à minha mãe Alcidineia Santos da Silva pelo esforço de sempre acreditar e persistir na educação de seus filhos, por ter despertado em mim o hábito da leitura ao vê-la tantas vezes no final da tarde lendo passagens bíblicas, usando estas como recurso e orientação para suas ações, em suma, usando a leitura como substrato da vida. A família incluindo mãe, pai, irmãos, avós, primas, tios e tias que de alguma forma contribuíram nas experiências pessoais que me definem de alguma forma. Um agradecimento especial ao meu companheiro Wellinson Santos de Araujo de tantas jornadas, e caminhos juntos pela qual percorremos, dizem que amores vão e vem, algo que não se explica, no entanto mesmo que o nosso futuro seja incerto agradeço pelo que foi e pelo que tem sido pelo presente. Ao Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda, pela excelente orientação, que com dedicação, estilo e um excelente intelecto nos encorajou a não apenas a adquirir conhecimento, mas apreender este conhecimento e fazê-lo ter ressonâncias com a nossa vida, e nas nossas experiências. A todos do grupo ÊTHOS que me proporcionou as melhores tardes de diálogos e aprendizados e eventos triunfantes das quais nunca esquecerei. Agradeço a Deus pela vida, pelo amor, por tudo de bom que ao longo da minha existência pude desfrutar. Enfim, agradeço por concluir mais uma etapa de um pequeno e humilde sonho.

“Vou abrir a boca em parábolas. Vou proclamar coisas escondidas desde a fundação do mundo”

(BÍBLIA, MATEUS, 13, 35)

RESUMO

O presente trabalho investiga a teoria mimética desenvolvida por René Girard e o seu uso para compreender a origem da cultura, a interpretação do mito e sua diferença com relação a outras teorias das Ciências Humanas, a saber, a psicanálise e o estruturalismo. Observamos o desenvolvimento dos principais conceitos da teoria mimética, especialmente o problema da violência disruptiva e a sua contenção como mola da fundação da cultura. O trabalho apresenta como o uso da teoria mimética explica os fundamentos da cultura e como estes fundamentos podem ser compreendidos por meio do desejo mimético, da literatura, das narrativas mitológicas e dos ritos antigos. Neste sentido, o trabalho além de apresentar o desenvolvimento da teoria mimética e seus principais conceitos, aborda a força da teoria na interpretação do mito e a crítica a sistemas de pensamento que trazem ao mundo ocidental, no campo das Ciências Humanas, equívocos interpretativos sobre a natureza das relações humanas.

Palavras-chave: Desejo Mimético. Mito. Bode Expiatório. Violência. Sagrado.

ABSTRACT

The present work investigates the mimetic theory developed by René Girard and its use to understand the origin of culture, the interpretation of myth and its difference in relation to other theories of Human Sciences, namely, psychoanalysis and structuralism. We observe the development of the main concepts of mimetic theory, especially the problem of disruptive violence and its containment as the foundation of culture. The work presents how the use of mimetic theory explains the foundations of culture and how these foundations can be understood through mimetic desire, literature, mythological narratives and ancient rites. In this sense, the work, in addition to presenting the development of mimetic theory and its main concepts, addressing the strength of theory in the interpretation of myth and the criticism of systems of thought that bring to the Western world, in the field of Human Sciences, interpretive mistakes about the nature of human relations.

Keywords: Mimetic Desire. Myth. Scapegoat. Violence. Sacred

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. PRINCÍPIOS FENOMENOLÓGICOS DO DESEJO MIMÉTICO.....	14
2.1. Desejo triangular ou desejo mimético: mediação externa e interna.....	17
2.2. Desejo metafísico.....	22
2.3. A conversão.....	24
2.4. Bode expiatório e sacrifício.....	25
2.5. Revelação bíblica.....	31
3. A TEORIA DOS MITOS.....	38
3.1. Mito: definições possíveis.....	38
3.2. Mito: fundamento de uma teoria.....	41
3.3. A origem dos mitos e ritos sacrificiais.....	43
3.4. Análises de alguns mitos.....	45
4. TEORIA MIMÉTICA E A CRÍTICA À ANTROPOLOGIA PSICANALÍTICA E ESTRUTURALISMO: SOBRE A INTERPRETAÇÃO DOS MITOS NOS PROCESSOS ORIGINÁRIOS DA CULTURA.....	54
4.1. A leitura dos mitos e a rejeição da antropologia psicanalítica.....	54
4.2. A insuficiência da leitura dos mitos de Lévi-strauss.....	65
CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS.....	78

1. INTRODUÇÃO

Atualmente é perceptível que a humanidade tenha caminhando por uma estrada difícil, vivência de grandes momentos conturbadores, momentos de aflições, guerras, quando a todo o momento a humanidade é negada, e que o mundo ocidental contemporâneo é um mundo que aparentemente vive de imagens, assim, se faz necessário repensar as relações que compõem a conduta humana, uma vez que as atuais abrem espaço para a coisificação do ser humano.

Em um sentido histórico a modernidade é marcada por um profundo e intenso sintoma, (des)crença na razão, apelo forte a posturas individualistas, um alto desenvolvimento tecnológico, e posteriormente a modernidade temos o que chamamos de pós-modernidade, cenário diverso e multifacetado, onde o fenômeno espiritual e religioso que tantos os antigos cultivavam perde força, e, nesse espaço opaco e vazio, crescem pilastras do orgulho materialista que duvidam de tudo que não se expresse conforme seu ego. Perde-se assim no meio deste caos de ignorância o que realmente importa: as relações “Sagradas¹”.

O pensador francês René Girard preocupou-se com os fundamentos originários do comportamento humano, com aquilo que poderia explicar o desenrolar da cultura e sobre todas as ações violentas sobre as quais os humanos sempre preferem conduzir as coisas, o porquê de tanta violência existente. Partindo de toda a herança das grandes narrativas mitológicas deixadas, os rituais antigos, as inúmeras guerras em nome de Deus ou deuses, ciência, razão ou Estado que deixaram profundas marcas, Girard desenvolveu uma teoria que de forma ampla encontrou explicações para diversos acontecimentos fundamentais do Homem, sobretudo ao surgimento da cultura.

Partindo dos clássicos da literatura moderna, apropriando-se dela enquanto produção humana, Girard formulou a gênese ontológica do *desejo*. Faz uma releitura das grandes obras que elaboram as teorias do homem, estudos sobre as diferentes mitologias e tragédias gregas que o fazem chegar a sua segunda conclusão, a do *bode expiatório*, gerador da cultura e da religião, que são baseadas na violência sagrada.

Girard chegou à conclusão de que a violência e o sagrado estão nos primórdios da civilização. A hipótese do bode expiatório permitiu chegar às origens da civilização humana pelo fato de que este mecanismo controlava a violência desencadeada pelo que ele denomina *desejo mimético*. A violência e o desejo mimético são contagiosos a ponto de se agravarem em

¹ Denomino relações sagradas, os vínculos necessários e vitais no âmbito das relações humanas. A vida é vital que deve ser assegurada como algo sagrado, sendo sagrado cultivarmos o respeito e a conservação da mesma.

tal proporção a ponto de provocar dentro de um círculo de convivência a rivalidade mimética. Este controle da violência intestina, contagiosa e desenfreada permitiu que uma determinada formação social não se desintegrasse devido aos conflitos existentes.

Neste sentido, o propósito de se falar e esboçar detalhadamente neste trabalho a importância desta teoria para a compreensão de uma possível natureza humana e animal é necessária devido à preocupação com a humanidade, com suas ações, suas crenças e, sobretudo com a vida, que é o principal elemento do jogo violento do desejo mimético.

O primeiro capítulo deste trabalho apresenta a estrutura da teoria mimética de René Girard, seus principais conceitos e elementos pelos quais transitou na medida em que desenvolvia seu sistema de pensamento a respeito do conceito de desejo mimético e bode expiatório, violência e sagrado nos primórdios da civilização.

No segundo capítulo será apresentada a teoria mimética na interpretação dos mitos, visando demonstrar a nova face e a importância dos mitos na compreensão da cultura se lidos à luz da teoria mimética.

No terceiro capítulo será apresentada a crítica feita por Girard em relação a duas teorias existentes que se propunham a falar também sobre as origens da cultura, são elas: a psicanálise com Freud, e o estruturalismo com Lévi-Strauss; essa análise será de suma importância, pois assume a responsabilidade de apresentar as semelhanças e as diferenças de uma teoria em relação à outra e seu peso na compreensão do problema exposto. Sobre a validação da teoria mimética Girard diz o seguinte:

Há duas grandes aproximações modernas à violência. A primeira é política e filosófica, ela considera o homem naturalmente bom e atribui tudo o que contradiz esse postulado às imperfeições da sociedade, à operação das classes populares pelas classes dirigentes. A segunda é biológica. No seio da vida animal, que é naturalmente pacífica, apenas a espécie humana é verdadeiramente capaz de violência. Freud falava de uma pulsão de morte. Atualmente, procuram-se os genes da 'agressividade'. Essas duas aproximações permaneceram estereis. Há anos venho propondo uma terceira, que é ao mesmo tempo muito nova e muito antiga. Quando falo dela, desperto certo interesse, imediatamente substituído pelo ceticismo quando pronuncio a palavra-chave de minha hipótese: *imitação*. Aos apetites e necessidades determinadas pela biologia, comuns aos homens e aos animais, dotados de objeto fixos, sempre os mesmos por conseguinte, pode-se opor o desejo ou paixão, que são exclusivamente humanos. Há paixão, desejo intenso, a partir do momento em que nossas aparições vagas se fixam num modelo que nos sugere o que convém desejar, mais amiúde desejando-o ele próprio. (GIRARD, 2011b, p. 33).

O processo de *imitar o desejo* do outro será a chave de revelamento de muitas situações apresentadas neste trabalho sobre a *mímeses* enquanto princípio e motor humano para que se estabeleça o nosso crescimento, a nossa inteligência, a nossa linguagem, as nossas ações. Estas tendem a nos levar ao seu lado caótico se mal compreendido. A imitação é

responsável pela construção e ruptura dos laços afetivos, mas também pela aproximação e intensidade dos conflitos humanos.

.

2. PRINCÍPIOS FENOMENOLÓGICOS DO DESEJO MIMÉTICO

Na segunda metade do século XX nasce com René Girard a “teoria mimética” que configura ao Ocidente uma nova forma de compreender as bases da origem da cultura² e, sobretudo, do comportamento humano. Em sua principal obra *A violência e o Sagrado*, Girard demonstra sobre um grande domínio a amplitude que cerca as questões sobre a cultura ocidental e o seu nascimento. Este conhecimento que possui permitiu levantar questões necessárias para compreender as teorias das origens da civilização e fundar esta nova teoria que se propunha a falar de uma abordagem unitária e global da cultura humana³.

Antes de iniciar a análise é necessário que se faça uma pequena introdução do autor da teoria mimética e responsável pela nova face que deu a leitura dos mitos que será apresentada no próximo capítulo. “René Noel Théophile Girard nasce em 25 de dezembro de 1923, na cidade de Avignon, França. Filho de pais intelectuais, mãe católica de origem conservadora e pai anticlerical, representante do socialismo radical, tradicional no partido de esquerda” (CARBONE, 2014, pg.14).

Enquanto historiador, antropólogo, crítico literário, Girard propõe em suas obras a reflexão de uma nova teoria do sagrado, a teoria do desejo mimético, onde o autor traça seus estudos em fontes literárias, mitos, antropologia e filosofia. E nesse sentido “Girard traz a religião não como explicação do fenômeno da fé, mas da necessidade humana de controle das sociedades, sobretudo da violência.” (CARBONE, 2014, p.56). No desenvolvimento das ideias que montam a estrutura de sua teoria Girard lida com duas correntes de pensamento que também se propunham a falar sobre elementos da cultura e do comportamento humano, o estruturalismo e a psicanálise⁴.

Eis um tema sensível da elaboração da teoria mimética, especialmente durante a escrita de *La Violence et Le Sacré* (1972) e *Des Choses Cachées Depuis La*

² “A cultura não é apenas invenção de artificios e utensílios de *know-how* transmissível, é fundamentalmente domínio social da violência selvagem” (LEPARGNEUR, 2006, p. 539). Esta é uma das grandes lições que Girard nos deixou, constatando que a antropologia moderna fechou os olhos para reconhecer o fenômeno da violência que existia nas sociedades arcaicas.

³ Faz-se necessário ressaltar que em 1961 Girard publica seu primeiro livro, *Mensonge Romantique et Vérite Romanesque*, onde contém suas ideias iniciais a respeito da teoria mimética, anos antes “o estruturalismo tem suas origens no *Cours de linguistique générale* ministrado pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure, e publicado, em 1916, por seus alunos, após a sua morte [...] A corrente teórica estruturalista ganhou força nas décadas seguintes, sobretudo no período de 1950 e 1960, em oposição ao existencialismo de Jean-Paul Sartre, teoria dominante durante as décadas de 1940 e 1950 (CARRASCOZA, FURTADO, 2009, p.175-177). Girard desenvolveu trabalhos criticando a interpretação estruturalista a respeito dos mitos fundadores da cultura, este debate será abordado do último momento deste trabalho.

⁴ Nos capítulos seguintes do trabalho será falado da relação do trabalho de Girard com estes dois outros sistemas de pensamento.

*Fondation Du Monde*⁵ (1978). Afinal nessa época, o paradigma estruturalista ainda conservava alguma pretensão hegemônica no campo das Humanidades. Em consequência, destacava-se a centralidade do trabalho fundamental de Claude Lévi-Strauss, responsável por uma renovação decisiva na leitura do mito e pela criação da categoria de pensamento selvagem. Além disso, entre 1964 e 1971, o antropólogo francês completou a monumental série *Mithologiques*, ponto culminante de sua reflexão acerca do mito (GOLSAN, 2014. p.12).

Girard desenvolve um trabalho de forma bastante diferente no que concerne ao sistema de pensamento estruturalista e psicanalítico. Ele traz para o ocidente novos filtros, formas, leituras de alguns textos mitológicos e literários que consolidam sua afirmação a respeito da teoria mimética. Sua teoria, além de apresentar os elementos constituintes das origens civilizacionais, nos apresenta informações sobre o comportamento humano. Sobre este elemento é necessário que se comece a apresentar o pensamento do autor mostrando suas primeiras ideias, e em que assunto ampliou seu sistema de pensamento.

Suas ideias iniciais a respeito de sua teoria estiveram presentes no campo da crítica literária. Em 1961 tendo publicado seu primeiro livro: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, sua principal fonte de análise na composição da obra são os romances modernos. “René Girard começaria a se indagar sobre a constituição dos principais aspectos que compunham os romances modernos, cujos vínculos entre a verdade e a mentira não passavam de uma tênue e frágil fronteira” (ROIZ, 2011, p.339). Para compreender a teoria do autor é necessário destacar a forma como monta a base de sua teoria, suas ideias principais estão contidas em três obras: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, *A violência e o Sagrado* e *Coisas Ocultas desde a fundação do Mundo*.

Trilogia do autor entende-se: o conjunto das obras de um autor, nas quais o mesmo vai delineando paulatinamente e progressivamente a construção de sua teoria. Girard começa este itinerário de elaboração de sua tese com a publicação de *Mentira romântica e Verdade romanesca*, publicado em 1961, onde revelou o mecanismo do desejo mimético na literatura moderna. Já na sua segunda obra intitulada *A violência e o sagrado* de 1972, portanto, 11 anos depois, Girard estuda a gênese do desejo mimético nos primórdios da organização social, buscando identificar os mecanismos que estavam por trás de todo o processo civilizatório. E em *Das coisas ocultas desde a fundação do mundo* de 1978, seis anos depois, Girard conclui seu pensamento, sua trilogia, dando uma chave de leitura que possibilita explicar o papel fundador da violência, a função reguladora do sagrado e a potência construtiva da mímeses, numa abordagem sobre as sagradas escrituras (UCHÔA, 2015, p. 14).

⁵ Obras – *A violência e o Sagrado*, e *Coisas Ocultas desde a fundação do Mundo*.

Na construção de sua teoria durante as análises nas obras de Cervantes⁶, Shakespeare, Proust⁷, Dostoiévski⁸, Flaubert⁹, Balzac¹⁰, Stendhal¹¹, Girard notou pontos semelhantes no que correspondia ao comportamento dos personagens contidos nas narrativas dos romances destes autores, e que de forma ampla atraiu milhares de leitores e foram consideradas grandes produções literárias do ocidente, percebendo a centralidade do desejo na condição humana. Girard se interrogar sobre como autores diferentes podiam falar de algo de forma tão semelhante? Essa pergunta o direcionou a abordar sobre o fio condutor da forma destes diálogos, segundo Girard essa semelhança se devia a uma compreensão da natureza humana. E sobre essa compreensão da natureza humana é que podemos abordar os conceitos da teoria do autor dentre eles o inicial é o conceito de *desejo mimético*¹².

René Girard iniciou sua carreira com dois livros de crítica literária: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) e *Dostoiévski: do Duplo à unidade* (1963). O primeiro deles é um estudo de cinco romancistas importantes – Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust e Dostoiévski –, ao passo que o outro se debruça exclusivamente sobre os romances do escritor russo e sobre outras obras ficcionais menores de sua autoria. Em ambos os trabalhos, Girard nos apresenta uma série de ideias notáveis sobre a arte do romancista, mas seu principal interesse é examinar o funcionamento do que ele denomina desejo “mimético” ou “triangular” (GOLSAN, 2014, p. 25).

Compreendendo essa trajetória inicial de Girard com a crítica literária e análises das

⁶Miguel de Cervantes Saavedra, (1547 - 1661), foi romancista, dramaturgo, e poeta castelhano. Escreveu Dom Quixote, considerado o primeiro romance moderno, é um clássico da literatura ocidental.

⁷Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust, (1871 - 1922), foi escritor francês, mais conhecido pela sua obra: Em busca do tempo perdido, publicada em sete partes entre 1913 e 1927.

⁸Fiódor Mikhailovich Dostoiévski, (1821 - 1881), foi escritor russo, considerado um dos maiores romancistas da literatura russa.

⁹Gustave Flaubert, 1821 1880 foi um escritor francês, prosador importante, marcando a literatura francesa pela profundidade de suas análises psicológicas.

¹⁰Honoré de Balzac, (1799 - 1850), foi escritor romancista francês, notável por suas agudas observações psicológicas. É considerado o fundador do Realismo na literatura moderna, gênero que Girard considera superior a todos e, abertamente monarquista (UCHÔA, 2014, p. 15).

¹¹Henri-Marie Beyle, mais conhecido como Stendhal - (1783 - 1842), foi escritor francês, conhecido pela fineza na análise dos sentimentos de seus personagens.

¹²A palavra mimética é derivada de mimesis que significa imitação. Esse conceito possui um eixo central na compreensão da teoria mimética, apesar de não ser um termo especificamente de Girard, esta palavra vem sendo trabalhada e debatida por vários pensadores da história do Ocidente dentre eles Platão, Aristóteles entre outros. Mesmo que mimesis signifique imitação, trabalhado por Platão no sentido de cópia, para Girard este termo ganha outra abrangência. Girard percebeu que este termo não estava presente apenas no campo da Arte, mas também enquanto mimetismo estava também presente nas religiões da antiguidade. “A indiferença e a desconfiança de nossos contemporâneos com relação à imitação repousam na concepção que se faz dela, ancorada numa tradição que em última análise remonta a Platão. Já em Platão, a problemática da imitação é amputada de uma dimensão essencial. Quando Platão fala da imitação, ele o faz em um estilo que anuncia todo o pensamento ocidental posterior. Os exemplos que ele propõe referem-se sempre a certos tipos de comportamentos, maneiras, hábitos individuais ou coletivos, falas, modos de falar, sempre *representações*. Nunca, nessa problemática platônica, trata-se dos comportamentos de apropriação. Ora, é evidente que os comportamentos de apropriação, que desempenham um papel formidável não só nos homens, mas em todos os seres vivos, são suscetíveis de ser copiada” (GIRARD, 2008, p. 28). Essa abordagem da imitação através da apropriação é que dará sentido a toda a fundamentação da teoria mimética.

leituras identificando as premissas iniciais de sua teoria é necessário que se aborde em linhas gerais e específicas como ele aponta o desejo mimético que gera a triangularidade do desejo existente nas relações entre os indivíduos (no caso os personagens das obras) e como este mesmo se direciona para a violência sacrificial e para o mecanismo do bode expiatório relatando assim o processo de surgimento e fundação da cultura humana, sendo esta sua segunda hipótese apresenta na obra *A Violência e o Sagrado* (1972).

2.1 Desejo mimético: mediação externa e interna

O primeiro ponto que devemos saber a respeito da teoria mimética é que para Girard o desejo não é autônomo, mas sim imitativo, ou seja, desejamos a partir do desejo alheio. Esta maneira pela qual o desejo faz com que o ser humano sempre se envolva em rivalidades, tragédias, conflitos que demarcam profundamente o seu eu. Este mimetismo intrínseco Girard denominou como aquilo que gera o *desejo triangular*¹³, isto se dá devido ao fato de uma pessoa desejar o objeto que outra pessoa também deseja. Se duas pessoas desejam uma coisa, uma terceira e quarta também pode vir a desejar, o número de pessoas que deseja aumenta, que logo desencadeia lutas e conflitos que podem desembocar na destruição total destes mesmos. As sociedades antigas estariam ameaçadas por essa destruição. O conflito surge pelo fato inicial¹⁴ de ter apenas um objeto e dois (ou mais) indivíduos que desejam, é neste ponto em que entra o bode expiatório como apaziguador da violência.

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard defende que as relações triangulares se dividem em duas categorias. Na primeira, descrita como “mediação externa”, o indivíduo que deseja (o “sujeito”) e o modelo, ou mediador desse desejo estão distanciados pelo espaço, pelo tempo, pela hierarquia social ou pelo prestígio que recebem, de modo que ambos não se tornam rivais na cobiça pelo objeto. [...] A segunda categoria, denominada “mediação interna”, envolve um modelo ou mediador que não foi separado do sujeito pelo tempo, pelo espaço ou por outros fatores, tornando-se rival e obstáculo na busca do objeto por parte do sujeito (GOLSAN, 2014. p. 26).

Os conceitos aqui apresentados são importantes para compreender o modelo do desejo apresentado por Girard para explicar os comportamentos de apropriação mimética e origem da violência. Como exemplo da categoria de *mediação externa* há obra de Cervantes, *Dom*

¹³ Estrutura em que se desenvolve a trama, o *modelo ou mediador*, o *sujeito* e o *objeto*, que é dividido em *mediação externa e interna*.

¹⁴ Inicial porque “se desejo um objeto em particular, não o cobiço por aquilo que é, e sim porque imito o desejo de alguém que optei tomar como modelo” (GOLSAN, 2014. p. 25). Neste sentido não é apenas por ter um objeto, pois poderia ser resolvido caso houvesse dois objetos, mas sim pela relação que se estabelece com o modelo imitativo.

Quixote e a *Divina Comédia* de Dante ambas analisadas por Girard. Essa espécie de desejo permite que o sujeito e o mediador do desejo não tracem um conflito próximo; este fator é decisivo no que concerne à ordem e à desordem de uma determinada comunidade. Quando os indivíduos estão próximos, o conflito é mais provável que aconteça, quando distantes este fator não é tão forte.

Quero, Sancho, que saibas que o famoso Amadis de Gaula foi um dos mais perfeitos cavaleiros andantes. Não disse bem “foi um”, foi o único, o primeiro, o mais cabal, e o senhor de todos quantos em seu tempo no mundo nunca houve. [...] Amadis foi o norte, o luzeiro, e o sol dos valentes e namorados cavaleiros, a quem devemos imitar, todos os que debaixo da bandeira do amor e da cavalaria militamos (CERVANTES *apud* GIRARD, 2009, p. 25).

Guiado pelo modelo, Dom Quixote não é o responsável pelas escolhas dos seus objetos de desejo. A admiração que sente pelo cavaleiro Amadis provoca e se torna o principal responsável pelas manifestações das emoções do cavaleiro sejam elas positivas ou negativas. A admiração e o desejo de imitar conduzem os comportamentos de Dom Quixote, dentre eles o de possuir uma amada. E embora nunca o tenha visto, é ao Cavaleiro Amadis que Dom Quixote dedica seus feitos e afetos, valor e sofrimento.

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 para Cristo. Na maioria das obras de ficção as personagens desejam mais simplesmente que Dom Quixote. Não há mediador, há apenas o sujeito e o objeto. Quando a “natureza” do objeto apaixonante não é suficiente para justificar o desejo, atenção se volta para o sujeito apaixonado. Constrói-se sua “psicologia” ou invoca-se sua “liberdade”. Mas o desejo é sempre espontâneo. Sempre se pode representá-lo por uma simples linha reta ligando o sujeito e o objeto. A linha reta está presente no desejo de Dom Quixote, porém ela não é o essencial. Acima desta linha, há o mediador que se irradia ao mesmo tempo em direção ao sujeito e em direção ao objeto. A metáfora espacial que expressa essa tripla relação é obviamente o triângulo. O objeto muda a cada aventura, mas o triângulo permanece (GIRARD, 2009, p. 26).

Além do exemplo do romance de Cervantes, Girard nos apresenta o de Flaubert, *Madame Bovary*, a personagem da obra, a própria madame Bovary deseja, segundo Girard, através das heroínas românticas criadas pela sua própria imaginação, mas que provinham de obras com as quais teve contato na sua adolescência. Aqui é necessário entender que o modelo de imitação nem sempre está fora, diante de nossos olhos, estes modelos também se encontram no campo mental, na nossa imaginação que está carregada de experiências, sejam elas internas ou externas.

Os heróis flaubertianos elegem um “modelo” e “imitam a personagem que eles

decidiram ser tudo o que é possível imitar, todo o exterior, toda a aparência, o gesto, a intonação, o traje”. Os aspectos exteriores da imitação são os mais marcantes, mas levemos em consideração, sobretudo que as personagens de Cervantes e de Flaubert imitam, ou pensam imitar, os desejos dos modelos pelos quais optaram livremente (GIRARD, 2009, p. 29).

O outro romancista cujas obras Girard analisa é Stendhal. Seus personagens, assim como os dos outros atores, estão cercados pelo desejo mimético, mas desta vez no circuito familiar, “Stendhal, insiste da mesma forma no papel da sugestão e da imitação na personalidade de seus heróis. Mathilde de la More toma seus modelos na história de sua família” (GIRARD, 2009, p.29). Neste caso o sujeito e o mediador estão próximos e podem se tornar rivais que tendem a desenvolver situações de conflito entre si, estamos falando da *mediação interna*. Enquanto o modelo de Dom Quixote ficava “exterior ao universo do herói”, na obra de Stendhal o modelo se encontra no mesmo universo do sujeito.

Nas obras romanescas se agrupam, pois, em duas categorias fundamentalmente – em cujo interior se podem multiplicar infinitamente as distinções secundárias. 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 menor profundidade uma na outra. Obviamente, não é o espaço físico que mede a distância entre o mediador e o sujeito desejante. Conquanto o afastamento geográfico possa constituir-se num de seus fatores, a distância entre mediador e o sujeito é primeiramente espiritual (GIRARD, 2009, p. 33).

Nas obras de Stendhal, Proust e Dostoiévski se enquadra o modelo de mediação interna, este modelo permite relações muito próximas entre mediador e sujeito que levam a um processo de certa forma destrutivo e violento. Um fator interessante a se colocar é que Stendhal, segundo Girard, apresenta na personalidade de seus personagens elementos como a vaidade como uma forma de cópia da imitação, porque o desejo copiado “depende do desejo que lhe serve de modelo”, o vaidoso para ele é quem não pode tirar de si seus próprios desejos, ele sempre pega de outro.

Para que um vaidoso deseje um objeto, basta convencê-lo de que esse objeto já é desejado por um terceiro a quem se agrega um certo prestígio. O mediador é nesse caso um rival suscitado primeiramente pela vaidade, que, por assim dizer, ela chamou à sua existência de rival, antes de impingir-lhe derrota. Essa rivalidade entre mediador e sujeito desejante constitui uma diferença essencial com o desejo de Dom Quixote ou de Emma Bovary. Amadis não pode disputar com Dom Quixote a tutela das órfãs desamparadas, ele não pode fender os gigantes em seu lugar. [...] Na maioria dos desejos stendhalianos, o próprio mediador deseja o objeto, ou poderia desejá-lo: é esse mesmo desejo, real ou presumível, que torna esse objeto infinitamente desejável aos olhos do sujeito. A mediação gera um segundo desejo inteiramente idêntico ao do mediador. Vale dizer que nos deparamos sempre com os dois desejos concorrentes. O mediador não pode mais desempenhar seu papel de modelo sem interpretar também, ou parecer interpretar, o papel de obstáculo (GIRARD, 2009, p. 31).

Este sentimento, a vaidade, e dentre outros a inveja, o ciúme, o ódio impotente segundo Girard são nomes derivados da mediação interna no contexto da sociedade moderna¹⁵. Na mediação externa o sujeito não parece ter problema em revelar seu modelo de imitação, enquanto na mediação interna o sujeito é marcado por encobrir seu modelo de imitação. O mediador, na posse talvez do objeto, designa ao sujeito um obstáculo para a posse do objeto. Essa proximidade demarca sentimentos aqui já ditos, como o ódio.

Apenas o ser que nos impede de satisfazer um desejo que ele próprio nos despertou é verdadeiramente objeto de ódio. Quem odeia, odeia primeiramente a si mesmo em razão da admiração secreta que seu ódio encobre. A fim de esconder dos outros, e de esconder de si mesmo essa admiração desvairada, ele não quer enxergar mais em seu mediador senão um obstáculo. O papel secundário desse mediador passa desse modo ao primeiro plano e dissimula o papel primordial de modelo religiosamente imitado (GIRARD, 2009, p. 34).

O sentimento violento que a mediação interna pode causar ficar ainda mais explícita nas obras de Dostoiévski, este gênio da literatura soube transmitir toda a energia das relações conflituosas e miméticas existentes entre as pessoas. Ele mostra todas as contradições, explosões de sentimentos, o duplo movimento de cada agir e sentir que paira sobre a existência humana, ou seja, ele revela o duplo papel de *mediador* e *obstáculo* que cada um pode ser aos olhos de quem o imite, ou quem pretendemos imitar.

Em Dostoiévski não há mais amor sem ciúme, amizade sem inveja, atração sem repulsão. Insulta-se um ao outro, cospe-se na cara um do outro e, instantes mais tarde, está-se aos pés do inimigo, beija-lhes as mãos. [...] o desejo copiado de um outro desejo tem por consequências inevitáveis “a inveja, o ciúme e o ódio impotente”. [...] O herói dostoiévskiano revela a todo momento, por gestos e palavras, uma verdade que continua sendo o segredo nos romancistas anteriores. Os sentimentos “contraditórios” são tão violentos que o herói não é capaz de dominá-los. (GIRARD, 2009, p. 64).

O produto encontrado nas obras de Dostoiévski é tão importante para Girard que este mesmo escreve sua segunda obra concentrada nos procedimentos estruturadores que revelam relações muito próximas entre a vida e a literatura de Dostoiévski¹⁶. Para Girard Dostoiévski tem uma brilhante maneira de expressar em suas obras suas experiências ao ritmo da escrita.

¹⁵ Se os sentimentos modernos florescem, não é porque as “naturezas invejosas” e os “temperamentos ciumentos se multiplicam desagradavelmente e misteriosamente, é porque a mediação interna triunfa num universo onde vão se apagando, pouco a pouco, as diferenças entre os homens”. (GIRARD, 2009, p. 38).

¹⁶ “Os críticos contemporâneos gostam de dizer que um escritor cria a si mesmo ao criar sua obra. A fórmula é eminentemente aplicável a Dostoiévski desde que não se confunda esse duplo processo criador com a aquisição de uma técnica, ou mesmo com a conquista da maestria. Não se pode comparar a sucessão das obras com os exercícios que o intérprete de uma obra musical faz para aumentar, pouco a pouco, seu virtuosismo. O essencial está em outro lugar, e esse essencial só pode ser expresso, inicialmente, sob forma negativa. Criar-se, para Dostoiévski, significa matar o homem velho, prisioneiro das formas estéticas, psicológicas e espirituais que estreitam seu horizonte de homem e de escritor” (GIRARD, 2011, p. 21).

Como coloca Girard em *Dostoiévski: do duplo à unidade* (1963) da experiência estética à dimensão ética, através da relação entre vida e obra podemos entender o processo do mimetismo e com isso saber lidar com as situações de mediador e obstáculo evitando possíveis desastres.

A partir de *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski já não se contenta em “repetir suas experiências” e em justificar-se a seus próprios olhos, voltando sempre ao mesmo ponto de vista sobre os homens e sobre si mesmo. Ele exorciza, um a um seus demônios, encarnando-os em sua obra romanesca. Quase todo livro marca então uma nova conversão, e esta impõe uma nova perspectiva sobre os problemas de sempre. (GIRARD, 2011c, p. 22).

Além dos conceitos de mediação externa e interna, Girard desenvolve mais um para compreendermos o cenário na qual estamos inseridos pelo desejo mimético, o conceito de *duplo*. O duplo, segundo Girard, é mais bem compreendido no campo do *subsolo*¹⁷ de Dostoiévski, que faz referências aos sentimentos contraditórios e as relações antagônicas entre dois indivíduos no processo de imitação um do outro.

O duplo está presente em quase todas as obras de Dostoiévski, este se expressa sob as formas das lutas constantes de cada personagem contra si mesmo, uma luta imbricada na afirmação de um eu e na negação de outro. A afirmação do real por uma das partes do eu é consagrada pelo romântico que insiste em negar suas duplicações.

O romântico não reconhece seus próprios desdobramentos e, assim, agrava-os. Quer acreditar que é perfeitamente *um*. Elege então uma das metades de seu ser na época romântica propriamente dita, é geralmente a metade ideal e sublime; atualmente, é antes a metade sórdida – e esforça-se por fazer esta metade passar pela totalidade. O orgulho quer provar que pode reunir e unificar todo o real em torno de si (GIRARD, 2011c, p. 56-57).

O herói de *As memórias do Subsolo* é o modelo obstáculo perfeito no campo da mediação interna. Empurrado num salão de bilhar por um homem desconhecido, o herói sente-se revoltado. Domado pelo sentimento de raiva, planeja vingança, no entanto ao mesmo tempo é domado por outro sentimento:

Compus uma carta linda e atraente, implorando-lhe que se desculpasse perante mim; e; para o caso de uma recusa, aludia com bastante firmeza a um duelo. A carta foi escrita de modo que, se o oficial compreendesse um pouco sequer o “belo e sublime”, seguramente viria correndo à minha casa, para se atirar ao meu pescoço e oferecer a sua amizade. E como seria bom! Viveríamos tão bem, como amigos! Tão bem! Ele me defenderia com a imponência da sua posição; eu o tornaria mais nobre com a minha cultura, bem... com as ideias também, e muita coisa poderia acontecer! (DOSTOIEVSKI, 2000, pag. 65).

Podemos perceber o esforço do herói em assimilar o ser do mediador-obstáculo,

¹⁷ Referência da obra *As Memórias do subsolo* de Dostoiévski.

tornar-se ele sem deixar de lado a si mesmo. No entanto o campo da mediação interna é marcado pela morte de Deus, e cabe ao homem tomar seu lugar, e neste cenário o orgulho se alastra, a afirmação de um eu único e autêntico se enraíza nos corações dos homens, estes sem perceber caminham em estradas que inflam seu ego, um ego sustentado pela mentira romântica.

No mundo de amanhã, afirmam os falsos profetas, *homens serão deuses uns para os outros*. São sempre as mais cegas entre as personagens dostoievskianas que nos trazem essa mensagem ambígua. Os infelizes se exaltam com a ideia de uma imensa fraternidade. Eles não percebem a ironia de sua própria formulação. Eles creem estar anunciando o paraíso mas é ao inferno que estão se referindo, o inferno onde eles próprios estão se afundando. Todos aqueles que celebram ou deploram os progressos do “materialismo” se encontram igualmente afastados do pensamento dostoievskiano. Não há nada menos “materialista” que o desejo triangular. A paixão que homens investem em arrancar-se os objetos, ou em multiplicá-los, não é um triunfo da matéria mas triunfo do mediador, o deus com aspecto humano. Nesse universo de espiritualidade demoníaca, só um Muishkine tem o direito de se dizer “materialista”. Os homens se gabam de haver rejeitado as antigas superstições, mas estão a se afundar no subsolo, nesse subterrâneo onde triunfam as ilusões cada vez mais grosseiras (GIRARD, 2009, p. 86-7).

O homem do subsolo é um homem doente, inapto à vida, devido à doença marcada pela oscilação e contradição dos sentimentos, devido à substituição de Deus pelo homem, que o levou a ruína, devido à supervalorização da razão e de suas grandes ideias, o que resta é um homem nefasto entregue aos labirintos da racionalidade. Contudo, o subsolo não se torna um fim para o herói de Dostoievski, mas uma passagem para a cura espiritual¹⁸.

2.2 Desejo Metafísico

Na estrutura do desejo mimético ocorrem mudanças que se originam de acordo com a proximidade e distância entre sujeito desejante e mediador, mediador e objeto, porém, como pontua Girard “o desejo segundo o Outro é sempre desejo de ser um Outro” (GIRARD, 2009, p. 108). O desejo metafísico se caracteriza pela extrema proximidade entre o sujeito desejante e o mediador. O desejo pelo objeto é movido pelo modelo/mediador, no entanto verdadeiramente falando não é o objeto o alvo, mas sim o próprio mediador, ou seja, a vontade de ser o outro, e essa vontade de ser o outro acaba aproximando e ao mesmo tempo distanciando o objeto desejado.

No segundo capítulo de sua obra *Mentira romântica e verdade romanesca*, intitulado: *Os homens serão deuses uns para os outros*, Girard aborda sobre o momento em que o desejo

¹⁸ Nesta abordagem das obras dostoievskianas Girard conclui a saída do herói pelo campo religioso, no entanto neste trabalho não abordaremos este aspecto.

deixa de ser algo material, ou imaterial e se concentra apenas na figura do mediador. A concentração na figura do mediador permitiu perceber a diferença entre mediador divino (Deus) e humano, segundo Girard “escolher nunca passará de escolher um modelo para si e a liberdade verdadeira está localizada na alternativa fundamental entre modelo humano e modelo divino [...] A consciência dostoievskiana, como o Eu kierkegaardiano, não pode subsistir sem um ponto de apoio exterior. Ela renuncia ao mediador divino apenas para cair no mediador humano” (GIRARD, 2009, p. 83). “A morte de Deus” no cenário moderno abre espaço pra divinação e culto do outro, o outro que se quer imitar e eliminar.

A possibilidade de escolher entre o mediador divino e o humano é que ao escolher o mediador humano caminhamos para um contágio generalizado. A transferência do EU para o OUTRO faz com que a mediação interna seja cada vez mais profunda, ocasionando sentimentos que traria aniquilação para si na tentativa de ser e fundir-se no outro. Essa situação conturbada na qual nos insere o desejo metafísico nos leva a situações paradoxais e ambíguas do nosso próprio desejo, promovendo rivalidades que nos dilaceram, fazendo a violência se generalizar por conta da *ilusão* de um desejo autônomo. A catástrofe final desta trama se resume na figura do homem do subsolo de Dostoiévski, ao mesmo tempo em que admira, ele também inveja, o que o faz se sentir inferiorizado. O desejo recalcado carregado de ressentimento, por fim, anseia pela eliminação do outro. Ao ser frustrado pela própria incapacidade de alcançar seu modelo, o sujeito desejante tenta ocultar seu modelo.

Façamos desaparecer o desejo metafísico e o mecanismo passa a ser espontaneidade, e a escravidão passa a ser a liberdade. Não se percebem mais as obsessões da personagem nem essa paixão furiosa que se apodera dela assim que ela se sente rejeitada. Não há mais convulsões grotescas e sim uma ‘revolta magnífica contra a sociedade e a ‘condição humana’ [...] O subsolo é o agravamento de um mal preexistente, é uma proliferação cancerosa dessa metafísica que se acreditava estar eliminada. O subsolo não é a desforra do indivíduo sobre a fria mecânica racionalista. Não devemos nos atirar nele como se nos trouxesse a salvação. (GIRARD, 2009, p. 288-291).

O subsolo é como uma consequência da relação do sujeito desejante com o mediador humano, a frustração, a rivalidade, a revolta contra o modelo é prova do seu estado de escravidão preso naquela figura humana. A expressão “Eu sou sozinho e eles são todos” de Dostoiévski sintetiza tudo isso, deixando o sujeito em estado de solidão e afastado da vida social. Chegando a este ponto da teoria mimética é necessário enfatizar outro conceito o de *conversão*.

2.3 A Conversão

Compreendendo que o desejo mimético pode resultar em grandes tensões conflituais e desembocar na aniquilação da estabilidade das relações humanas, e que a teoria de Girard nos alerta sobre o comportamento imitativo guiado pelo desejo de imitar o outro, somos convidados a entender o seu conceito de conversão. Ao analisar o lado caótico do processo de imitar Girard nos alerta que se compreendermos o jogo triangular na qual o desejo mimético nos insere podemos tomar consciência do nosso próprio desejo e não cair na mentira romântica. Devemos dar lugar à verdade romanesca. No entanto tal ação designa uma postura ética que procura saber lidar ou evitar os conflitos e rivalidades que podem surgir, e que essa atitude não precisa ser confundida com um ato religioso de não violência.

Em suma, para Girard, os romancistas modernos estariam ocultando, talvez consciente ou inconscientemente, a existência do mediador, disso resultaria a construção da *mentira romântica*, criando a concepção de um sujeito espontâneo e original. Quanto aos escritores que permitem ao leitor a identificação da existência de um mediador, de um modelo imitativo, consagram o *vislumbre da verdade romanesca*. Nessa concepção os sujeitos se desenvolvem através da imitação de modelos, embora algumas vezes isto não seja reconhecido.

Nestes argumentos a respeito do desejo mimético para Girard a Mentira Romântica e a Verdade Romanesca dizem a respeito às formas diferentes de lidar com a natureza mimética do desejo. Uma oculta o mimetismo e a outra reflete sobre o mimetismo e as consequências desta mediação.

Ao abordar estes elementos sobre o desejo mimético existente nas relações humanas, o autor procura apresentar algumas consequências individuais e sociais, e o quanto o potencial rivalitário do desejo presente na relação triangular pode se estender também ao coletivo e desencadear consequências psicológicas negativas e positivas. Os elementos aqui colocados remontam ao primeiro trabalho de Girard rumo à teoria mimética, seus conceitos foram primeiros encontrados no campo da literatura,

O segundo momento da construção de sua teoria se desenvolve nos estudos e análises de alguns mitos e ritos antigos envolvendo sacrifícios, a bíblia judaico-cristã, a tragédia grega, que logo vão constituir sua segunda hipótese: o bode expiatório, e trazendo para a antropologia cultural um debate acerca da interpretação dos mitos. Neste sentido podemos destacar que:

A teoria mimética, ao desmistificar toda a ilusão idealista de alguns autores e leitores de romances, denuncia o desejo mimético via literatura, fazendo ver à

realidade tal como ela é. Na verdade, ela desmistifica o herói romântico, que não consegue ou não quer ver a realidade. O leitor dos romances, geralmente, não vê a realidade na qual está inserido seu autor e, muito menos, percebe a influência desta na sua vida e naquela de seus personagens. (UCHÔA, 2015, p. 15)

2.4 Bode expiatório e Sacrifício

Destacando questões como o papel da violência fundadora, Girard funda uma nova teoria do sagrado. O autor considera, em uma de suas principais obras, *A violência e o Sagrado* (1972), a ideia de que os homens são guiados por um mimetismo instintivo que os leva a agir de forma mimética. Este comportamento será a causa de conflitos e rivalidades, que refletirá numa violência que deverá ser incessantemente exorcizada pelo sacrifício de vítimas expiatórias.

Compreendendo os elementos - desejo mimético, mediação externa e interna - que coloca a teoria mimética de Girard na origem da violência, o autor aborda outro fator na estrutura de sua teoria, o bode expiatório. Para Girard a violência e o Sagrado estão nos primórdios da civilização, fazem parte dos elementos anteriores ao processo civilizatório. Podemos encontrar estes elementos a partir do mecanismo de controle da violência, violência esta desencadeada pelo desejo mimético.

No início do trabalho apresentamos o percurso inicial da descoberta do desejo mimético por Girard via literatura, percebemos os efeitos negativos e positivos e o quão contagioso o desejo mimético pode ser contagioso. Esse contágio pode se agravar e instalar entre pessoas ou grupos de pessoas uma rivalidade mimética que, se não for contida, pode levar à desintegração do grupo. É nesse ponto que entra a teoria do bode expiatório. Em linhas gerais Girard nos diz que as narrativas mitológicas apresentam aspectos em comum, geralmente a história se passa em comunidades ou grupos de pessoas que assolada por conflitos e rivalidades aponta um membro como bode expiatório que seria julgado como o causador dos acontecimentos ruins. Este, por conseguinte seria eliminado e a sua morte traria paz e união à comunidade, a mesma que antes era revolvida por vinganças e pelo esgarçamento das leis. A alternativa para culpar o bode expiatório é livrar aquela comunidade da destruição. Com o sacrifício do bode expiatório a ordem retorna à comunidade, e traz em si o fenômeno do sagrado, já que possui o duplo papel de desestabilizar e reestabilizar a comunidade.

Em sua terceira obra, *A violência e o Sagrado*, Girard aprofunda em outros textos suas intuições, explorando seu lado antropológico. Suas pesquisas se concentram na leitura dos mitos fundadores de algumas civilizações, ritos antigos, a leitura das peças da Tragédia grega,

a bíblia judaico-cristã, e a autores modernos como Freud, Lévi-Strauss, Nietzsche e outros. Girard se propõe a traçar um trabalho profundo no que condiz a verdade por traz das relações humanas, do mito enquanto fonte de verdade sobre nossas origens.

Girard dialoga com diversos autores entre eles, Marcel Mauss¹⁹, Evans Pritchard²⁰, Freud, Lévi-Strauss entre outros²¹. Nos diálogos que traça com cada um desses autores faz e críticas e considerações sobre a teoria mimética nas comunidades arcaicas e como estas mesmas ao descobrirem o mecanismo do bode expiatório teriam sido capazes de lidar com a violência interna, que se não fosse mediada poderia extinguir estes povos. Ao mesmo tempo Girard também deixa claro que o mecanismo do bode expiatório sempre será a solução para os conflitos, e nem que ele assumirá sempre as mesmas formas.

A hipótese do assassinato fundador pode ser compreendida na leitura dos mitos, que, a partir da perspectiva dos linchadores nos fazem acreditar que o bode expiatório é realmente o culpado²², e as análises dos ritos das sociedades arcaicas do ocidente que tentam reencarnar o linchamento original. Com a teoria do desejo mimético e o mecanismo do bode expiatório Girard recebeu muitas críticas, dentre elas o fato de sua teoria não ser de cunho científico, no entanto, todos os dados fornecidos em suas obras são empíricos, mas não verificáveis empiricamente, o que pode parecer contraditório.

A teoria da vítima expiatória pretende descobrir o acontecimento que constitui o objeto direto ou indireto de qualquer hermenêutica ritual e cultural. Esta teoria pretende explicar de forma integral, 'desconstruir' todas estas hermenêuticas. Portanto, a tese da vítima expiatória não constitui uma nova hermenêutica. [...] Esta tese não tem mais nenhum caráter teológico ou metafísico, em termos de crítica contemporânea. Ela responde a todas as exigências de uma hipótese científica, contrariamente às teses psicológicas e sociológicas, que se consideram positivistas, mas que deixam na obscuridade tudo o que as teologias e as metafísicas sempre deixaram, não sendo, no fim das contas, senão sucedâneos invertidos destas últimas. (GIRARD, 1990, p. 398).

A validação de sua teoria se encontra na correlação dos dados pesquisados no campo da literatura, textos de mitologia e religiosos de épocas e autores diferentes, utilizando-se,

¹⁹ Marcel Mauss (10 de Maio de 1872 - 10 de Fevereiro de 1950) foi sociólogo e antropólogo francês. É considerado o "pai" da etnologia francesa.

²⁰ Edward Evans-Pritchard (21 de setembro de 1902 - 11 de setembro de 1973) foi antropólogo inglês que teve uma participação fundamental no desenvolvimento da Antropologia Social.

²¹ "Contudo, é de mãos dadas com Sófocles, Eurípedes, com a Sagrada Escritura e, ainda, com Dostoiévski, Kafka, Camus e Shakespeare que Girard desvendará o mundo submerso que a razão moderna fez questão de manter fechado, mas que a força do espírito romanesco fez eclodir na descoberta fascinante e reveladora de um Dupuy (2002) quando publica: Girard: o tempo das catástrofes, quando o impossível é uma certeza" (UCHÔA, 2015, p. 38).

²² É necessário destacar para que o mecanismo funcione é necessário que se acredite na culpa do bode expiatório.

assim, do método comparativo²³. Além de identificar o desejo mimético e o mecanismo do bode expiatório Girard explana o importante papel da religião nas culturas arcaicas e na modernidade no controle da violência e na manutenção da estrutura organizada do sacrifício nessas sociedades, mecanismo este que por muito tempo vai evitar a destruição ou o esfacelamento dessas sociedades. Neste sentido, o tema do sacrifício é fundamental nas obras de Girard, para compreendermos o caráter da vítima e seu papel enquanto sacrifício nas sociedades e tribos antigas.

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.11).

Em sua obra *A violência e o Sagrado* Girard menciona que a questão do duplo papel do bode expiatório nos sacrifícios ainda deve ser resolvida, pois mesmo que os autores como Hubert²⁴ e Mauss²⁵ recorram à vítima como detentora do sagrado, Girard afirma que esta só seria sagrada porque foi morta, nos deixando assim questões a se pensar a respeito destas características direcionadas ao estudo do sagrado. É nesse ponto em que Girard inicia certa aproximação entre o ato violento e o Sacrifício, e como estes são necessários na compreensão do surgimento da cultura e nas relações humanas.

Inicialmente Girard concentrando seus argumentos em alguns estudos sobre os mecanismos fisiológicos da violência - de Anthony Storr²⁶ – pontua que:

Uma vez despertado, o desejo da violência produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta. Esta disposição violenta possui certa duração. Ela não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam assim que o estímulo deixasse de agir. Storr observa que é mais difícil apaziguar o desejo de violência que desencadeá-lo, principalmente nas condições normais de vida em sociedade. (GIRARD, 1990, p.12).

As relações pela quais enveredamos através do desejo mimético, desperta o lado

²³ Este método compara uma obra com a outra de um determinado autor tentando identificar o denominador comum entre elas, sendo o elemento que proporciona a complementariedade delas. Porém, este denominador comum não se repete e nem desaparece completamente. O denominador comum, por exemplo, das duas obras de Freud *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo* - é a metamorfose da violência recíproca em violência fundadora, graças a um assassinato que é o de qualquer um e não mais de um determinado personagem (UCHÔA, 2015, p. 42).

²⁴ Arqueólogo e sociólogo de religiões comparadas. “Hubert ocupou a cadeira de ‘Religiões Primitivas da Europa’, na quinta seção de Ciências Religiosas da École Pratique des Hautes Études, instituição em que conhecera Marcel Mauss anos antes, na época em que os dois eram alunos de Israel Lévi no curso de Judaísmo Talmúdico e Rabínico” (LAJUS, 2016, p.76).

²⁵ Considerado Antropólogo e sociólogo francês, “pai” da antropologia francesa, “licenciando-se em filosofia e trabalhando como professor de 1895 a 1900. Durante esse período, fez estágios em universidade da Holanda e Inglaterra, dedicando-se ao estudo da história das religiões e do pensamento hindu” acessado em: <<http://ea.fflch.usp.br/autor/marcel-mauss>> 18/08/2020.

²⁶ Psiquiatra e escritor inglês, tendo vários estudos no campo da psicanálise.

violento do humano. Reconhecendo este fenômeno, Girard pontua que esta violência não sendo saciada, procura uma vítima alternativa, ocorre nesse momento uma substituição da coisa que causava fúria por outra coisa²⁷. Esse fator ocorre devido à própria violência perder, pela distância ou impossibilidade de consumir-se, o objeto de sua vingança, mas também, por este mesmo objeto, mesmo que distante, ainda continuar a lhe atizar. Nesse sentido:

Convém perguntar se o sacrifício ritual não se baseia em uma substituição de mesmo tipo, embora em sentido inverso. Podemos pensar, por exemplo, 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.13)

Essas substituições se encontram em práticas rituais de várias sociedades antigas, Girard aponta o exemplo da sociedade dos *nuer* estudados por Evans-Pritchard e os *dinka* estudado por Goldfrey Lienhardt. Estes povos são do Alto Nilo e mantêm uma relação forte com os bovinos, esta relação se estende entre os diversos fenômenos presentes em sua sociedade, como a economia, rito, poesia, matrimônio etc.

O sacrifício é o meio pelo qual a vítima alternativa será sacrificada, ele é a violência alternada que possibilita a morte de um em prol da harmonia dos demais, ou seja, ele possibilita que a guerra de todos contra todos não aconteça, mas apenas a de todos contra um. É nesse sentido que o sacrifício dos animais substitui o sacrifício humano. A hipótese da substituição é um aspecto essencial de todo rito sagrado, os etnólogos chegaram a essa conclusão e podemos encontrá-la em contos literários, relatos bíblicos, nos mitos e outros textos.

Tais elementos ressaltados permitem refletir que estas práticas mantêm ligação com o ato do sacrifício ao se propor o apaziguamento da violência e, sobretudo, da substituição de um ser por outro, não interessando até este momento a verdadeira noção de culpado, ou seja, se algo é ou não culpado. “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.14).

Para Girard a violência só pode ser apaziguada, se lhe fornecer uma válvula de escape, algo que desvie sua atenção, algo para devorar. Sobre esta indagação o autor nos apresenta um dos exemplos mais célebres contido dentro da cultura e da religião Ocidental, Girard nos traz a história de Caim e de Abel.

²⁷ Vários indícios sugerem que esta capacidade de encontrar objetos alternativos não é exclusiva da violência humana. Lorenz, em *L'agression*, refere-se a um tipo de peixe que não pode ser privado de seus adversários habituais – seus congêneres machos, com os quais disputa o controle de um certo território – sem dirigir suas tendências agressivas contra sua própria família, acabando por destruí-la (GIRARD, 1990, p.12).

O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos. 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. Esta diferença entre o culto sacrificial e o culto não-sacrificial é na verdade inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. 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.15).

Um dos elementos analisados por Girard nos textos é o lugar do conflito no mito. A Trama dos irmãos inimigos é encontrada tanto nos mitos, tragédias gregas, relatos bíblicos, especificamente no Antigo Testamento, na literatura etc. Esses irmãos movidos pelo ciúme, inveja de não possuir o que o outro tem, desencadeiam a violência, que se desenvolve entre os dois e é canalizada para um terceiro, ou seja, uma vítima sacrificial.

A inveja e o ciúme que Caim sente por Abel é o de não possuir a vítima sacrificial. “Os ‘ciúmes’ que Caim sente em relação a seu irmão são inseparáveis da privação da válvula de escape sacrificial que define o personagem”. (GIRARD, 1990, p. 15). O outro ponto que o autor coloca é que é possível que o objetivo da “substituição sacrificial” seja “enganar a violência” desviar algo da violência que o ameaça²⁸. Como exemplo temos o caso dos irmãos Esaú e Jacó.

Isaac está velho. Pensando que vai morrer, quer abençoar seu filho mais velho, Esaú; pede que, antes da benção, 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. Isaac é cego. Mesmo assim, Jacó tem medo de ser reconhecido, por causa da pele de suas mãos e de seu pescoço, que é lisa e não peluda como a de seu irmão mais velho. Raquel tem a feliz idéia de cobrir sua pele com a dos cabritos. O velho apalpa as mãos e o pescoço de Jacó, sem reconhecer seu filho caçula; é a ele que a benção é dada. Os cabritos servem para enganar o pai de duas maneiras diferentes, ou seja, para desviar do filho da violência que o ameaça, para ser abençoado e não amaldiçoado [...] o animal é sempre interposto entre o pai e filho. Ele evita os contatos diretos, que poderiam desencadear a violência (GIRARD, 1990, p. 16).

Estes dois exemplos nos mostram dois modos de substituição: a de um irmão por outro e a de um animal pelo homem. Desviada para a vítima, a violência perde de vista o objeto inicial, e para isso a substituição necessita de certo desconhecimento para ocorrer o sacrifício

²⁸“O sacrifício tem aqui uma função real, e o problema da substituição coloca-se no nível de toda a comunidade. A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germens de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial.” (GIRARD, 1990, p. 19).

com eficácia. Outro exemplo apresentado por Girard é o mito de Ulisses, com a história do Ciclope na *Odisseia*. Segundo Girard tanto a História de Jacó quanto o mito de Ulisses podem ser considerados uma manipulação ardilosa da violência sacrificial.

Ulisses e seus companheiros estão aprisionados na caverna do Ciclope, que devora diariamente um deles. Os sobreviventes acabam conseguindo cegar seu carrasco com uma estaca incandescente. Louco de raiva e dor, o Ciclope bloqueia a saída da gruta, para agarrar seus agressores caso tentem passar por ele. Só deixa sair seu rebanho, que deve pastar fora. Assim como Isaac, cego, procura às apalpadelas o pescoço e as mãos de seu filho, só encontrando a pele dos cabritos, também o Ciclope apalpa as costas dos animais que passam, para certificar-se que somente estes sairão. Mais esperto que ele, Ulisses tem a ideia de esconder sob uma ovelha: agarrando-se à lã de seu ventre, ele se deixa conduzir para a vida e a liberdade (GIRARD, 1990, p. 17).

Percebe-se mais uma vez que o animal é uma espécie de mediação entre a violência e o ser humano por ela visado. No entanto, se o sacrifício pretende fornecer à violência a vítima alternativa com o propósito de enganar a violência do real motivo, qual o critério de escolha desta vítima? Segundo Girard as vítimas costumam ter características comuns, são seres frágeis em relação à sociedade, em caso de uma figura isolada dos outros, como o rei, também poder ser sacrificável. O importante no sacrifício é que a vítima canalize para si a violência de todos, saciando deste modo a violência latente, evita-se, por outro lado, o caos catastrófico que possa extinguir as comunidades.

Outro ponto a se destacar no ato do sacrifício é o papel da vingança. Ao cometer o linchamento contra o bode expiatório é necessário que a vítima seja um pouco *ausente* da comunidade, pois se esta possuir relações fortes com o local sua morte poderá trazer um ciclo vicioso de vingança o que trará riscos à estabilidade da comunidade. Na sociedade moderna o sistema judiciário se encarrega de afastar toda a forma de vingança entre os indivíduos, pois limita o exercício de poder a um soberano para executar o ato de punir. Segundo Girard este modelo de justiça não difere do princípio da vingança, pois os dois possuem *reciprocidade violenta e retribuição*. Se a nossa sociedade consegue “conter” o ciclo de vingança, como então as sociedades antigas conseguiam uma vez que não possuíam o sistema judiciário? O sacrifício desempenhava o mesmo papel que o sistema judiciário, e podemos compreender este fenômeno através do religioso e do sacrifício nas sociedades antigas. No entanto ao mesmo tempo em que estes fenômenos tentam proteger podem desenvolver um caráter violento na prevenção da destruição do homem por si mesmo.

Nestas sociedades, os males que a violência pode causar são tão grandes e os remédios tão aleatórios, que a ênfase é colocada na prevenção. E o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis. A utilização “ardilosa”

de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a outro, dissimula-se por trás do rígido aparato do sacrifício ritual (GIRARD, 1990, p. 32).

Neste sentido, compreendendo essa relação do bode expiatório, o sacrifício e o sagrado, podemos perceber que esses elementos estão presentes nos primórdios da organização social subjacente ao processo civilizatório. Este processo é descoberto pelo mecanismo do bode expiatório que controla a violência. Com o sacrifício do bode expiatório a ordem da comunidade retorna, o apaziguamento da violência de origem mimética trouxe a figura do sagrado a partir da divinização do bode expiatório. É neste ponto que Girard aborda as relações diretas da violência com o sagrado e o importantíssimo papel da Religião no controle da violência instintiva.

2.5 Revelação Bíblica

Através dos estudos feitos sobre o desejo humano via literatura, mitos, ritos e tragédias antigas, Girard afirma a importância do religioso e do sagrado na cultura dos povos antigos. Ao traçar estudos sobre os interditos e ritos dos povos antigos à luz da violência, Girard afirma que devemos estudar e levar a sério no campo acadêmico²⁹ o fenômeno religioso e o sagrado enquanto elementos de controle da violência interna. Segundo Girard:

Foram os etnólogos que aceleraram esta metamorfose ao transformarem o religioso em uma questão científica. Estes procuravam responder à pergunta sobre a origem das religiões para saber a influência delas na vida humana e social, mesmo diante das críticas sobre a impossibilidade de se pretender formulações de sistemas universalmente válidos. De fato, a questão do método, na época do autor, baseava-se no método estrutural, das estruturas de linguagem simbólica e não sobre princípios gerais, como o sagrado. Daí nasce a inquietação girardiana. Por que a palavra religioso é excluída? Por que umas palavras sim outras não podem ser pensadas e

²⁹ “Qual era a situação na época de 1978 sobre crenças e sobre as ciências humanas? Era profundamente marcada pelo estruturalismo e pelo fracasso das grandes teorias, tais como a de Durkheim e a obra de Freud, Totem e Tabu. O estruturalismo etnológico nasce do encontro entre Claude Lévi-Strauss e a linguística estrutural de Roman Jakobson, durante a segunda guerra mundial. O estruturalismo defende a tese de que dados linguísticos e culturais só têm sentido de ser dentro de um sistema dotado de uma coerência interna e que, por sua vez, devemos nos limitar à leitura que se faz das formas simbólicas ali encontradas e não em outra parte. Portanto, as culturas etnológicas não se interrogam sobre o religioso como tal. A crítica de Girard é a de que estamos aprisionados nas formas simbólicas. Por conseguinte, os adversários de Girard o acusam de desumanizado e árido, pois ele diz que o que há de positivo do estruturalismo antropológico é que sua leitura das formas culturais suscita uma extraordinária poesia. Ao renunciar às grandes questões, a etnologia herda toda a problemática do século XIX, sobre a morte de Deus e a morte do homem, como dizem os pós-estruturalistas. Girard não é de acordo em falar de morte do homem. Esta será sempre a questão que retorna à mesa das discussões. Conceitos sobre o homem e a humanidade estarão sempre presentes no centro das perguntas e respostas das ciências do homem, em todos os tempos.” (UCHÔA, 2015, p. 98).

sistematizadas? Aqui ele cita Evans Pritchard e Lévi-Strauss, que excluem o religioso dizendo que não há nada de bom nas teorias do religioso (UCHÔA, 2015, p. 97).

Compreendendo que os homens desencadeiam entre si relações conflituosas através do desejo mimético, os ritos e sacrifícios seriam uma maneira violenta de conter uma violência maior e desenfreada, é como colocar a violência dentro de um ritual e canalizá-la para algo, pois esta mesma sem estar na configuração ritual poderá fazer com que os homens se extingam no ciclo violento, mimético e vingativo no qual costuma se situar.

Para Girard o religioso está na gênese da cultura, pois é ele quem vai trazer a paz, a unidade cultural através, dos ritos e sacrifícios antigos, e cada cultura vai desenvolver seu próprio modo de controle da violência. Girard defende que a literatura, os mitos e os textos bíblicos revelam as relações conflituosas miméticas, a violência coletiva e a vítima expiatória. Em sua teoria, além de apresentar o fenômeno da violência via literatura, via textos mitológicos e textos antropológicos, Girard apresenta a Bíblia enquanto fonte de conhecimento sobre as relações humanas e não apenas um objeto constituinte de um sistema particular de crença, ele coloca a Bíblia na posição de um livro acadêmico que possa cooperar na compreensão das relações humanas.

A Bíblia, segundo Girard, fornece ao homem um conhecimento profundo sobre suas próprias relações intersubjetivas e que a modernidade tende a não reconhecê-la enquanto fonte de conhecimento que poderia revelar muito ao Ocidente sobre como se desenvolveram e se desenvolvem as relações humanas e, sobretudo, sobre o comportamento mimético. Neste sentido qual é então a importância do argumento bíblico na compreensão da teoria mimética? A hipótese do desejo mimético, que provoca violência, levando ao encontro da vítima expiatória como resolução do conflito presente nas religiões e culturas antigas, é vista também na cultura judaico-cristã. A Bíblia é dividida em duas partes: Antigo Testamento e novo Testamento. O Antigo Testamento é marcado pelas características da teoria mimética. O conflito, o apagamento das diferenças, violência coletiva de todos contra um e a configuração dos interditos e ritos.

Ao primeiro momento pertencem as primeiras linhas do texto sobre a criação do mundo, a confusão da torre de Babel, a corrupção de Sodoma e Gomorra. Também vemos imediatamente que as dez pragas do Egito, no Êxodo, constituem o equivalente da peste de Tebas em Sófocles. O Dilúvio também faz parte das metáforas da crise. Nesse primeiro momento é preciso remeter o tema extremamente frequente dos irmãos ou gêmeos inimigos, Caim e Abel, Jacó e Esaú, José e seus onze irmãos etc. O segundo momento não é difícil de ser identificado. É sempre pela violência, pela expulsão de um dos irmãos que se realiza a resolução da crise, o retorno à diferenciação (GIRARD, 2008, p. 184).

A narrativa do *Antigo testamento* possui características necessárias na consolidação da teoria mimética. Assim como os mitos³⁰ ele revela a estrutura do desejo mimético que demarca a ação do homem e as consequências trazidas e principalmente na resolução e contenção da violência o Bode expiatório, e como estes instauram os interditos e sacrifícios que ordenam e reordenam a sociedade.

O *Novo Testamento* especialmente nos livros evangélicos resguarda a verdade da vítima expiatória. Essa revelação se concentra na mudança, que pode ser considerada uma inversão, “um ponto de partida conveniente para medirmos o impacto de a revelação bíblica pode ser encontrado naquilo que Girard chama de ‘textos de perseguição’”. (GOLSAN, 2014, p. 126). Girard afirma que no mundo judaico-cristão os textos de perseguição substituem os mitos quando estes já estão fracos ou mortos, podem ser também considerados textos que representam a fase intermediária entre o mito e algo mais recente, que está começando a surgir. Os textos de perseguição revelam em partes que a vítima não foi sacralizada, ou passou apenas por tentativa de sacralização.

A violência dos perseguidores – mostra-se completamente arbitrário. Os perseguidores mesmo, esses “íntegros defensores da ordem”, são expostos na condição de uma turba vingativa que sente que os espasmos da crise mimética e está por trás de um bode expiatório. A inocência da vítima é confirmada. (GOLSAN, 2014, p. 126).

São chamados textos de perseguição porque expressam perseguições coletivas, cometidas por multidões guiadas pelo instinto de cometer um assassinato em vítimas específicas. Girard apresenta esta hipótese na medida em que analisa vários textos diferentes que apresentam um bode expiatório com estereótipos comuns de perseguição. O argumento de Girard se concentra em suas análises de alguns textos medievais de violência antissemita, registros da inquisição, julgamento das bruxas e outros.

Ao lado dos critérios culturais e religiosos, há os puramente físicos. A doença, a loucura, as deformações genéticas, as mutilações acidentais e até as enfermidades em geral tendem a polarizar os perseguidores. Para compreender que temos aí algo de universal, basta olhar ao redor de si ou mesmo dentro de si próprio. Ainda hoje muitas pessoas não podem reprimir, no primeiro contato, um ligeiro recuo diante da anormalidade física. O próprio termo *anormal*, assim como o termo “peste” na Idade Média, tem algo de tabu; ele é, ao mesmo tempo, nobre e maldito, *sacer* [=sagrado] em todos os sentidos do termo. Julgamos mais decente substituí-lo pelo termo inglês *handicap* [= vantagem ou desvantagem]. [...] a enfermidade se inscreve em um

³⁰ Ressalto que durante a construção da teoria mimética Girard dedica parte dos seus estudos à demonstração das semelhanças entre mitos bíblicos e a mitologia mundial, aprofundando ainda mais suas análises, mas neste trabalho não será pontuado sobre tal questão, pois requer um esforço maior e um novo trabalho somente para desenvolver esse tópico do pensamento de Girard.

conjunto indissociável de marcas vitimárias, e em certos grupos – um internato escolar, por exemplo – todo indivíduo que experimenta dificuldades de adaptação, o estrangeiro, o provinciano, o órfão, o filho de família, o desprovido, ou, simplesmente, o último a chegar, é mais ou menos intercambiável com o doente. [...] paralelamente, quando um grupo humano tomou o hábito de escolher suas vítimas em certa categoria social, étnica e religiosa, ele tende a lhe atribuir às doenças ou deformações que reforçariam a polarização da vítima, caso elas fossem reais. Essa tendência parece claramente nas caricaturas racistas. Não é apenas no domínio físico que pode haver anormalidade. É em todos os domínios da existência do comportamento. E é igualmente em todos os domínios que a anormalidade pode servir de critério preferencial na seleção dos perseguidos (GIRARD, 2004, p. 26-27).

Girard os considera exemplos de textos de perseguição, porque estes mesmos apresentam as características para reconhecer o bode expiatório³¹, sua perseguição. Isto acontece devido a um desaparecimento do mito em contexto judaico-cristão, onde a vítima é dessacralizada, e ao mesmo tempo o fim das práticas sacrificiais. Neste sentido podemos nos interrogar se antes essas práticas fundavam a cultura e a ordem social, que nova forma terá de fundar comunidades humanas? Segundo Girard essa nova descoberta se encontra na Bíblia, em particular nos Evangelhos.

Para Girard os Evangelhos consagram uma ruptura definitiva com relação à eliminação do método sacrificial. A Crucificação de Cristo é marco dessa ruptura, pois ela não conduz a eliminação, ela revela inocência do bode expiatório. A morte de Cristo não produz o sagrado porque ele é morto, mas porque é divino, e nos mitos a vítima se torna sagrada porque é morta, “o relato de sua morte e ressurreição é na verdade concebido de modo a *dissociar* a crucificação da ressurreição” (GOLSAN, 2014, p. 140). No entanto, se os evangelhos propõem um método não-sacrificial para conter a violência como explicar a crucificação de cristo que é vista como sacrifício?

Não existe nada, nos Evangelhos, que sugira que a morte de Jesus seja um sacrifício, qualquer que seja a definição dada desse sacrifício, expiação, substituição, etc. Nunca, nos Evangelhos, a morte de Jesus é definida como um sacrifício. As passagens invocadas para justificar a concepção sacrificial da Paixão podem e devem ser interpretadas fora do sacrifício. Nos Evangelhos, a paixão é claramente

³¹“Nos textos de perseguição é fácil identificar os bodes expiatórios, já nos textos míticos nem sempre é tarefa fácil esta identificação. Claro que podemos sempre recorrer às características dos defeitos e das deformidades dos heróis míticos. Precisamos de um esforço a mais para saber o que está por trás dos relatos míticos. Tudo leva a crer que pelo viés do mecanismo do bode expiatório se pode chegar à verdade que revitaliza as pesquisas. Pode-se chegar à compreensão de que nossas sociedades modernas e ocidentais, em vias de dessacralização, não produzem textos mitológicos por fazer parte de uma época onde os textos de perseguição são os mais verídicos e unicamente válidos, já os textos mitológicos são relegados ao esquecimento. Girard chega a afirmar que a descoberta do mecanismo fundador ajuda-nos, os pós-modernos, a compreender que estamos numa etapa decisiva da humanidade onde podemos frear a escalada da violência maléfica e da produção de mitos e rituais entre nós, definitivamente, ou dar continuidade a este mesmo mecanismo vitimário não somente no campo religioso e cultural, mas da própria hominização” (UCHÔA, 2015, p. 105).

apresentada como ato que traz salvação à humanidade, mas de forma alguma como um sacrifício. (GIRARD, 2008, p. 225-226).

A figura de Cristo revela à humanidade a possibilidade se superar a violência, não mais pelo sacrifício, neste sentido os Evangelhos tornam-se textos de revelação que narram o drama e a revelação da inocência do bode expiatório. No entanto há ainda outra questão: se os Evangelhos pregam a não violência, como explicar o livro de Apocalipse (que para Girard contém a violência), que expõe acontecimentos catastróficos pelos quais a humanidade passará? Citamos o próprio Girard (2008, p.231-232):

O essencial é ver que a violência apocalíptica predita pelos evangelhos não é divina. Essa violência, nos evangelhos, é remetida aos homens, nunca a Deus. O que faz os leitores acreditarem que se trata ainda da velha cólera divina, sempre viva no Antigo Testamento, é que a maioria dos traços apocalípticos, as grandes imagens desse quadro, são tomadas de textos do Antigo Testamento. Essas imagens continuam sendo pertinentes, porque já é a crise mimética e sacrificial que elas descrevem. Nos evangelhos, trata-se ainda da mesma estrutura de crise, mas dessa vez não existe mais divindade para interromper a violência e tampouco para infligi-la. Portanto, trata-se aqui de uma longa decomposição da cidade terrestre, de confrontos caóticos de uma humanidade desamparada.

Para Girard a investigação sobre a abordagem da Religião Cristã e a leitura do mito são uma tentativa de compreender o humano em seus fundamentos basilares religiosos de certos desejos, como a violência que funda todo esse processo de formação das culturas humanas e ao mesmo tempo a partir de suas análises servir como reorientação dos nossos desejos. Lançar-se novamente com mais cuidados aos estudos sobre o campo do sagrado é explorar novamente as origens da nossa civilização.

Em seu longo caminho de transformações, a *religio* revelou a possibilidade de outros modos de existência, o que também nos trouxe novas hermenêuticas. Em seu aspecto mais *positivo*, o secularismo é fruto direto desse percurso da *religio* para fora do sagrado violento, “na direção de uma estrada ‘da religião para fora da religião’” (RIGHI, 2017, p.288).

Segundo Girard:

Os procedimentos que permitam aos homens moderar sua violência são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência. Poder-se-ia pensar que todos eles se encontram enraizados no religioso³². Já vimos que o religioso propriamente dito

³² “Tendo experimentado os benefícios da violência fundadora como solução para a crise que viveu, a sociedade busca meios para perpetuar esta estabilidade, passando a ritualizar frequentemente o sacrifício. A vítima que catalisa todo o mal do grupo passa a ser fonte de todo o bem e toda a paz na comunidade. Este processo de transcendentalização da violência vitimizadora é a gênese do sagrado.” (SCHULTZ, 2004, pag.10).

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 sua forma judiciária. (GIRARD, 1990, p.37).

Percebe-se, com esta afirmação, que o religioso faz parte da maneira como o homem se envolve contra sua própria violência, tal ação é identificada e expressada como uma espécie de transcendência. Este mesmo fenômeno não se tenta compreender pelas manifestações concretas que as ciências exigiram para tornar tal conhecimento verídico. Trata-se de algo subjetivo, um fenômeno espiritual que transcende o objeto físico, e para isso o autor nos reitera:

Portanto, o religioso está longe de ser “inútil”. Ele desumaniza a violência, subtrai o homem à sua violência a fim de protegê-lo dela, transformando-a em uma ameaça transcendente e sempre presente, que a exige ser apaziguada tanto por meio de ritos apropriados quanto de uma conduta modesta e prudente. O religioso liberta verdadeiramente a humanidade, pois livra os homens das suspeitas que os envenenariam caso recordassem da crise tal como ocorreu na realidade (GIRARD, 1990, p.172).

Neste movimento da própria religião esses outros modos de existência que o próprio autor acima citado coloca se trata do homem *spiritualis* onde várias transformações se geram a partir da negação ou aceitação de uma “*Criaturalidade humana*”³³ uma vida que se vive segundo o espírito, na adoção deste termo o fenômeno *religio* permanece nas práticas humanas e uma inclinação ao sobrenatural.

O contato com os transcendentais, no sentido de alteridades que habitariam o para lá e então, foi desejado e exercitado pelo humano desde as profundezas do paleolítico; e essa condição exibe um humano inclinado para a apreensão de alteridades radicais cuja manifestação é capaz de oferecer a esse humano, preso em suas angústias e ternas insatisfações, a possibilidade de experiências mais plenas e satisfatórias, mas cujo acesso é difícil, estreito e problemático (BRITO, 2015, p. 194).

O fenômeno religioso neste sentido é necessário à vida humana, tendo consciência dessa violência que nos contém, este caminho nos possibilita pensar sobre esta mesma violência e lidar com ela já que não podemos aniquilá-la da nossa existência, pois esta mesma faz-se necessária na constituição de novos ciclos da vida. Nessa abordagem sobre uma teoria do Sagrado, sobre a violência fundadora e a liberação desta mesma força, o fenômeno religioso nos permite perceber como as leis e os sacrifícios orientam a violência humana para

³³ Retirado de *Das profundezas do Paleolítico: os contatos com os transcendentais/ Ênio José da Costa Brito, 2015, p. 193.*

a imolação de apenas uma vítima para apaziguar uma violência que se generalizaria e todos seriam alvo de todos.

3. A TEORIA DOS MITOS

Os assuntos discutidos e as questões pontuadas nesta seção do trabalho têm por objetivo apresentar a Teoria mimética na interpretação do mito, que possibilitou uma resignificação do conceito de Mito, permitindo compreender a importância dos mitos enquanto um elemento essencial na compreensão das origens das civilizações, e enquanto base essencial para conduzir os valores, crenças, comportamentos e as maneiras de viver. Neste sentido o trabalho se desenvolverá na maneira como Girard se debruça nas leituras dos mitos que dão consistência à sua tese e como este é importante dentro da teoria mimética ao fundar uma nova abordagem de análise da cultura Ocidental.

3.1 Mito: definições possíveis

O mito traz ao longo da história ocidental muitos debates e definições a respeito de sua existência, suas histórias e representações simbólicas dentro das comunidades arcaicas que se estendem de forma alterada, ampliada, equivocada entre tantas outras características atribuídas a ele até as sociedades contemporâneas, que de alguma Forma reflete sobre seu papel na composição da ordem dos valores das civilizações³⁴.

Até o momento presente é considerável pontuar que a definição do que se possa ser o mito e qual sua relação com as origens das civilizações tem se prolongado em grandes discussões, seja a respeito de compreendê-lo com uma forma fantasiosa de ver a realidade ou

³⁴ “Como textos da cultura, os mitos têm atraído a atenção de diversos pesquisadores, e suas definições se dividem em duas linhas: (1) os mitos são representações arcaicas desmistificadas na cultura moderna; e (2) os mitos são importantes representações para a compreensão das culturas arcaicas. Como representante da primeira concepção, predominante no século XIX, Ernst Cassirer vê o mito como pensamento primitivo, ao afirmar que ‘a mitologia irrompe com maior força nos tempos mais antigos da história do pensamento humano’, uma ‘obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento’, a qual, contudo, não desaparecerá. Na segunda linha de abordagem, o filósofo italiano Gianni Vattimo discorda da associação entre mito e cultura primitiva e diz que a redescoberta contemporânea do mito exige sua redefinição. Os conceitos de mito predominantes até o século XIX estariam ultrapassados, tanto os de Cassirer como os de Lévi-Strauss, que não têm uma concepção puramente evolucionista, mas veem o mito ‘como destinado a desenvolver-se no logos’. Para Vattimo, ‘o horizonte de uma concepção metafísica, evolutiva, da história’ usado para ver o mito já não se justifica, e a concepção do mito como pensamento primitivo parece hoje ‘indefensável’. Numa abordagem mais funcional e existencialista dos mitos, Burkert os considera como ‘narrativas tradicionais’ que ligam presente e passado e são, sobretudo, ‘estruturas de sentido’. Nessa linha, Campbell considera que as narrativas mitológicas sempre deram ‘sustentação à vida humana’, ‘construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos’. Como ideias de base, esses arquétipos aparecem em todas as épocas sob ‘diferentes roupagens’. Karen Armstrong diz que os povos antigos tinham dois modos de pensar, falar e adquirir conhecimento: o *mythos* e o *logos*. [...] Mircea Eliade também vê os mitos na perspectiva de sua funcionalidade, em atribuir valor e status de realidade às ações humanas, na sua luta com o devir histórico. Eliade atesta que, ao longo do século XX, especialistas em mitologia passaram a situar o mito numa perspectiva bem diferente daquela do século XIX. Em vez de ‘fábula, invenção e ficção’, o mito passou a ‘história verdadeira’, ‘sagrada’ e ‘significativa’” (DORNELES, 2018, p. 181-182).

como um meio fundamental, essencial que nos possa levar à compreensão mais íntima e total de uma determinada civilização ou da humanidade.

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras (ELIADE, 1972. p. 9).

O Mito neste sentido pode ser considerado como aquele que descreve, enquanto uma expressão simbólica, aspectos do sagrado nesse mundo, este mesmo fundamenta aquilo que concebemos como os aspectos constituintes do ser humano social, existencial. Tendo em vista esta questão, os estudos historiográficos nos apontam e abordam os processos formadores da cultura, aprofundando o estudo sobre o sagrado enquanto dimensão constitutiva do ser humano no mundo.

A Antropologia, por exemplo, possui uma vastíssima coleção de interpretações de mitos, esses trabalhos dos antropólogos, via de regra, têm por finalidade interpretar o mito para descobrir o que este pode revelar sobre as sociedades, de onde o mito provém. É a interpretação do mito como forma de compreender uma determinada estrutura social. Nesta linha, a Antropologia usualmente assume a existência de uma relação entre o mito e o contexto social. O mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. Isto é possível de ser investigado tanto pela análise de um único mito quanto de grupos de mitos e até mesmo da mitologia completa de uma sociedade. Não existe aqui uma única regra, e as soluções analíticas são bastante variáveis. [...] A Psicanálise também interpretou mitos. Freud fez uma brilhante e famosa interpretação do mito de Édipo. De quebra, ainda inventou alguns mitos importantes. A Psicanálise de Carl Gustav Jung, conhecida como Psicologia Analítica ou junguiana, não se cansa de interpretar mitos. Grosso modo, para eles, os mitos estão todos numa região da mente humana, a que chamam inconsciente coletivo, uma espécie de repositório que todos possuímos da experiência coletiva (ROCHA, 1996, p. 4).

Podemos constatar com as seguintes informações, que os mitos estão sempre postos na possibilidade de novas interpretações sobre eles mesmos. No entanto, estas interpretações devem ser guiadas pela relação que o mito tem com as verdades deste mundo e dos homens.

Aqui o aspecto principal é que, embora o mito possa não ser a verdade, isto não quer dizer que seja sem valor. A eficácia do mito e não a verdade é que deve ser o critério para pensá-lo. O mito pode ser efetivo e, portanto, verdadeiro como estímulo forte para conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento do ser humano ao lidar com realidades existenciais importantes. Em última instância, a própria idéia de verdade é um conceito discutível. (ROCHA, 1996, p. 5).

Com a grande proporção que o mito causa no que designa a sua importância para as sociedades antigas, e meio pela qual possamos acessar determinados conhecimentos sobre as civilizações e sobre o comportamento humano:

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e, como ‘fábula’, ‘invenção’, ‘ficção’, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’ e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo ‘mito’ torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de ‘ficção’ ou ‘ilusão’, como no sentido — familiar, sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de ‘tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar’ (ELIADE, 1972. p. 6).

Neste sentido colocando em questão o próprio mito e as manifestações daquilo que ele possa ser, fantasia e verdade, não podemos negar o fato de que sua estrutura narrativa, simbólica e de valor nos traz milhares de interpretações e ressonâncias com a vida da qual consideramos realidade, e que as nossas ações e comportamentos se interligam com as mensagens de cada narrativa mitológica, e que a partir desta narrativa possamos conseguir olhar para a humanidade e dizer um pouco sobre ela, atribuindo sentido a este mundo.

Na história dos diferentes significados de que se revestiu o termo "mito" no mundo antigo e cristão. Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 570-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*; assim como, posteriormente, a história, o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos (ELIADE, 1972, p. 6).

Poderíamos estender este trabalho a uma variedade de discussões que rodeiam o mito, seja no quesito do modelo de interpretação, seja sobre seu valor enquanto fonte de verdade para a humanidade, mas este não é o foco central. A iniciativa é pensar o mito enquanto modelo para e sobre a conduta humana, em um sentido vivo tal como foi em determinadas sociedades, e sobre esta questão discutir à proporção que exerce a maneira da leitura do mito sobre interpretação da conduta humana. Sobre o mito:

Essas poucas observações preliminares bastam para indicar alguns aspectos característicos do mito. De modo geral pode-se dizer que o mito, tal como é vivido pelas sociedades arcaicas, 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma ‘criação’, contando como algo veio à existência, ou como um

padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem Os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a 'origem' das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento 'exterior', 'abstrato', mas de um conhecimento que é 'vivido' ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, 'vive-se' o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (ELIADE, 1972, p. 18).

Compreendendo as questões colocadas a respeito do mito podemos iniciar o foco deste segundo momento do trabalho, que é a relação do mito com a teoria mimética de René Girard na fundamentação dela mesma, e como esta discussão articula e levanta questões a respeito da história da humanidade, sobretudo da formação da cultura. Inicialmente a narrativa pré-histórica é tida como chave de compreensão do humano. Sobre os estudos das nossas origens encontramos grandes revelações no mundo pré-histórico, a arqueologia e as Ciências das religiões têm se empenhado em nos trazer grande parte destas informações cujo sentido nos é necessário saber. O diálogo contido nessas fontes de pesquisas é definir qual é a base da religiosidade humana, se está contida nos mitos ou nos rituais. No entanto a teoria girardiana nos revela que o gerador de ambas as manifestações é a teoria mimética, tendo a violência o papel fundador, sendo articulada pelo desejo mimético.

3.2 Mito: fundamento de uma teoria.

A teoria do Sagrado de René Girard, uma teoria um tanto polêmica se considerarmos o contexto social do autor em que o saber está fragmentado³⁵ e se considerarmos sua explicação a respeito de um fenômeno unitário e global da Cultura, esta teoria mudará a concepção de homem, cultura e a própria ciências humanas.

De antemão, da mesma forma em que refletimos sobre a existência de dois grupos de romancistas os românticos mentirosos e os verdadeiros romanescos - ele adverte que o conhecimento mítico e religioso está relacionado a um tipo de saber que o pensamento moderno não é capaz de intuir. É um conhecimento libertador do desejo metafísico. Daí as constantes críticas às suas hipóteses pelo fato de não serem passíveis de verificação direta e imediata, empiricamente. A prática ritual já é um esforço contínuo de se reproduzir e perpetuar a verdade da unanimidade violenta de todos contra todos. Em síntese o mito é o fundador das práticas rituais religiosas (UCHÔA, 2015, pag. 51).

³⁵ O que nela há de mais perturbador é precisamente que, numa época em que a fragmentação do saber é quase uma lei epistemológica, ela explica bem demais o fenômeno unitário e global da cultura (PUPPI, 1974, p. 241).

Fazendo pesquisas sobre diferentes mitos e ritos antigos, Girard reforça a idéia de que a chave do segredo sobre o próprio mito e a fundação da cultura está na figura do bode expiatório. Para desmitificar os mitos René Girard debruçou-se no seu terreno de pesquisa sobre muitas leituras de vários autores para poder desenvolver seus estudos sobre sua teoria mimética, além dos romances modernos analisados como *Dom Quixote*, *Divina Comédia* e peças de Shakespeare, Girard também analisou algumas tragédias gregas dentre elas a principal Édipo Rei, e na área da antropologia Mauss, Hubert, Evans-Pritchard e Lévi-Straus, Freud com teoria da na psicanálise, mitos e ritos religiosos da humanidade.

René Girard em suas obras procurar captar em uma perspectiva unitária a dimensão humana³⁶ resultado da sua percepção sobre os estudos de literatura comparada e análise mitológica onde sociedades arcaicas possuem um mecanismo de controle da violência social³⁷. Nas sociedades primitivas segundo Girard obtém um conjunto de exercícios de certos direitos ao bem da coletividade, como sacrifícios realizados dentro de um ritual. Tal maneira é bem diferente da que adotamos atualmente, o poder judiciário. Girard fundamenta que o mecanismo que move todos estes aspectos é a violência que se move através de um desejo, desejo este mimético. Segundo o autor, a violência e o sagrado fazem parte das sociedades primitivas e dos aspectos fundadores de uma civilização. Como então identificar os aspectos da violência presente nas sociedades arcaicas?

O mito para Girard será fundamental para análise de sua teoria mimética e, sobretudo os materiais que a literatura pode oferecer para a compreensão deste fenômeno. O mito será um recurso fundamental de análise para a fundamentação da teoria mimética, e permite a contemporaneidade uma nova face diante do que entendemos por mito enquanto uma narrativa que está para além da fantasia ou da ingenuidade do intelecto. Pois Girard:

Não acredita que os mitos sejam registros precisos de acontecimentos passados, Girard afirma que eles têm origem em acontecimentos reais ou históricos e que, no

³⁶ Baseado em Mitologia e Literatura comparadas, Girard reivindica que este sistema é universal, regulando todas as sociedades. No livro *A violência e o sagrado*, ele analisa amplo material fenomenológico, desde peças literárias e mitos gregos, europeus, americanos e africanos até obras teóricas modernas. Dedicar amplo espaço para os estudos de Freud sobre o complexo de Édipo e *Totem e Tabu*, e a Lévi-Strauss e seus estudos sobre parentesco. Em todos os mitos e peças literárias, Girard encontra evidências da estrutura vitimizadora, confirmando a universalidade de sua tese (SCHULTZ, 2004, p.10).

³⁷ No cerne de sua tese está o processo de passagem da indiferenciação para a diferenciação social, instituinte da cultura. A indiferenciação gera a rivalidade generalizada, que ameaça o grupo social. Diante da ameaça, o grupo cria mecanismos coletivos de diferenciação. A primeira solução diante da crise é o sacrifício vitimizador, que polariza em uma única vítima a violência que envolve todas as rivalidades conflitantes que ameaçam o grupo. Ela será sacrificada em nome do grupo. Esta vítima fundadora ou bode expiatório é o cerne da diferenciação primeira das sociedades: a comunidade de um lado; a vítima do outro (SCHULTZ, 2004, pag.09).

fundo, não passam de representações distorcidas de tais ocorrências. Seu ponto de vista, portanto, é amplamente comparável ao de figuras como Edward Tylor³⁸ e James Frazer³⁹, para quem os mitos são reflexos distorcidos de fenômenos naturais, e Carl Jung⁴⁰ e Sigmund Freud⁴¹, acreditam que os mitos revelam, indiretamente, aspectos essenciais do comportamento humano (GOLSAN, 2014, p. 97).

Podemos constatar que os mitos dentro da teoria mimética possuem um papel central e importante no desenvolvimento da teoria mimética de Girard, pois o seu método hermenêutico de leitura dos mitos das civilizações antigas destacam o elemento do estado da indiferenciação para a diferenciação dentro da narrativa, expressado pelo ato violento e o assassinato fundador, estes elementos pontuados por Girard em suas obras demarcam sua teoria como uma nova maneira de falar sobre o surgimento da cultura ocidental. Este é um dos pontos pelos quais ele tenha se tornado um grande teórico dentro da antropologia, sociologia, filosofia e da crítica literária.

3.3 A origem dos Mitos e Ritos sacrificiais

Perguntando-se sobre a existência de um ato um tanto assustadora, que é o sacrifício, a força e a intensidade que os homens têm em matar seus semelhantes e fazer disto o modelador e condutor de suas sociedades, Girard nos mostra que a explicação para tal fato, como dito antes, se encontra na estrutura do desejo mimético que leva ao encontro da vítima expiatória. Para provar sua teoria e ressignificar a leitura dos mitos, Girard estabelece uma estrutura de leitura para que possamos nos direcionar aos textos.

Na reflexão sobre o religioso primitivo, duas teses, há muito tempo, coexistem. A mais antiga remete o ritual ao mito; ela busca no mito seja o acontecimento real, seja a crença que fez nascer as práticas rituais. A segunda move-se no sentido inverso; ela remete ao ritual não apenas mitos e deuses, mas a tragédia e outras formas culturais gregas. Hubert e Mauss pertencem a esta segunda escola. Eles fazem do sacrifício a origem da divindade. (GIRARD, 1990, p. 117).

Hubert e Mauss⁴² mencionam apenas a origem do religioso pelo sacrifício, mas em nada refletem sobre a própria origem do sacrifício. Girard supõe que se os homens estavam dispostos a matar alguém do próprio grupo de forma consciente, como acontecia nos rituais sacrificiais dando origem a formas culturais, o assassinato então ocupa um lugar importante

³⁸ Antropólogo britânico, que filiou-se na escola antropológica do evolucionismo social.

³⁹ James George Frazer, influente antropólogo nos primeiros estágios dos estudos modernos de mitologia e religião comparada.

⁴⁰ Psicoterapeuta que fundou a psicologia analítica.

⁴¹ Médico neurologista pai da psicanálise que será trabalhado no terceiro momento deste trabalho.

⁴² Henri Hubert (23 de Junho de 1872 - 25 de maio de 1927), foi um arqueólogo e sociólogo de religiões comparadas, é mais conhecido por seu trabalho sobre os Celtas e sua colaboração com Marcel Mauss e outros membros do *Année Sociologique*.

dentro do ritual, neste caso ele teria também um lugar importante no momento fundador, que é onde o pensamento mítico se refere, ao ato criador.

Um número extraordinário de comemorações rituais que consistem em uma morte, faz pensar que o acontecimento original seria normalmente um assassinato. O Freud de *Totem e Tabu* percebeu claramente esta exigência. A unidade notável dos sacrifícios sugere que se trataria do mesmo tipo de assassinato em todas as sociedades. Isto não quer dizer que este assassinato tenha acontecido de uma vez por todas, ou que ele esteja restrito a uma espécie de pré-história. Excepcional na perspectiva de qualquer sociedade particular, cujo começo ou recomeço ele marca, este acontecimento deve ser completamente banal em uma perspectiva comparativa. Acreditamos que a crise sacrificial e o mecanismo da vítima expiatória é o tipo de acontecimento que satisfaz a todas as condições que dele se possam exigir. (GIRARD, 1990, p. 121).

Girard, tendo chegado à conclusão de que o sacrifício tem a função catártica, e que a crise sacrificial representa a perda das diferenças, e que o bode expiatório acaba com a crise e dá origem a um novo ciclo, obviamente ele se encontra no processo de estruturação da comunidade, uma vez que somente este mesmo pode interromper a destruição da comunidade. Girard identifica sua afirmação através das leituras das formas e regras que compõem uma ordem cultural, ex: festas, proibições de incesto, ritos de passagem etc.

Compreendendo esta lógica, Girard afirma que, de forma velada, os mitos de origem que abordam o assassinato de uma criatura mítica por outras criaturas míticas, transfiguram uma violência fundadora que constitui a origem dos homens. “Este acontecimento é percebido como fundador da ordem cultural. Da divindade morta provém não somente os ritos, mas as regras matrimoniais, as proibições, todas as formas culturais que conferem aos homens sua humanidade” (GIRARD, 1990, p. 122). Neste ponto Girard inicia o trabalho de ler alguns mitos e interpretá-los à luz da teoria mimética, para ratificar hipóteses do desejo mimético, da violência fundadora, e o mecanismo do bode expiatório.

Em cada mito Girard procura identificar a crise sacrificial, ou seja, a perda das diferenças, causada pelo desejo mimético, que acarreta a trama da violência intestina, que logo finaliza na figura do bode expiatório como apaziguador, e solucionador do problema que afetava a comunidade. Porque um mito basicamente relata:

1) 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; dela trataremos mais adiante. É a justa posição de vários estereótipos em um só e mesmo documento que leva a concluir sobre a perseguição. [...] 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 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 “possuem” (GIRARD, 2004, p. 33).

Considerando os aspectos mencionados analisaremos agora alguns dos principais mitos, sobre os quais Girard debruça um olhar rigoroso, cuidadoso e atento sobre as estruturas dos mitos com relação a sua teoria mimética. “Girard propõe que, na leitura dos mitos, se use a hermenêutica empregada na interpretação de determinados textos medievais, na sua conceituação, os ‘textos de perseguição’”. (GOLSAN, 2014. p.17). Neste sentido examinar o mito é essencial para buscar as evidências que comprovam a origem da cultura segundo a hipótese mimética.

3.4 Análises de Alguns Mitos

A hipótese da divindade da vítima expiatória foi encontrada por Girard no processo de leitura das tragédias gregas, entre elas *Édipo Rei* e *Édipo em Colono* do tragediógrafo Sófocles. Na primeira peça o herói encarna a violência que assola seu reino, e já em *Édipo em Colono* o herói surge com uma luz, o fundador da violência unânime, estas duas peças retratam dois momentos da vida de Édipo que podemos definir como processo de sacralização.

Outra peça que demonstra aspectos opostos e sucessivos, a trama do maléfico e depois benéfico é *As Bacantes*, de Eurípedes, nela Dioniso é o sacrificador e não a vítima, mas há momentos em que ele é vítima, outra hora ele é o sacrificador. Estas diferentes formas da figura mítica em ser maléfica e benéfica revelam as capacidades da violência se encarnar, tomar forma, como um jogo da violência, se expressando através dos duplos, dos efeitos maléficos e benéficos, vítima e sacrificador, ativo e passivo, perceber este movimento violento das sociedades primitivas é compreender que a vítima expiatória possui o *duplo monstruoso*, nela há uma violência benéfica e maléfica:

O rei sagrado também é um monstro: é ao mesmo tempo deus, homem e animal selvagem. Mesmo que elas se degradem em simples retórica, as apelações que nele designam o leão ou o leopardo, enraízam-se, como todas as outras significações religiosas, na experiência do duplo monstruoso e da unanimidade fundadora. Também aqui, monstruosidade moral e monstruosidade física confundem-se e misturam-se. Como Édipo, o rei é ao mesmo tempo o estrangeiro e o filho legítimo, o homem do dentro do mais íntimo e do fora do mais excêntrico, ao mesmo tempo modelo de uma suavidade inigualável e da selvageria extrema. Criminoso e incestuoso, localiza-se acima e para além de todas as regras que instauram e faz respeitar. É ao mesmo tempo o mais sábio e o mais louco, o mais cego e o mais lúcido de todos os homens (GIRARD, 1990, p. 316).

A análise da peça *Édipo rei* feita por Girard e que também gerou polêmica no que concerne à interpretação da cultura, tece uma crítica à psicanálise de Freud⁴³. Segundo Girard (1990, p.211-212).

A natureza mimética do desejo é um polo do pensamento freudiano, um polo cuja força de atração não é suficiente, longe disto, para que tudo gravite a seu redor. As instituições referentes ao mimetismo raramente se desenvolvem: constituem uma dimensão dificilmente visível do texto; perfume demasiadamente sutil, elas tendem a se dissipar e a se evaporar sempre que há transmissão da doutrina, do próprio Freud a seus discípulos ou mesmo de um texto de Freud a um texto mais tardio. Não é surpreendente que a psicanálise ulterior tenha se desviado completamente das instituições que nos interessam. [...] Há aqueles que rejeitam tudo o que possa perturbar uma sistematização escolar do freudismo e outros que, sempre demonstrando sua fidelidade, eliminam discretamente o que há de mais claro e mais concreto das análises de Freud, por considerarem no maculado de “psicologismo” (GIRARD, 1990, p. 211-212).

Na peça *Édipo rei* Girard, de acordo com sua leitura, aponta uma *espécie de crise sacrificial*, ou seja, sinais de crise em uma determinada sociedade em que o fenômeno da violência começa a revigorar no ato da busca pelo culpado, isso se demonstra na cena da peste e na busca pelo culpado. Essa noção de culpado necessariamente não deve ser legítima, o único aspecto que interessa é a necessidade de responsabilizar alguém pelo ocorrido. Esta cena dramática se encontra nos diálogos entre Édipo, Tírsias e Creonte⁴⁴.

Os três homens centrais querem ser o juiz soberano – e é justamente essa ilusão de superioridade (*hybris*) o que convoca os três homens para o conflito. A presença de três protagonistas já sugere que a simetria da violência que se estabelecerá entre eles deverá ser resolvida a partir da expulsão de um deles: quando tudo é igual, opera-se uma inversão inesperada e o mito decide de forma inequívoca. Só o mito resolve aquilo que a tragédia mostra como indecível. O mais provável, então, é que a culpa recaia sobre aquele que suscitou a caça pelo culpado (PINHEIRO, 2016, p. 218).

Seria neste ponto da leitura sobre a peça que Girard identifica o aspecto da cólera presente no monarca, inicialmente Sófocles deixa claro o aspecto da serenidade do herói, para logo em seguida vir à cólera.

No relato que faz de seu passado, Édipo informa que sempre agiu sob a influência deste mesmo “defeito”. Ele se lamenta pela importância excessiva que antigamente atribuía a palavras frívolas. Um companheiro de bebedeira, em Corinto, tratava-o de filho enjeitado. Já é a cólera que então conduz Édipo para fora de Corinto. E é a cólera que, em uma encruzilhada, levou-o a golpear o velho desconhecido que bloqueava sua passagem. [...] Analisando as coisas um pouco mais de perto,

⁴³ Crítica que será esboçada no terceiro capítulo deste trabalho.

⁴⁴ “A animosidade é contagiosa, ela se transmite de um antagonismo ao outro. Tírsias ‘pega o ódio de Édipo, como se pega uma doença contagiosa’ escreveu Girard. O coro teme que, ao brigarem, Édipo e Tírsias percam de vista o essencial: a peste de que é necessário livrar Tebas. Com audácia, Girard associou os dois fenômenos. A discórdia violenta é em si mesma uma peste. Em virtude de seu caráter mimético, ela pode se propagar como uma doença contagiosa devastadora, e como uma doença contagiosa, ela destrói as distinções, e transforma os indivíduos em duplos simétricos” (ANSPACH, 2012, p. 32).

percebe-se que a “cólera” está sempre presente no mito. Sem dúvida, foi já uma cólera surda que incitou o companheiro de Corinto a levantar dúvidas sobre o nascimento do herói. Foi a cólera, na encruzilhada, que levou Laio a levantar, em primeiro lugar, o chicote contra seu filho. E é a uma primeira cólera, necessariamente anterior a todas as de Édipo, embora não realmente originária, que se deve atribuir a decisão paterna de se desfazer deste mesmo filho. (GIRARD, 1990, p. 92).

Podemos perceber que a cólera de Édipo não é originária, ela é sempre determinada por outra cólera, neste caso a de Laio. Ela também não se concentra apenas em Édipo, ela está presentes nos demais personagens da trama. A diferença entre Édipo e os demais é o fato de ele ser o primeiro a entrar da trama trágica, ou seja, no plano cênico da tragédia. No decorrer da história a busca pelo culpado demarca o que a teoria mimética considera como crise mimética, violência intestina e contagiosa e a perseguição à vítima considerada como culpada, o bode expiatório.

Após derrotar a esfinge que ameaçava a cidade, desposa a rainha viúva, a qual, posteriormente, é apontada como sua mãe. No entanto, sempre faltarão provas sólidas para a condenação de Édipo simplesmente porque, como mostra Girard, a peste é uma epidemia que interrompe todas as funções vitais da cidade, então, mesmo que Édipo fosse a um só tempo parricida, regicida e incestuoso ele não poderia ter causado a Peste, que é a sua acusação formal. Além disso, a presença de vários homens no contexto da morte de Laio sugere, para Girard, a intenção do autor de apontar essa impossibilidade fática de responsabilizar Édipo. [...] a confissão de Édipo corrobora a indiferenciação total que domina Tebas, resolvida apenas por um artifício mítico. Se a vítima adere à violência unânime é porque é tão culpada e desprovida de culpa quanto todos os demais. O arremate do processo de expulsão da violência intestina vislumbrado por Girard também está presente na história sofocliana de Édipo. A divinização da vítima é a conclusão perfeita da canalização da fúria coletiva em Édipo em Colono. Após a morte do desditoso rei no exílio, os cidadãos de Colono e Tebas competem pela futura posse do corpo de Édipo. (PINHEIRO, 2016, p. 219).

Compreendendo inicialmente o fenômeno da cólera presente nos personagens da peça, cólera esta que podemos conceber como violência primordial e recíproca que inicia a saga histórica que é a vida de Édipo. A cólera que leva ao rei de Tebas a se livrar do filho, e esta mesma que faz o filho se livrar do pai leva-o a cumprir seu destino traçado antes por um oráculo. Ao matar seu próprio pai Édipo chega a Tebas e encontra a cidade assolada por uma esfinge, ao decifrar o enigma proposto pela mesma é consagrado o novo rei e herói de Tebas.

Não tardou muito para que a cidade fosse novamente assolada por outro problema, desta vez não por uma esfinge, mas a *peste*. O novo rei na tentativa de descobrir o real motivo de tal calamidade, descobriu seus próprios crimes. De grande rei desce à figura de criminoso. O povo enfurecido pelo acontecimento não pensa duas vezes antes de julgar Édipo pelos seus atos, movidos pelo ódio cego condenam-no. Seus crimes são parricídio, pois Laio era seu pai, e incesto, pois a rainha que Édipo desposou era sua mãe. O parricídio e o incesto consagram a

obra o processo de indiferenciação violenta, ou seja, a perda da diferença no seio familiar.

O parricídio e o incesto vão assim definir-se em virtude de suas consequências. A monstruosidade de Édipo é contagiosa. Em primeiro lugar, ela se estende a tudo o que é gerado por ele. O processo da geração perpetua a abominável mistura de sangue que, acima de tudo, é necessário separar. A gestação incestuosa relaciona-se a uma duplicação informe, a uma sinistra repetição do mesmo, a uma mistura impura de coisas inomináveis. Em suma, o ser incestuoso expõe a comunidade ao mesmo perigo que os gêmeos. São estes efeitos, reais ou transfigurados, da crise sacrificial, que as religiões primitivas sempre mencionam ao enumerar as consequências do incesto. É significativo que as mães de gêmeos sejam muitas vezes suspeitas de tê-los gerado em relações incestuosas (GIRARD, 1990, p. 100).

A tragédia demonstra que o fenômeno da violência se mostra claramente com a cólera recíproca, o diálogo dos três juízes soberanos, Édipo, Creonte e Tirésias, e como esta violência contamina o povo de Tebas a condenar o rei que antes tinha sido herói. A trama finaliza com a expulsão de Édipo julgado e tratado como um verdadeiro bode expiatório, acusado e culpado pelas calamidades de Tebas.

Na obra *As Bacantes* de Eurípedes, Girard procura os mesmos elementos que pode identificar no mito de Édipo:

As Bacantes mostram-se como uma bacanal ritual. O poeta trágico ressalta o desaparecimento das diferenças; o deus derruba as barreiras entre os homens, tanto as da riqueza quanto as do sexo, os velhos misturam-se aos jovens, as mulheres encontram-se sem igualdade com os homens. A bacanal de Eurípedes é a das Mulheres de Tebas. Após ter implantado seu culto na Ásia, Dioniso está de volta, sob os traços de um jovem discípulo que exerce sobre a maioria dos homens e mulheres um estranho poder de sedução. Verdadeiras possuídas do deus, sua tia Agave, sua prima Ino e todas as mulheres de Tebas lançam-se fora de seus lares para vagabundear no Citerão, aí celebrando a primeira bacanal. (GIRARD, 1990, p. 162)

Em determinado momento da festa a cena das mulheres enlouquecidas, movendo-se em direção a homens e animais de forma violenta consagra, ao local, um pesadelo sangrento. A crise sacrificial é causada pelos atos insanos das mulheres, o espírito báquico (espírito dionisíaco) se confunde com o contágio maléfico. Penteu, um dos personagens que tenta resistir aos demais do local que tentam forçá-lo a participar da festa diz o seguinte:

Vai para outro lugar fazer de Bacante! Não me infectes de tua loucura. A irrupção dionisíaca é a ruína das instituições, o desabamento da ordem cultural, claramente indicada no paroxismo da ação pela destruição do palácio real. É em vão que se tenta dominar o deus da violência. Penteu esforça-se por aprisionar o jovem agitador sob os traços de quem Dioniso se dissimula, mas quando tudo desaba sob as chamas, a divindade sai intacta dos escombros. (GIRARD, 1990, p. 163).

Os traços violentos, e a destruição das diferenças entram em consonância com as hipóteses de Girard a respeito da estrutura em que se insere cada mito, e como os elementos que o autor tenta encontrar em cada leitura de cada mito são confirmadas. O elemento da

violência se encontra nas ações insanas das mulheres e no apagamento das diferenças, na abolição da diferença sexual que acaba por ocasionar as demais diferenças:

A abolição da diferença sexual, que parece na bacanal ritual como uma festa do amor e da fraternidade, transforma-se em antagonismo na ação trágica. As mulheres dirigem-se para as mais violentas atividades dos homens, a caça e a guerra. Elas fazem com que os homens envergonhem-se de sua moleza, de sua feminilidade. Sob os traços de um efebo de cabelos longos, Dioniso em pessoa fomenta a desordem e a destruição. Depois de ter censurado sua aparência efeminada, o próprio Penteu, tomado por um desejo maligno, disfarça-se de Bacante para espiar as mulheres nas encostas do Citerão. Em *As Bacantes* também ocorreu uma perda da diferença entre o homem e o animal, sempre ligada à violência. As Bacantes lançam-se sobre uma manada de vacas e as dilaceram com suas mãos, confundindo-se com os homens que perturbaram seus prazeres. Penteu, delirando de ódio, amarra um touro em seu estábulo, pensando em aprisionar o próprio Dioniso. Agave comete o erro inverso: quando as Bacantes descobrem seu filho Penteu que as espiona, Agave toma-o por um “jovem leão”, desferindo-lhe os primeiros golpes. (GIRARD, 1990, p. 163).

A trama trágica finaliza com o assassinato de Penteu, resultado da própria crise provocada pelo deus Dioniso, e em torno da imolação reúne as bacantes que despedaçam o corpo de Penteu com as próprias mãos, demonstrando assim a unanimidade do rito. Dioniso é então o próprio sacrificador.

É importante perceber que os estereótipos que Girard consagra como constituintes nos mitos, e como estes servem pra identificar o elemento da violência presente dentro dos ritos sacrificiais e fundadores da cultura humana, se encontram nos dois mitos aqui analisados. Primeiramente em *Édipo rei* uma crise assola a comunidade, essa crise é provocada pela peste; o segundo estereótipo é que Édipo é o culpado, pois ele matou seu pai e desposou sua mãe, estes crimes são considerados indiferenciadores, tal situação permite que a comunidade seja contaminada pelo sentimento de repulsa, uma vez que a crise só será resolvida se o culpado for encontrado. O terceiro estereótipo é o que Girard chama de marca vitimária⁴⁵, Édipo é um coxo, “estrangeiro”.

Em *As Bacantes* a crise é provocada, como já dito, pelos atos insanos das mulheres que, contaminadas pelo sentimento báquico, promovem um contágio maléfico que levam até a imolação de Penteu. Girard afirma que nem todos os mitos precisam conter todos os estereótipos, um ou dois são suficientes pra consolidar a hipótese da violência fundadora. E encontrar em diferentes textos estes traços semelhantes e universais. Os estereótipos aqui pontuados permitem considerar os mitos documentos históricos e necessários nas descobertas sobre nossas origens, se lidos e interpretados à luz da teoria mimética⁴⁶.

⁴⁵ Critérios culturais, físicos e sociais considerados por Girard como meio de seleção da vítima expiatória.

⁴⁶ É interessante citar outro grande trabalho de Girard a respeito do mito, é a sua obra *O Sacrifício* (2011). Nesta obra o autor nos pontua que no século XIX houve uma concentração excessiva nos estudos das culturas

Este trabalho poderia iniciar abordando as questões colocadas por Girard dentro das leituras literárias, para dar seguimento na fundamentação de sua teoria, no entanto este debate a respeito da crítica literária requer um pouco mais de leitura das obras-chaves as quais Girard analisa, outro fator é que o mito é uma categoria de pensamento que a meu ver deve ser pensado e analisado sobre formas diferentes das quais existe e, neste atual contexto de discussões sobre as verdades que regem o mundo, sua discussão é extremamente necessária. Na obra *O poder do mito* de Joseph Campbell, o autor ressalta importância da narrativa mitológica de cada civilização, uma literatura do espírito:

Um de nossos problemas, hoje em dia, é que não estamos familiarizados com literatura do espírito. Estamos interessados nas notícias do dia e nos problemas do momento. Antigamente, o campus de uma universidade era uma espécie de área hermeticamente fechada, onde a notícia do dia não se chocava com a atenção que você dedicava à vida interior, nem com a magnífica herança humana que recebemos de nossa tradição- Platão, Confúcio, o Buda, Goethe e outros, que falam dos valores eternos, que têm a ver com o centro de nossas vidas. Quando um dia você ficar velho e, tendo as necessidades imediatas todas atendidas, então se voltar para a vida interior, aí bem, se você não souber onde está ou o que é esse centro, você vai sofrer (CAMPBELL, 1990, p. 4).

Percebe-se uma grande falta atualmente de uma educação do espírito, a tradição mitológica do Ocidente se perdeu. A importância dessas histórias está na relevância para com aquilo que acontece essencialmente em nossas vidas. Essas histórias dão sustentação à vida, dão ênfase aos profundos problemas interiores da vida humana, mostram os sinais mais originais de nossa origem e que nos cabe decifrá-los: “O mito aqui nos ajuda a colocar nossa mente em contato com essa experiência de estar vivo.” (CAMPBELL, 1990, p. 6). Reforço mais uma vez, não temos mais ligações com as histórias de sabedoria de vida.

São histórias de sabedoria de vida, realmente são. O que estamos aprendendo em nossas escolas não é sabedoria de vida. Estamos aprendendo tecnologias, estamos acumulando informações. Há uma curiosa relutância de parte da administração universitária em indicar os valores de vida em seus assuntos. Nas nossas ciências, hoje – e isso inclui antropologia, linguística, o estudo de religiões e assim por diante –, verifica-se uma forte tendência à especialização (CAMPBELL, 1990, p. 10).

Sobre a importância dada ao mito aqui neste trabalho seguimos, o que podemos

individuais, mas que em contrapartida muitos pesquisadores se preocuparam com as questões teóricas que envolvem a unidade do homem. A obra citada se trata de um trabalho feito por Girard para a compreensão do sacrifício no fenômeno religioso da Índia védica, nos textos Brâmanas, e que haveria muitas coincidências surpreendentes entre a teoria Girardiana e as concepções dos Brâmanas. Com este estudo Girard avança um pouco as fronteiras entre a cultura ocidental e oriental, com alguns textos da cultura hinduísta (Brâmanas) ele reforça sua teoria sobre o fenômeno do sacrifício nas civilizações antigas, ao mesmo tempo Girard tenta compreender o “ritualismo sacrificial pelas origens e da relação entre as religiões do sagrado e o processo de dessacralização antivitimatória imposto pela tradição judaico-cristã” (GIRARD, 2011d, p.11).

perceber durante a leitura da obra *A violência e o sagrado* (1990) de René Girard é que suas leituras sobre alguns mitos e textos literários é que neles há alguns aspectos semelhantes ou pelo menos uma essência por trás das histórias, essência esta que se refere ao aspecto da violência nos ritos sagrados e o desejo mimético. Outro fator é que com a:

[...] crítica severa aos estudos etnográficos sobre religião e desejo, na concepção analisada por Freud. Da literatura para a antropologia foi um passo. Havia algo de errado com as explicações etnográficas e antropológicas. Há uma discrepância entre os mitos e as teorias. O pensamento sobre o desejo mimético aprofundado e acrescido das reflexões sobre a vítima expiatória. A publicação de *A Violência e o Sagrado* traz ainda outra provocação, para Girard, o que funda a cultura é o controle ou canalização da violência e não a interdição do incesto. Enquanto a relação do desejo mimético em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* aparece nas triangulações romanescas, em *A violência e o Sagrado* a triangulação está na condição humana, mais ainda, na relação com a violência. Para Girard, a passagem do estado de natureza para a cultura está no controle da violência. A violência intestina é instintiva e precisa ser controlada. Há apenas uma forma de controle: a canalização da violência. Para o autor, o sacrifício é o único mecanismo eficiente de controle da violência intestina, desde que a vítima imolada – ou sacrificial – represente a culpa (CARBONE, 2014, p. 50).

Neste sentido para compreender a estrutura em que se mantém o argumento do autor é necessário que se compreenda o ciclo em que se desdobra o fenômeno da violência e, sobretudo da canalização desta mesma. Girard determina que em momentos de grandes aflições de uma determinada comunidade, uma vítima é considerada culpada pela crise em que a comunidade se encontra e este mesmo será sacrificado. A crise era desfeita pelo sacrifício da vítima, e a paz retornava à comunidade. Tal ação é chamada pelo autor de *mecanismo do bode expiatório*, essa mesma prática é vista pelo autor como forma de preservar uma comunidade para que esta mesma não venha a se autodestruir.

Outro fator que se deve compreender é que sendo uma sociedade contaminada pelo desejo da violência, essa violência é intestina e destruidora, deste modo devemos tomar cuidado com outro aspecto da violência a *vingança*, punir o culpado pelos males causados seria potencializar mais ainda o ciclo da violência intestina⁴⁷, é neste sentido que surge o mecanismo do bode expiatório – sendo este que pode não ser culpado – que controla o ciclo de violência.

No que concerne ao conceito de mito, durante o acesso às obras de Girard podemos

⁴⁷ Aqui surge outro aspecto da teoria mimética, considerando que o desejo mimético se faz presente no sacrifício e a imediata empatia catártica dos envolvidos na imolação da vítima promove uma transposição de violência intestina para controlada, “o controle da violência só pode ser religioso. Não há outro mecanismo de controle eficiente que não o da religião. Para Girard, essa triangulação está presente na Bíblia que também confirma a necessidade do Sagrado para o controle da violência. Os mitos bíblicos e gregos demonstram essa relação”. (CARBONE, 2014, p. 51).

concluir, como já afirmado, que os mitos nascem dos acontecimentos de violência unânime, contra uma vítima. Nesse modelo de argumento destacamos que:

Girard sublinha, em primeiro lugar, que os mitos frequentemente retratam com maior ou menor precisão os acontecimentos e as figuras associadas à imolação de um bode expiatório. O início da maioria dos mitos, por exemplo, costuma recordar o estado de indiferenciação, isto é, a perda de diferenciações que tipifica a crise sacrificial. As rivalidades miméticas apagam todas as distinções. [...] ademais, o acontecimento central da maioria dos mitos é a imolação ou o “linchamento [mais] ou menos explícito de uma vítima”. [...] por fim, os personagens centrais do mito são muitas vezes seres humanos excepcionais, criaturas monstruosas ou deidades absolutas. (GOLSAN, 2014, p. 99).

Apresentamos aqui os elementos centrais que Girard destaca em suas análises mitológicas, que por meio de uma análise comparativa e antropológica chega à conclusão de sua teoria sobre uma violência que funda, e o desejo mimético que se manifesta nas relações humanas. No entanto, é necessário destacar que sua teoria causa muito desconforto a certo público pelo fato de que apresenta o ser humano com certa natureza violenta, sua leitura sobre os mitos destaca a importância de reconhecer os atos reais de violência presente na mitologia, neste caso poderíamos então nos perguntar: por que negar ou reconhecer a importância dessa informação, ou seja, da possível violência natural do ser humano? E, sobretudo, por que não reconhecer que os mitos abordam esses aspectos fundamentais e expressam um tipo de conhecimento sobre essa violência natural e permanente?

A razão para o desconhecimento das origens reais e violentas dos mitos diz respeito à aura de reverência que em geral os circunda. Girard afirma que, por tendermos a ver os mitos como ficções elevadas e poéticas, e que são de algum modo superiores às realidades banais da história, e por conhecermos tão pouco as culturas que os geraram, somos incapazes de aplicar-lhes os princípios rigorosos de análise que empregamos ao lidar com textos históricos. O resultado desse “respeito cerimonioso”, segundo Girard, é nossa incapacidade de perceber a que os mitos de fato dizem respeito. Ao defender essa posição em *O Bode Expiatório*, Girard se propõe a oferecer um exemplo que permita destituir um mito de sua aura e recontá-lo de modo que recue “vários degraus na escada social”. Seu objetivo é demonstrar como “o esqueleto” da história está de acordo com a hipótese vitimária (GOLSAN, 2014, p. 102).

Este segundo momento do trabalho teve como objetivo apresentar a preocupação que Girard teve nas suas análises mitológicas no que concerne à identificação do fenômeno da violência como motor da cultura, as duas leituras de mito citadas aqui foram escolhidas devido ao fator de importância dentro da teoria do autor e que configuram uma nova maneira de leitura das origens da cultura, e, sobretudo ao que compreendemos sobre mito e seu valor na sociedade atual e para o ser humano compreender suas próprias raízes.

A idéia de que o mito seja por inteiro ficção o torna tão impenetrável quanto a idéia

contrária, a do religioso que faz dele a verdade. O humanismo cético é visto como a crítica suprema ao religioso, enquanto na realidade é seu herdeiro, por isso tem todo interesse, como qualquer herdeiro, na multiplicação do capital de que usufrui para não ser secretamente respeitoso. Em condições radicalmente alteradas pela revelação bíblica, o humanismo cético impede a revelação do papel representado pelo mecanismo vitimário na gênese e organização dos mitos. Ele se situa no prolongamento direto do religioso vitimário, cujo segredo protege (GIRARD, 2009, p. 47).

4. TEORIA MIMÉTICA E A CRÍTICA À ANTROPOLOGIA PSICANALÍTICA E ESTRUTURALISTA: SOBRE A INTERPRETAÇÃO DOS MITOS NOS PROCESSOS ORIGINÁRIOS DA CULTURA

Tendo compreendido o lugar central do mito no processo das origens da cultura humana, é necessário para consolidar a tese girardiana, a respeito da leitura e significação dos mitos, apresentar a oposição que René Girard tem com relação aos autores que ele mesmo pretende refutar. Neste terceiro momento do trabalho será apresentado como a antropologia psicanalítica desenvolvida por Sigmund Freud, e a leitura estruturalista dos mitos feita por Claude Lévi-Straus é insuficiente para Girard nas explicações dos processos originários da cultura.

O debate se inicia nas questões que envolvem os *interditos*⁴⁸ e *mitos* no processo de culturalização, ou seja, do processo fundador da cultura humana. Este debate a respeito destes elementos centrais no que condiz com as nossas origens e enquanto elementos ainda constituintes na organização social da cultura ocupam dentro da Antropologia e da Filosofia uma atenção significativa. A proposta de se traçar esta crítica a partir destes dois elementos – Interditos e Mitos – é apresentar como Girard considera insuficiente a leitura dos mitos de Lévi-Strauss e a antropologia psicanalítica de Sigmund Freud nas análises dos elementos fundadores da cultura humana que eles pretendem explicar.

4.1 A leitura dos mitos e a rejeição da Antropologia psicanalítica

Girard formulou a tese sobre o desejo mimético e a do bode expiatório como fundamento do sagrado, da religião e da Cultura, enquanto Freud, na obra *Totem e Tabu* (1913) apresenta um momento importante na elaboração de sua teoria do complexo de Édipo, nesta obra pontua a respeito da cultura de alguns povos que cultivavam horror ao incesto, a lei era uma forte característica dentro do sistema totêmico destes povos contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem, neste caso Freud cita os aborígenas australianos. Freud se interessa por este campo de estudo na tentativa de compreender como a existência da proibição do incesto e o parricídio que se encontra nesses modelos de sociedades e a relação deste no surgimento dos interditos e os sistemas culturais da humanidade.

⁴⁸ Girard constata que os conflitos provocados pelas mímesis de apropriação fazem surgir à questão do interdito como proibição do mimético. “Reconheçamos em primeiro lugar, que a razão de ser de certos interditos é manifesta. Não existe cultura que não interdicte a violência no interior dos grupos de co-habitação. E com a violência efetiva, são todas as ocasiões de violência que são proibidas, as rivalidades excessivamente ardentes (GIRARD, 2008, p. 31).

Em 1913, no texto “Totem e Tabu”, Freud inventa um mito de origem para toda a humanidade e propõe o parricídio como o crime primevo fundador da cultura. Freud retoma, em 1928, no texto sobre Dostoiévski, esse desenvolvimento teórico empreendido em 1913 e reafirma que o parricídio é a principal fonte do sentimento de culpa do homem. Essa novidade, por ele apresentada em “Totem e Tabu” (1913) e reafirmada em “Dostoiévski e o Parricídio” (1928), teve, provavelmente, na obra de Dostoiévski uma de suas fontes inspiradoras. Entretanto, Freud não citou essa fonte sequer para ilustrar o seu desenvolvimento teórico, como costumava fazer quando dialogava com o campo da arte. O apoio de suas ideias no trabalho de grandes artistas era, para ele, a confirmação de que o edifício teórico da Psicanálise estava sendo construído numa boa direção e que suas ideias tinham uma abrangência universal (COELHO, 2011, p. 69).

Freud no desenvolvimento de sua teoria nos apresenta algumas características específicas dos povos aborígenes australianos onde especificamente vai encontrar os elementos do totem e do tabu e a relação destes com a proibição do parricídio e do incesto. Freud partiu do ponto de vista de que elementos como os mitos, a arte e as demais produções deixadas pelos povos antigos, denominados como primitivos, podem revelar considerável significado sobre a maneira como viviam e se relacionavam. Toda essa cultura estaria resguardada de alguma forma em grupos humanos de nossa época, os quais denominamos selvagens ou semi-selvagens, é como se estes conservassem um estágio primitivo de nosso desenvolvimento. Ao considerar essa hipótese Freud tenta:

Uma comparação entre a psicologia dos povos primitivos, como é vista pela antropologia social, e a psicologia dos neuróticos, como foi revelada pela psicanálise, esta destinada a mostrar numerosos pontos de concordância e lançará nova luz sobre fatos familiares às duas ciências. Tanto por razões externas como internas, escolherei como base dessa comparação as tribos que foram descritas pelos antropólogos como sendo dos selvagens mais atrasados e miseráveis, os aborígenes da Austrália, o continente mais jovem, em cuja fauna também podemos ainda observar muita coisa que é arcaica e já pereceu em outras regiões (FREUD, 1980, p. 7).

Seguindo esta lógica Freud se lança no estudo da cultura destes povos que manifestavam um comportamento peculiar com relação ao incesto e ao parricídio.

Os aborígenes australianos são considerados uma raça distinta, sem apresentar relação física nem linguística com seus vizinhos mais próximos, os povos melanésio, polinésio e malaio. Eles não constroem casas, nem abrigos permanentes; não cultivam o solo; não criam animais domésticos, a exceção do cão; não conhecem nem mesmo a arte da cerâmica. Vivem inteiramente da carne dos animais que caçam e das raízes que arrancam. Reis e chefes são desconhecidos entre eles; os assuntos comuns são decididos por um conselho de anciões. É altamente duvidoso que se lhes possa atribuir qualquer religião moldada na adoração de seres superiores. As tribos do interior do continente, que têm de lutar contra condições de existência mais árduas em virtude da escassez de água, parecem ser, sob todos os aspectos, mais primitivas do que as que vivem perto da costa. Naturalmente não era de se esperar que a vida sexual desses canibais pobres e desnudos fosse moral no nosso sentido ou que seus instintos sexuais estivessem sujeitos a um elevado grau de

qualquer restrição. Entretanto, verificamos que eles estabelecem para si próprios, com o maior escrúpulo e o mais severo rigor, o propósito de evitar relações sexuais incestuosas. Na verdade, toda a sua organização social parece servir a esse intuito ou estar relacionada com a sua consecução. Entre os australianos, o lugar das instituições religiosas e sociais que eles não têm é ocupado pelo sistema do ‘totemismo’ (FREUD, 1980, p. 8).

A contribuição de Freud à Antropologia social se encontra nesta obra onde está presente a hipótese da Horda⁴⁹ primeva e da morte do pai primeva. A elaboração de sua teoria se construiu a partir desses estudos na remontagem da origem das instituições sociais e culturais posteriores. Nesse sentido antes de traçar a crítica de Girard à antropologia psicanalítica é necessário compreender o que Freud tem a nos dizer sobre Totem e Tabu, e os que esses termos representam na cultura destes povos e no cerne de sua teoria.

As tribos australianas subdividem-se em grupos menores, ou clãs, cada um dos quais é denominado segundo o seu totem. O que é um totem? Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. De tempos em tempos, celebram-se festivais em que os integrantes do clã representam ou imitam os movimentos e atributos de seu totem em danças cerimoniais. (FREUD, 1980, p. 8).

A relação que estes povos têm com o seu sistema totêmico é base de todas as suas obrigações sociais, o que este elemento interessa a Freud é o fato de que os lugares em que os totens existiam, e também o fato de se encontrar uma lei que proíbe as relações sexuais entre as pessoas do mesmo totem, e o casamento, tratando assim da exogamia⁵⁰, uma instituição relacionada ao sistema totêmico, e o totem aqui se sobrepõe à filiação tribal e consanguínea. No entanto, Freud destaca que a proibição é notável devido à severidade da obrigação, mas que é difícil prever como isto se deu no sistema totêmico. Freud destaca alguns pontos sobre o significado desta proibição.

⁴⁹“O conhecido mito da horda primeva confere à ambivalência lugar fundamental na explicação da organização social, das restrições morais e da religião. O mito relata a história de um pai poderoso, tirânico e arbitrário que exigia total submissão de seus filhos e propriedade exclusiva das mulheres. Este pai invejado e temido provocava sentimentos ambivalentes entre seus filhos (ambivalência extensiva a toda relação filial posterior), que num arroubo de ódio são levados a assassiná-lo e comê-lo na refeição totêmica. No entanto, satisfeito o ódio neste festim canibalesco, ocorre a identificação dos filhos com o pai, e a afeição recalçada faz-se sentir. A partir daí, um intenso sentimento de culpa começa a surgir” (GOLDENBERG, 2009, p. 18).

⁵⁰ “A exogamia totêmica, ou seja, a proibição de relações sexuais entre os membros do mesmo clã parece ter constituído o meio apropriado para impedir o incesto grupal” (FREUD, 1980, p. 11).

a) a violação da proibição não é deixada ao que se poderia chamar de punição “automática” das partes culpadas, como no caso de outras proibições totêmicas, tal como a existente contra a morte do animal totem. É vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade ou como se tratasse de alguma culpa que a estivesse pressionando. [...] b) Desde que o mesmo castigo severo é infligido a casos amorosos passageiros que não resultaram em filhos, parece improvável que as razões para a proibição sejam de natureza prática. (c) Uma vez que os totens são hereditários não mutáveis pelo casamento, é fácil acompanhar as consequências da proibição. Por exemplo: onde a descendência se faz pela linha feminina, se um homem do totem canguru casar-se com uma mulher do totem emu, todos os filhos, tanto os rapazes como as meninas, pertencerão ao clã emu. Assim os regulamentos totêmicos tornarão impossível a um filho desse casamento manter relações sexuais incestuosas com sua mãe ou irmãs, que são emus como ele próprio. (d) Um pouco mais de reflexão, porém, demonstrará que a exogamia vinculada ao totem realiza mais (e, assim, visa a mais) do que a prevenção do incesto com a própria mãe e irmãs, tornar impossível ao homem as relações sexuais com todas as mulheres de seu próprio clã (ou seja, com um certo número de mulheres que não são suas parentas consanguíneas), tratando-as como se fossem parentes pelo sangue. À primeira vista, é difícil perceber a justificativa psicológica desta restrição tão ampla, que vai muito além de qualquer comparação com os povos civilizados. Pode-se depreender dela, porém, que o papel desempenhado pelo totem como antepassado comum é tomado muito a sério. Todos os que descendem do mesmo totem são parentes consanguíneos. Formam uma família única e, dentro dela, mesmo o mais distante grau de parentesco é encarado como impedimento absoluto para as relações sexuais (FREUD, 1980, p. 10).

Podemos perceber com esta citação o quanto é levado a sério e estritamente o sistema totêmico de classificação em prol de impedir que as pessoas tenham relações incestuosas, e a penalidade para o infringimento destas regras é a morte:

Não importa se a mulher é do mesmo grupo local ou foi capturada de outra tribo, durante a guerra; o homem do clã impróprio que a usar como esposa é perseguido e morto por seus irmãos de clã. [...] Na tribo Ta-ta-thi, da Novas Gales do Sul, nos raros casos em que ocorre, o homem é morto, mas a mulher é apenas espancada ou perfurada por lanças, ou ambas as coisas, até ficar quase morta; sendo a razão alegada para não chegar a matá-la o fato de, provavelmente, ter sido coagida. (FREUD, 1980, p. 9).

Percebe-se que o laço consanguíneo é substituído pelo sistema totêmico de parentesco, o que para Freud naquele momento era algo sem explicação, pois na concepção moderna o laço consanguíneo era o laço de parentesco real. Além desta característica essas tribos australianas mantinham as relações matrimoniais grupais, possuíam divisões denominadas Fratrias subdivididas em duas subfatrias, assim a tribo ficava dividida em quatro e as subfratrias sendo intermediárias entre as fratrias e os clãs totêmicos. Essas divisões dão uma restrição ainda maior com relação à escolha do casamento e à liberdade sexual. Assim chegamos agora ao elemento do Tabu dentro destas culturas.

Tabu é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. Também

o 'ayos', dos gregos e o 'kadesh' dos hebreus devem ter tido o mesmo significado expressado em 'tabu' pelos polinésios e, em termos análogos, por muitas outras raças da América, África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. O significado de 'tabu', como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, 'sagrado', 'consagrado', e, por outro, 'misterioso', 'perigoso', 'proibido', 'impuro'. O inverso de 'tabu' em polinésio é 'noa', que significa 'comum' ou 'geralmente acessível'. Assim, 'tabu' traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de 'temor sagrado' muitas vezes pode coincidir em significado com tabu (FREUD, 1980, p. 18).

O termo Tabu se encontra em um duplo significado pode ser sagrado e perigoso, suas restrições são diferentes da religiosa, pois não se apoia sobre nenhuma perspectiva de ordem divina, mas por sua própria conta. No entanto, ao mesmo tempo sua fonte originária é apoiada na ideia de um poder mágico peculiar que é inerente às pessoas e aos espíritos, e que pode ser transmitida por objetos inanimados. Neste sentido as coisas, pessoas, ou animais que são consideradas nessas tribos como tabu são carregadas desta energia que pode ser canalizada tanto para aquilo que entendemos por bem quanto para o mal.

Freud, ao analisar a presença do tabu nestas sociedades e a sua relação com a proibição do incesto, constata que este mesmo horror e desejo presente nestas sociedades estariam presentes também nas sociedades modernas. Neste sentido estabelece o seguinte argumento.

Em primeiro lugar, portanto, deve-se dizer que não faz nenhum sentido pedir a selvagens que nos digam o motivo real de suas proibições - a origem do tabu. Decorre de nossos postulados que eles não podem responder, visto que seu verdadeiro motivo deve ser 'inconsciente'. Podemos, entretanto, reconstruir a história do tabu, como se segue, sobre o modelo das proibições obsessivas. Os tabus, devemos supor, são proibições de antiguidade primeva que foram, em certa época, externamente impostas a uma geração de homens primitivos; devem ter sido calcadas sobre eles, sem a menor dúvida, de forma violenta pela geração anterior. Essas proibições devem ter estado relacionadas com atividades para as quais havia forte inclinação (FREUD, 1980, p. 27).

Para Freud nada está mais explícito que o desejo que esses povos têm em cometer tais atos proibidos pela inserção do tabu, este desejo se encontra no inconsciente, e temem fazer justamente porque gostariam de fazer, no entanto o medo é mais forte. É neste ponto que Freud aproxima sua teoria do complexo de Édipo aos estudos sobre totem e tabu.

O desejo está, inconsciente embora, em cada membro individual da tribo, do mesmo modo que está nos neuróticos. As mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. Estes devem ser, então, os mais antigos e poderosos dos desejos humanos. Não podemos esperar compreender isso nem testar nossa hipótese com esses dois exemplos, enquanto ignorarmos totalmente o significado e a origem do sistema totêmico. Mas a enunciação desses dois tabus e o fato de sua concomitância farão lembrar a qualquer pessoa familiarizada com os achados de pesquisas psicanalíticas em indivíduos algo

bem definido, que os psicanalistas consideram como sendo o ponto central dos desejos da infância e o núcleo das neuroses (FREUD, 1980, p. 28).

Em linhas específicas o *complexo de Édipo* é um dos conceitos de Freud na psicanálise, que remonta à fase do desenvolvimento infantil revelando uma espécie de relação de disputa entre a criança e o pai pelo amor da mãe. É neste ponto que entra a crítica de Girard que descarta a possibilidade do complexo de Édipo para dar lugar a mimesis conflitual nas relações de disputas e desejos entre os povos que dariam origem à cultura.

Freud insiste neste ponto, nas primeiras frases de uma análise que vai se desenvolver na explicação do complexo de Édipo em seu conjunto, sempre no mesmo capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do ego*. Após a identificação com o pai vem a tendência libidinal pela mãe que aparece e se desenvolve, diz Freud, de maneira inicialmente independente. Poder-se-ia dizer que neste estágio o desejo pela mãe tem duas origens. A primeira é a identificação com o pai, o mimetismo. A segunda é a libido diretamente fixada na mãe. Estas duas forças agem no mesmo sentido e só podem se reforçar mutuamente. É justamente isto que Freud afirma algumas linhas adiante. Após terem evoluído de maneira independente durante algum tempo, a identificação e a tendência libidinal “entram em contato” e a tendência libidinal sofre um reforço. Esta é uma consequência bastante natural e lógica, caso e interprete a identificação, como acabamos de fazer, no sentido de uma mimese dirigida ao desejo paterno. É difícil admitir ou mesmo conceber uma outra interpretação; todas as ações que comentamos anteriormente tornar-se-iam tão incompreensíveis e absurdas em sua ausência quanto são racionais e coerentes à sua luz. (GIRARD, 1990, p. 213).

Nesta citação percebemos a base do argumento de Freud sobre o complexo de Édipo, e o fator do parricídio e do incesto serem considerados por Freud centrais na compreensão de sua teoria. No entanto, se analisarmos a citação deste texto a respeito da cólera de Édipo e considerarmos o caráter mimético do desejo, as indagações de Freud seriam desconsideradas, pois para Girard o problema da teoria de Freud reside na afirmação de que o objeto materno é intrínseco, e não baseado em outro desejo. Neste sentido o complexo de Édipo não é nada mais do que um construto que pretende explicar a existência de rivalidades triangulares, sendo assim o complexo de Édipo deveria dar lugar à mimese conflitual que se torna o principal motor da passagem da natureza a cultura.

A respeito do parricídio e do incesto Girard afirma que o parricídio representa a reciprocidade violenta entre o pai e o filho, deixando clara a redução da relação paterna, vigorando a fraternidade conflituosa. Essa reciprocidade é vista quando Laio primeiro exerce violência contra Édipo, antes que Édipo revidе.

Quando a reciprocidade violenta consegue absorver a própria relação do pai e do filho, nada mais é deixado fora de seu campo. E ela absorve esta relação tão completamente quanto possível, transformando-a em uma rivalidade que visa não a um objeto mais formalmente reservado ao pai e mais rigorosamente proibido ao filho. Também o incesto é violência, violência extrema, e consequente destruição

extrema da diferença em relação à mãe. Ambos, o parricídio e o incesto, concluem o processo de indiferenciação violenta. A concepção que assimila a violência à perda das diferenças deve conduzir ao parricídio e ao incesto como último termo de sua trajetória. Nenhuma possibilidade de diferença subsiste; nenhum domínio da vida está a salvo contra a violência. O parricídio e o incesto vão assim definir-se em virtude de suas consequências. A monstruosidade de Édipo é contagiosa. Em primeiro lugar, ela se estende a tudo que é gerado por ele. O processo da geração perpetua a abominável mistura de sangue que, acima de tudo, é necessário separar. A gestação incestuosa relaciona-se a uma duplicação informe, a uma sinistra repetição do Mesmo, a uma mistura impura de coisas inomináveis. Em suma, o ser incestuoso expõe a comunidade ao mesmo perigo que os gêmeos. São estes os efeitos, reais ou transfigurados, da crise sacrificial, que as religiões primitivas sempre mencionam ao enumerar as consequências do incesto (GIRARD, 1990, p.99-100).

A segunda indagação de Freud se encontra na teoria da *ordem primeva* formada por um grupo de irmãos que vive sob a liderança do pai e sobre a proibição de qualquer relação sexual destes filhos com as fêmeas constantemente vigiadas pelo pai. Temendo pelo seu poder o pai manda os filhos para longe, estes crescem cheios de sentimentos ruins desencadeados pelo pai tirânico que logo morrerá pela mão do filho tomando-o para si todo o seu poder. Neste ato movido pelo ódio, a inveja e a violência trazem consequências ao filho, o ressentimento dará origem a duas proibições: matar o pai e obter relação sexual com a mãe, ou seja, o parricídio e o incesto⁵¹.

Estes são os interditos assegurados pela psicanálise para entender o movimento da origem da cultura. É sobre estas indagações que Girard irá apontar algumas falhas de Freud na compreensão da origem da cultura. Devemos iniciar este momento de confronto da antropologia girardiana com a antropologia psicanalítica pelo conceito central de ambos os autores no desenvolvimento de suas teorias, este conceito é o de desejo.

A divergência que existe entre a teoria de Girard e a antropologia psicanalítica de Freud nasce da definição do que seja o *desejo*, e a crítica de Girard também se concentra nesta

⁵¹“É necessário pontuar de forma objetiva a relação que Freud traça do conceito de Édipo na obra *Totem e Tabu* nas formulações dos conceitos de Id, Ego e Superego, elementos constituintes na compreensão da personalidade humana nos estudos da psicanálise. Com base no relato de pacientes a respeito de suas fantasias, sintomas neuróticos, lembranças e sonhos, Freud desenvolveu uma teoria sobre a estrutura da personalidade humana e a dinâmica de seu funcionamento. Segundo ele, nossa personalidade é formada por três instâncias: id, ego e superego. O id é a instância que contém os impulsos inatos, as inclinações mais elementares do indivíduo. O id é composto por energias – denominadas por Freud de pulsões – determinadas biologicamente e determinantes de desejos e necessidades que não reconhecem qualquer norma socialmente estabelecida. O ego, que significa literalmente “eu”, é o setor da personalidade especializado em manter contato com o ambiente que cerca o indivíduo. Ele é a porção visível de cada um de nós, convive segundo regras socialmente aceitas, sofre as pressões imediatas do meio e executa ações destinadas a equilibrar o convívio da pessoa com os que a cercam. O superego, por sua vez, é um depositário das normas e princípios morais do grupo social a que o indivíduo se vincula. Nele se concentram as regras e as ordenações da sociedade e da cultura, representadas, inicialmente, pela família e, posteriormente, internalizadas pela pessoa” (CUNHA, 2008, p. 1-2). Essas explicações Freud associa a hipótese da horda primitiva onde o id seria o sentimento primitivo de querer eliminar o pai, ego que percebe a força do pai e experimenta o medo, que depois consciente das diferenças resolve o conflito através do superego, identificando-se com seu pai estabelece uma espécie de moral interna afim de não permitir os sentimentos do Id florescer.

base. Para Girard o desejo é *mimético*, para Freud é de *objeto*. Segundo René Girard o objeto só pode ser encontrado pelo desejo através da mediação de um terceiro, este designa como desejável quando o deseja. Esta concepção de Girard se aproxima da de Freud quando este mesmo diz no capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do Ego* (1920), intitulado “A identificação” que a mãe é o objeto de desejo do filho pela identificação⁵² com o pai, contatamos neste ponto certo mimetismo presente da designação do desejo.

No entanto esta aproximação perde certa força quando Freud afirma que a criança desenvolve de forma autônoma o desejo pela mãe⁵³, pondo fim à ideia de que este provinha através da identificação com o pai. Neste sentido, este desejo torna-se então de caráter objetal, o objeto (a mãe) vem primeiro, simultaneamente a identificação com o pai que o toma como rival na busca pelo seu objeto de desejo. Este ponto demarca a diferença existente entre as duas teorias, Girard destaca que o caminho do desejo mimético pode ter se apresentado diante de Freud, no entanto este não o seguiu⁵⁴.

A concepção mimética nunca está ausente em Freud, mas tampouco consegue triunfar; sua influência é exercida em sentido contrário ao da insistência freudiana em favor de um desejo rigidamente objetal; em outros termos, da tendência libidinal para a mãe que constitui o outro pólo do pensamento freudiano sobre o desejo (GIRARD, 1990, 212).

⁵² Nos termos de Girard ele seria o modelo/obstáculo. Porém, para Freud a relação se produz de outro modo: “O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo “por apoio”. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. As duas coexistem por um tempo, sem influenciar ou perturbar uma à outra. Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e desta confluência surge o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. Comporta-se como um derivado da primeira fase, a fase oral da organização da libido, na qual o indivíduo incorporou, comendo, o objeto desejado e estimado, e assim o aniquilou enquanto objeto” (FREUD, 2011, p. 48).

⁵³ “Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta” (FREUD, 2011, p. 19).

⁵⁴ Entre o desejo mimético, cujo funcionamento foi esboçado no capítulo precedente, e as análises do complexo de Édipo na obra de Freud, existem tanto analogias quanto diferenças. O esquema aqui pressuposto constitui uma fonte inesgotável de conflitos. A tendência mimética faz do desejo cópia de um outro desejo e conduz necessariamente à rivalidade. Esta necessidade fixa por sua vez o desejo sobre a violência de outrem. À primeira vista, Freud parece alheio a este domínio conflitual, mas na verdade passa bem perto dele, e uma leitura atenta pode mostrar porque ele não o identificou (GIRARD, 1990, p. 211).

Percebe-se que há uma pequena mudança da primeira afirmação de Freud para a segunda afirmação com relação ao desejo da criança pela mãe, esta pequena e crucial diferença demarca o ponto “falho” de sua teoria no que corresponde ao surgimento daquilo que chamamos de interditos e o próprio mito da fundação da cultura humana. Toda vez que falamos do surgimento da cultura humana simultaneamente falamos de estágios, natureza e cultura, e da passagem da primeira à segunda.

Estes dois momentos trabalhados na antropologia se denominam como o estado indiferenciado (ausência de diferença) e o estado diferenciado (instituinte da cultura). Freud designa que o complexo de Édipo é chave para se compreender o totemismo, elemento este fundador da cultura humana. No entanto, suas afirmações que circundam aquilo que denomina desejo e onde está presente não é suficiente para demarcar a passagem de um estágio indiferenciado para o diferenciado dando origem à cultura. E é neste ponto que Girard tece críticas a Freud.

Freud ao constatar que o desejo pela mãe vem primeiro de forma autônoma estabelece que este já seja diferenciado, ou seja, possuidor de significado, não chegando a remontar o estado indiferenciado que seria anterior à cultura. Diferente de Girard que estabelece o assassinato coletivo como o primeiro significante e estabelece o sistema de diferenças, para Freud é o desejo que a criança sente pela mãe que designa este processo. O desejo pelo objeto já é pensado como diferenciado e diferenciador, é como se já postulasse uma estrutura enquanto a antropologia girardiana explica o surgimento da estrutura⁵⁵. Neste sentido a obra *Totem e Tabu* é importante, pois estende as teses desenvolvidas sobre o complexo de Édipo por Freud visando apenas outro ponto de vista.

A respeito do nascimento da humanidade Freud postula três pontos: em primeiro lugar vem a hipótese da horda primitiva, em segundo a morte do pai, e em terceiro os irmãos que compreendem o interdito do incesto. Girard afirma que apesar de Freud ter cometido alguns equívocos durante suas análises, ele traçou um grande trabalho apresentando as premissas da teoria mimética, pois se observamos com atenção perceberemos que esses três momentos se encaixam no que Girard afirma sobre o momento indiferenciado e violento, a morte em comum, a chegada da paz e ao momento do diferenciado. Então em que Girard se opõe à

⁵⁵ “René Girard pontuará apropriadamente na antropologia psicanalítica o fato de que, enquanto tentamos revelar os processos de hominização e de culturalização, isto é, enquanto tentamos explicar a gênese dos diferentes pensamentos em matéria de lugares, de papéis, Freud estabelece de antemão o desejo de uma pessoa que já ocupa um lugar diferenciado. A criança tem de forma originária esse desejo pela pessoa que ocupa o lugar de sua mãe ou por qualquer pessoa que desempenhe esse papel. A manifestação da cultura como manifestação da diferença não pode, assim, ocorrer na antropologia psicanalítica. A cena originária da antropologia psicanalítica é um não acontecimento, uma vez que ela é um não advento da diferença, que está sempre já presente no próprio desejo” (VINOLO, 2012, p. 133).

teoria psicanalítica? O caminho que Freud toma com relação ao interdito do incesto nos povos primitivos se encontra na:

Idéia darwinista da ‘horda selvagem’ que supõe representar a humanidade em seu estado mais primitivo. Essa horda é um grupo de seres pré-humanos, controlados por um macho dominante que conseguiu impor seu poder sobre todos os outros. Ele é cercado por seus filhos assim como por mulheres cujo acesso é proibido por ciúme. Os filhos jovens, tendo lutado contra o pai para ter acesso às mulheres, são então expulsos do clã ou mortos. Cada um deles reproduzirá, por sua vez, em seu próprio clã, o esquema do clã paterno no seio de outro grupo social do qual ele será o criador e o macho dominante; existirá, assim, uma perpetuação do interdito do incesto pela reprodução de um esquema primeiro. (VINOLO, 2012, p. 135).

Freud aceita esta hipótese de Darwin como ponto de partida, o interdito do incesto deriva desta hipótese, mas para a sua consolidação entre a horda selvagem e o interdito do incesto Freud acrescenta o assassinato do pai. A conclusão pelos filhos ao cometer a morte do pai⁵⁶ é de que este evento traria perigos à comunidade, e simultaneamente cria-se o interdito do incesto.

O obstáculo maior é antes de tudo a significação paterna que vem contaminar a descoberta essencial, e que transforma o assassinato coletivo em *parricídio*, fornecendo assim os adversários psicanalíticos e a outros argumentos que permite desacreditar a tese. É a significação paterna que interfere na leitura da tragédia e é ela, uma vez mais, que impede que Freud resolva tão brilhantemente quanto poderia a questão das interdições do incesto (GIRARD, 1990, p. 260).

Freud tenta dar conta do nascimento do interdito através desta hipótese, no entanto o seu erro foi o mesmo cometido em o complexo de Édipo sobre o desejo autônomo do filho pela mãe, esta hipótese da horda selvagem já possui interdito quando o pai proíbe os filhos de terem acesso às mulheres, ou seja, novamente parte do diferenciado, o incesto já existe, é como falar do nascimento da cultura por estruturas culturais com diferenças já existentes⁵⁷.

O outro problema desta interpretação na hipótese da horda selvagem é que levando em conta o complexo de Édipo o conflito só poderia existir se o pai tivesse no caminho do filho com relação ao desejo pela mãe, o desejo originário pela mãe é que leva ao confronto com o pai, e não ao contrário, e o pai aqui é apresentado como figura primeira que se explica pelo

⁵⁶ Sobre o assassinato coletivo na teoria mimética “nada tem que ver com o cometido ‘pelos filhos’ da ‘horda primitiva’ revoltados contra seu ‘pai tirânico’. Meu assassinato é um fenômeno aleatório e anônimo que se produz entre duplos indiferenciados, um fenômeno que produz sentido, mas que não o exige. Se eu me permito falar de gênese da cultura, é porque a crise mimética apaga todas as significações que obstruem a tese de Freud antes do *assassinato coletivo* (GIRARD, 2011, p. 172).

⁵⁷ “Já podemos ver claramente como o interdito do incesto provém, no fim, de uma situação criada pela proibição do incesto, como se o interdito proviesse dele mesmo em uma circularidade problemática. Se o pai não tivesse interditado os filhos desde o início, desde a hipótese da horda, o esquema freudiano e seus argumentos não poderiam ser estabelecidos. A primeira objeção girardiana à antropologia psicanalítica é que ela parece sempre descobrir, finalmente, o que ela começou a estabelecer como primeiro axioma”. (VINOLO, 2012, p. 136).

fato de que os filhos não poderiam desejar o desejo de objeto por alguém que só ocupa o lugar da mãe.

O pai não explica nada: para tudo explicar, é preciso livrar-se do pai, mostrar que a impressão formidável produzida sobre a comunidade pelo assassinato coletivo não depende da identidade da vítima, mas do fato desta vítima ser unificadora, da unanimidade reencontrada *contra* esta vítima e em *torno* dela. É a conjunção do *contra* e do *em torno* que explica as “contradições” do sagrado, e a necessidade sempre presente de matar novamente a vítima, embora ela seja divina, porque ela é divina. (GIRARD, 1990, p. 264).

Neste mesmo caminho Freud apresenta certo entendimento que os irmãos têm um com o outro em saberem que são irmãos, e este entendimento só poderia existir da diferença que eles compreendem com relação “aqueles que não são seus irmãos”. Em René Girard os irmãos são unidos pela violência em comum, enquanto em Freud já estão unidos antes mesmo do assassinato.

Podemos concluir com estas indagações que o interdito na interpretação de Freud está presente antes do assassinato e não podemos falar da origem dele por este viés⁵⁸, enquanto para Girard o interdito provém do assassinato, com o objetivo de não permitir que a rivalidade mimética se propague gerando novamente perigos para a comunidade. Neste sentido o interdito⁵⁹ funciona para que as estruturas culturais diferenciadoras não sejam destruídas pela rivalidade mimética e contagiosa do desejo.

Para renunciar completamente à ancoragem objetal do desejo, para admitir o infinito da mimese violenta, é preciso compreender, simultaneamente, que a falta de medida potencial desta violência pode e deve ser controlada no mecanismo da vítima expiatória. É impossível postular a presença, no homem, de um desejo incompatível com a vida em sociedade, sem colocar igualmente, diante deste desejo, algo que possa dominá-lo. Para escapar definitivamente às ilusões do humanismo, uma única condição é necessária, mas justamente a única que o homem moderno recusa-se a preencher: o reconhecimento da dependência radical da humanidade em relação ao

⁵⁸“Totem e Tabu, que é sem dúvida, entre todas as obras modernas, aquele que passa mais perto da tese aqui desenvolvida, do mecanismo da vítima expiatória como fundamento de toda a ordem cultural. Descobrimos assim as possibilidades reais desta tese. Pudemos fazer justiça à intuição de Freud, apesar das dificuldades até aqui inextricáveis causadas pela imperfeição da hipótese freudiana” (GIRARD, 1990, p. 267).

⁵⁹“As interdições não são nada além da própria violência, toda violência de uma crise anterior, literalmente congelada em que se produziu, muralha levantada em toda parte contra o retorno do que ela própria foi. [...] as interdições têm uma função primordial: preservam no coração das comunidades humanas, uma zona protegida, um mínimo de não-violência absolutamente indispensável às funções essenciais, à sobrevivência das crianças, à educação cultural, a tudo que constitui a humanidade do homem. Se existem interdições capazes de desempenhar este papel, elas não devem ser vistas como um benefício da Dama natureza, esta providência do humanismo satisfeito, última herdeira das teologias otimista criadas pela decomposição do cristianismo histórico. O mecanismo da vítima expiatória deve aparecer, daqui em diante, como essencialmente responsável pelo fato de que exista algo como a humanidade. Sabemos, a partir de agora, que na vida animal a violência é dotada de freios individuais. Os animais de uma mesma espécie nunca lutam até a morte; o vencedor poupa o vencido. A espécie humana é privada desta proteção. O mecanismo biológico individual é substituído pelo mecanismo coletivo e cultural da vítima expiatória. Não há sociedade sem religião porque sem religião nenhuma sociedade seria possível. (GIRARD, 1990, p. 272).

religioso. É bastante evidente que Freud não está disposto a preencher esta condição. Prisioneiro, como tantos outros, de um humanismo crepuscular, ele não tem a menor ideia da enorme revolução intelectual que anuncia e prepara. (GIRARD, 1990, p. 269).

Girard analisa de forma minuciosa a teoria de Freud até concluir sua crítica, o que nos interessa aqui é expor parte desse trabalho para que reflitamos com precisão sua teoria da violência fundadora, do desejo mimético que segundo Girard é o motor da nossa civilização. Em suma a teoria mimética consegue explicar os processos originários da cultura, o sistema de significações que estabelece a diferença, os interditos e as repetições destes mesmos como meio de contenção da violência mimética. Agora será abordada a outra crítica de Girard a um grande intelectual do campo da antropologia que também desenvolve análises e teorias a respeito dos mitos, interditos na formação da cultura humana.

4.2. A insuficiência da leitura dos Mitos de Lévi-Strauss

Antes de iniciar o debate é necessário mencionar algumas informações necessárias para contextualizar o que está em questão. O estruturalismo é uma corrente de pensamento teórica iniciada pelo etnólogo Claude Lévi-Strauss. Ao longo de seu desenvolvimento o estruturalismo se desdobrou em dois planos. O primeiro se desenvolveu na segunda metade do século XX. O segundo se desenvolve no campo das ciências humanas e sociais. Seu campo de atuação envolve o embate decisivo entre o positivismo lógico, a fenomenologia, a fenomenologia existencial e o historicismo.

Nascendo das preocupações e ocorrências nas pesquisas empíricas o estruturalismo⁶⁰ tentou superar o problema que se encontrava na maioria das pesquisas sociais, o da grande variedade infinita de situações díspares.

Em termos objetivos, essa dificuldade se expressa da seguinte forma: quanto maior o rigor no detalhamento da pesquisa, mais os dados e informações coligidos parecem descrever uma situação única, só verificável naquele espaço e naquele momento específicos. Esta diversidade, esta riqueza de situações, geralmente se revela um transtorno para os que realizamos pesquisas empíricas (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 139).

Lévi-Strauss, tendo que enfrentar essa questão, optou por desenvolver uma teoria que

⁶⁰ Inicialmente o “estruturalismo francês teve sua origem com a publicação do **Curso de Linguística geral** do suíço Ferdinand de Saussure, o qual é considerado o pai da *linguística* moderna. Neste curso, Saussure, que tem sua obra póstuma organizada pela reunião de anotações de dois alunos, classifica a organização interna da língua como sistema, porém seus sucessores a chamarão *estrutura*” (DIAS, MACHADO, 2005, p. 19). Ao longo de seu desenvolvimento vários autores entraram na discussão sobre a noção de estrutura e dentre eles o próprio Lévi-Strauss, cooperando para o desenvolvimento do estruturalismo científico voltado para uma pesquisa mais profunda sobre o que considera estrutura.

pudesse dar conta das questões enfrentadas pelo campo social das Ciências Humanas.

Lévi-Strauss procurou uma ponte entre o lógico e o empírico, um fundamento que pudesse dar conta da diversidade do mundo, um instrumental que fosse deduzido, ele também, do real. Algo que não fosse a simples descrição do empírico imediato, que não resvalasse para o devaneio, para a pura abstração. Que fosse uma teoria do possível. A base científica criada por Lévi-Strauss se propõe justamente isto: desenvolver uma teoria do logicamente possível, construída a partir do real concreto. É fruto de uma convicção teórica, da insatisfação e do acaso. A noção teórica foi apreendida de Marcel Mauss (1968), um antropólogo de grande envergadura, e que sustentava ser “a vida social um mundo de relações simbólicas” (1973a). A insatisfação procedia do contraste entre o verificável na vida social, notadamente na vida das sociedades primitivas, e os ensinamentos que daí se podiam tirar. O acaso envolveu as peripécias da derrota francesa no começo da Segunda Guerra Mundial e a comunidade de intelectuais refugiados em Nova York, tempo e lugar em que Lévi-Strauss tem acesso aos progressos teóricos da linguística estruturalista de Saussure. (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 140).

É neste encontro com a linguística que Lévi-Strauss vai destrinchar suas primeiras ideias a respeito das estruturas do pensamento simbólico, mais precisamente do mito. A linguística de caráter estruturalista é a ideia de que a linguagem não pode ser limitada somente às relações entre as palavras e as coisas. Ferdinand Saussure enquanto “pai” do estruturalismo e preocupado com a sistematização dos sinais fundou a semiologia⁶¹, uma ciência que lida com os sistemas de signos, na qual a relação existente entre os vocábulos significante e significado se configuram pelas operações derivadas das relações estruturais profundas que compõe o espírito humano.

O problema do signo se concentra na relação entre o significado (o conceito) e o significante (a imagem acústica). O foco é o da língua (o construído), não o da fala (o dado). Com isto, a linguística se desembaraçou do sujeito que fala, da psicologia do falante, da genealogia dos significados, para se concentrar na logicidade da língua e do discurso (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 141 *apud* DOSSE, 1993, p. 73).

Neste sentido esses elementos lingüísticos dão origem a estruturas subjacentes a qualquer idioma e a qualquer discurso, formando assim as relações de ordem, de concordância das estruturas invariantes universais. Levando para o mundo das relações sociais Lévi-Strauss constrói sua teoria no intuito de superar o contraditório entre a realidade observável e o que pode ser transmitido.

A sua proposta é a de: considerar não o fenômeno consciente e as relações que mantêm entre si os elementos diretamente observáveis, mas a voltar-se para a estrutura inconsciente - que sustenta e ordena estes elementos e estas relações; estudar não mais os elementos, mas, ao contrário, privilegiar a descrição e a análise

⁶¹ “Ferdinand Saussure quando, ao apresentar a linguística como parte de uma ciência ainda por nascer, ele reserva a esta o nome de semiologia, e lhe atribui por objeto de estudo a vida dos signos no interior da vida social”. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p.17).

das relações entre os elementos; se concentrar na ordenação destas relações como sistemas inteligíveis, não como invenções do espírito nem como simples abstrações, mas como relações, que ainda que baseadas no empírico, são também racionais, isto é, são passíveis de serem representadas por esquemas lógico-matemáticos; se restringir aos sistemas efetivos, isto é, aos sistemas de relações simultâneas em um tempo dado (os sistemas sincrônicos), e abandonar toda a idéia de origem e formação histórica dessas estruturas (a diacronia); identificar as leis gerais destes sistemas, seja por indução, seja por dedução lógica. É munido dessas idéias que Lévi-Strauss declara o programa do primeiro estruturalismo, do que vai desencadear a revolução metodológica de que nos ocupamos agora. (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 141).

Neste sentido podemos definir o estruturalismo⁶² como um sistema ou conjunto de sistemas relacionais, um método de análise da realidade, estruturas que produzem significado dentro da cultura, destacando que essas estruturas das relações sociais antecedem a fala, estas estruturas são modelos de explicação abstrata (conceito) e concreta (objetos de representação quando incorporado em um sistema que produz funções para esses elementos⁶³.

Para compreender como funciona o processo de identificação destes elementos os conceitos de *Significado* e *Significante* são centrais nas análises e interpretações da língua e das estruturas dos textos estudados. A compreensão de que o *significante* enquanto expressão material, a imagem, e o *significado* enquanto a idéia que o *significante* representa possibilita chegar à conclusão do que são as *estruturas de pensamento*, Lévi-Strauss o autor aqui comentado conclui que estas enquanto *significante* se encontram “na representação dos mitos entre si, o que permite ter acesso à significação da mitologia” (DIAS; MACHADO, 2005, p. 20).

O mito foi o objeto meio no qual Lévi-Strauss se debruçou para desenvolver suas principais idéias a respeito do que é cultura e sobre estruturas de comportamento humano. Com o grande advento da ciência o mito se tornou no meio intelectual um produto da mente primitiva e supersticiosa, no entanto, Lévi-Strauss notou pontos importantes do mito na história do homem, e, para isso não mediu esforços em demonstrar ao longo de suas obras o grau de relevância e complexidade que o pensamento dito “selvagem” mítico tinha em comparação ao pensamento científico.

Neste caminho percorrido Lévi-Strauss trouxe para o campo da antropologia alguns

⁶² Enquanto outras formas de pensamento se concentram na elucidação dos sistemas – de como as coisas funcionam – ou focam diretamente fenômenos isolados, a ideia central do estruturalismo é a de que a estrutura – o conjunto de relações – é o determinante na explicação dos objetos psicossociais. Distingue-se, portanto, do historicismo, do positivismo lógico e da fenomenologia. (THIRY-CHERQUES, 2006, p.143).

⁶³ Ao procedermos à observação devemos ter sempre em mente que a origem da estrutura não é o real, mas o espírito humano. A intenção última não é a descrever o observado - este é apenas o primeiro dos passos metodológicos - mas a de encontrar o sentido próprio que está por trás das metáforas de elaboração discurso (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 147 *apud* Lévi Strauss, 1971).

conceitos entre os quais poderíamos nos lançar à leitura dos Mitos e fazer a interpretação. Levando em conta o seu método estruturalista, e várias análises de muitos mitos, Lévi-Straus chegou a uma conclusão, este resultado final é apresentado em sua obra *Totemismo Hoje* (1975) foi o que impulsionou Girard a fazer a crítica. A crítica foi feita a partir da análise de dois Mitos estudados na obra, *Ojibwa e Tikopia*.

O Mito Ojibwa

Um mito explica que estes cinco clãs “primitivos” remontam a seis seres sobrenaturais antropomorfos, saídos do oceano para misturarem-se aos homens. Um deles tinha os olhos cobertos e não ousava olhar os índios, se bem demonstrasse grande desejo em fazê-lo. Incapaz de controlar-se, levantou afinal o véu e seu olhar caiu sobre um homem que morreu instantaneamente como que fulminado. Pois, apesar das disposições amigáveis do visitante, seu olhar era forte demais. Seus companheiros obrigaram-no, pois a voltar ao fundo dos mares. Os outros cinco permaneceram entre os índios e foram causa de muitas bênçãos para eles. Estes estão na origem dos grandes clãs ou totens; peixe, grou, mergulhão, urso, alce ou marta⁶⁴.

O Mito Tikopiano

Há muito tempo os deuses não se distinguiam dos homens, e eram, sobre a terra, os representantes diretos dos clãs. Ora, aconteceu que um deus estrangeiro, Tikara, foi visitar Tikopia e os deuses do país lhe prepararam um esplêndido festim; mas antes organizaram provas de força e de velocidade para se medirem com seu hóspede. Em plena corrida, este fingiu tropeçar e afirmou que havia se machucado. Mas, enquanto fingia coxear, pulou na direção do alimento amontoadado e levou-o para as colinas. A família dos deuses lançou-se em seu encalço; desta vez Tikarau caiu realmente, de sorte que os deuses dos clãs puderam reaver,, um coco, outro um taro, o terceiro um fruta-pão, e os últimos um inhame... Tikarau conseguiu atingir o céu com a maioria do festim, mas os quatro alimentos vegetais foram salvos pelos homens⁶⁵.

⁶⁴ Cf., Claude Lévi-Strauss, *totemismo Hoje*. Trad. Malcolm Bruce Corrie Petrópole, vozes, 1975. Retirado de (GOLSAN, 2014, p.19).

⁶⁵ Cf., Cf., Claude Lévi-Strauss, *totemismo Hoje*. Trad. Malcolm Bruce Corrie Petrópole, vozes, 1975. Retirado de (GOLSAN, 2014, 107-108).

Nada mais fácil, em nossa perspectiva, do que analisar esses dois mitos. Tanto em um quanto em outro, encontramos o mesmo esquema da crise mimética e de uma desestruturação violenta que desencadeia o mecanismo da vítima expiatória. A confusão inicial entre o indivíduo e o humano é significativa. Que essa confusão seja conflitante, isso não nos é dito diretamente, sendo os efeitos nefastos da crise imediatamente atribuídos à vítima que é considerada, como sempre, responsável por eles. No primeiro mito, é a morte súbita de um índio que teria sido causada apenas pelo olhar da futura vítima. No segundo mito, é pelo roubo de todo o sistema cultural que a futura vítima Tikarau será responsabilizada, o olhar treinado reconhece igualmente nas “provas de força e de velocidade” organizadas pelo consórcio humano-divino um indício da situação conflitante que o drama mítico irá resolver. O fato de haver uma conotação ritual – trata-se em princípio de “provas” organizadas – não deve nos surpreender. O mito apresenta a crise como já ritualizada, mas também como não-ritual, pois os jogos esportivos desembocam na violência coletiva espontânea. (GIRARD, 2008, p. 131).

Segundo Lévi-Strauss o “mito pode sozinho, dar conta da possibilidade do nascimento do ‘pensamento selvagem’, abrindo o campo e o espaço necessários para a formação de um sistema de significações, entendido aqui como um sistema de diferenciação” (VINOLO, 2012, p. 144). Este momento seria marcado por duas invariantes, a primeira é a oposição entre ação coletiva e individual⁶⁶. “A uma primeira conduta de um dos personagens responde como ação e reação de toda a comunidade: elas se respondem como ação e reação” (VINOLO, 2012, p. 144). Em relação com o totemismo a conduta individual é dita como negativa e segunda conduta coletiva como positiva⁶⁷.

Na perspectiva linguística de Lévi-Strauss, o ‘indiferenciado’, o ‘contínuo’ não passa de ‘remendo’ de distinções já realizadas pela linguagem, uma falsa aparência cuja presença é deplorada pelo etnólogo, particularmente nos ritos, pois ele vê aí, como já dissemos, uma recusa perversa do pensamento diferenciador. Nas análises de *O totemismo hoje*, a presença desse mesmo ‘indiferenciado’ parece-lhe justificada pelo projeto fundamental da mitologia que consiste, a seu ver, em representar, necessariamente de maneira inexacta, mas de qualquer forma sugestiva, o nascimento

⁶⁶Para melhor compreender é necessário destacar que “o termo totemismo engloba relações colocadas idealmente entre duas séries: uma *natural*, outra *cultural*. Por um lado, a série natural compreende categorias, por outros indivíduos, a série cultural compreende grupos e pessoas, todos estes termos são escolhidos arbitrariamente, para distinguir em cada série dois modos da existência” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 26). Lévi-Strauss destaca Natureza –Categoria- indivíduo e; Cultura-Grupo-Pessoa.

⁶⁷ “Nos dois mitos a conduta individual e maléfica procede de um deus ávido e indiscreto (que aliás, não é sem semelhança com o Loki escandinavo, magistralmente estudado por G. Dumézil). Nos dois casos, o totemismo, enquanto sistema, é introduzido como o que resta de uma totalidade empobrecida, o que pode ser uma maneira de exprimir que os termos do sistema só valem se são *separados* uns dos outros, sendo os únicos a mobiliar um campo semântico primitivamente melhor servido, e dentro do qual a descontinuidade se introduziu. Enfim os dois mitos sugerem que o contato direto (num caso, entre os deuses-totens e os homens, no outro, entre os deuses-homens e os totens), isto é, a relação de contiguidade, é contrária ao espírito da instituição: o totem só se torna totem sob a condição de ser primeiro distanciado” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 35).

e o desdobramento daquilo que o interessa exclusivamente, o pensamento diferenciador. Uma representação da diferença do descontínuo, só pode ser feita sobre um fundo de continuidade, de indiferenciado (GIRARD, 2008, p. 133).

Neste sentido na concepção de Lévi-Strauss o mito é uma representação fictícia do que podemos chamar de gênese cultural, enquanto para Girard é uma descrição baseada em fatos reais e Lévi-Strauss não enxerga por não levar a sério os elementos dramáticos contidos no mito, entre eles o bode expiatório. Com base na interpretação estruturalista é considerável afirmar que a criação dos totens é resultado de ações coletivas sobre ou contra uma ação individual. A segunda invariável é a capacidade criadora e diferenciadora da ação coletiva, caracterizada como uma eliminação. A diferenciação provém da eliminação de um dos elementos do mito⁶⁸.

As críticas de Girard a este resultado surgiram em diversos níveis, dentre eles ao fato de que a mitologia estruturalista se detém apenas ao plano da lógica e esquece a realidade⁶⁹. Neste sentido a interpretação de Lévi-Strauss reduz o mito apenas ao processo lógico, uma vez que se há diferenciação no plano lógico, deverá também ter uma diferenciação social. Um dos primeiros pontos é fato de que o mito menciona a eliminação de um de seus elementos, este eliminado é o marcador da diferenciação, no entanto, Girard demonstra que esta indagação se encontra não só nos mitos, ou que só o Lévi-Strauss os citou, este invariante vai muito além dos mitos, ela se encontra também na vida humana.

A forma da eliminação é tomada sob a forma de um assassinato, esta lógica estruturalista abriu espaço para pensar que:

Do ponto de vista externo, certamente o assassinato também é criador de espaço e de jogo entre os elementos que seriam um acidente ou um suicídio. Logicamente, a distinção não é necessária. Mas, assim que mergulharmos no nível interno do mito, aquele no qual os indivíduos agem, vemos claramente que a eliminação pelo assassinato é radicalmente distinta de uma morte natural ou pelo suicídio, enquanto ela implica a intenção de matar (VINOLO, 2012, p. 148).

Ainda assim a lógica estruturalista se revela incapaz de explicar como e porque a

⁶⁸“podemos dizer que o sistema totêmico não é nem mais, nem menos que o sistema pré-totêmico. O gesto do mito é introduzir espaço, uma casa vazia, no seio de um *plenum* de um ser originário, que, sendo totalmente indiferenciado, não pode entrar em um sistema de significações. Pela eliminação, o mito resolve, assim, o problema da passagem do indiferenciado ao diferenciado, que é a única que permite a emergência do sentido. Podemos facilmente compreender essa possibilidade da significação para o empreendimento estruturalista assim que lembramos que o estruturalismo rejeita os átomos significantes e estabelece que só há significação pela mediação de relações entre átomos. Dessa maneira o sentido não provém do átomo, mas da relação. Toda significação supõe, portanto um sistema de significações no qual possam existir locais significantes, lugares de significação. É impossível significar sozinho, significar já é sempre ‘significar para’, a significação está sempre ligada a uma rede de significações” (VINOLO, 2012, p. 145).

⁶⁹ Este fato se aplica as suas interpretações dos dois mitos lidos apenas no *plano da lógica*, termos como *eliminação radical*, *descontinuidade* não serviriam para pensar em uma *violência real* contra um *indivíduo real*.

eliminação toma a forma de assassinato, é neste ponto que a teoria mimética consegue ir além e mostrar os elementos por trás da eliminação, o porquê, e a forma de assassinato.

Na perspectiva de Lévi-Strauss, em suma, a eliminação radical de um ou mais fragmentos, a expulsão de um deus, a destruição de seres vivos ou de bens alimentares seriam apenas soluções variadas ‘para resolver o problema da passagem da quantidade contínua à quantidade discreta’. O estado indiferenciado que grassava no início do mito é interpretado como um atravancamento excessivo de certo campo. Para distinguir as coisas, é preciso que haja entre elas interstícios que permitirão ao pensamento deslizar e que, segundo Lévi-Strauss, no começo do mito, ainda estariam ausentes. Em suma, o problema para essa encenação do pensamento nascente seria fazer lugar, afastar as coisas uma das outras para diferenciá-las, ou seja, nos diz Lévi-Strauss, permitir que a eliminação mesmo que de um único fragmento possa se realizar. (GIRARD, 2008, p. 135).

Outro ponto é fato de Lévi-Strauss dar característica positiva pra ação coletiva⁷⁰, e negativa pra ação individual, enquanto o eliminado aparece como perigo à comunidade desde o primeiro momento, porque o elemento eliminado está à margem da comunidade. Acusações como incesto e parricídio não podem ser explicados apenas no plano lógico, nos Mitos Ojibwa e Tikopia os deuses são expulsos, um é assassino e o outro ladrão, neste sentido Girard nos leva a concordar que o eliminado jamais é socialmente neutro. Mais uma vez percebemos a distância que existe entre a lógica e o social na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss.

Assim como as linguagens, afirma Lévi-Strauss, os dados culturais são compostos de signos que não significariam nada se fossem isolados uns dos outros. Os signos significam uns pelos outros; eles formam sistemas dotados de uma coerência interna que confere a cada cultura, a cada instituição, sua individualidade própria. É isso que o etnólogo deve revelar. Ele deve decifrar do interior as formas simbólicas e esquecer as grandes questões tradicionais que apenas refletiriam as ilusões de nossa própria cultura, e que só teriam sentido em razão do sistema no interior do qual operamos. Devemos nos limitar à leitura das formas simbólicas, diz Lévi-Strauss; é

⁷⁰“Há uma perspectiva, e só uma, que pode fazer do linchamento uma ação positiva, pois ela vê na vítima uma ameaça real da qual é importante se desfazer por todos os meios, é essa a perspectiva dos próprios linchadores, a perspectiva dos linchadores sobre seu próprio linchamento. Essa tese propõe-se por si própria, pois ela resolve todos os problemas colocados pelas significações comuns. Ela nos faz compreender por que a vítima no momento em que é perseguida coletivamente, é vista como tendo cometido o tipo de crime que, imediatamente, ou com o passar do tempo, ameaça toda a comunidade. Ela nos faz compreender por que o linchamento dessa vítima aparece como algo de justo e bom. Apenas a perspectiva dos linchadores, e de seus herdeiros no decorrer das épocas, a comunidade religiosa pode explicar a certeza inabalável de que a vítima é realmente onipotente para o mal e de que ela deve ser destruída, ou, em outros termos, de que o linchamento tem boas razões. Apenas a perspectiva dos linchadores reconciliados pela própria unanimidade dessa transferência, mas incapazes de compreender o mecanismo mimético dessa reconciliação, pode explicar que a vítima ao termo da operação, não seja realmente execrada, mas divinizada: pois é ela, e não os linchadores, que será responsável pela reconciliação. É divinização que revela a eficácia do linchamento, pois ela só pode estar fundada numa incapacidade total de identificar a transferência de que a vítima é alvo, e é graças a essa transferência, é claro, que a comunidade foi reconciliada; é exatamente por isso que o retorno à paz e à ordem é atributo à vítima. (GIRARD, 2008, p. 140-141).

preciso buscar o sentido ali onde ele se encontra, e não em outra parte. As culturas “etnológicas” não se interrogam sobre o religioso como tal. Em suma, é a uma retirada estratégica que Lévi-Strauss convida a etnologia e todas as ciências do homem. Prisioneiros que somos de nossas formas simbólicas, podemos apenas reconstituir as operações de sentido, não somente para nós, mas para outras culturas; não é possível transcender os sentidos particulares para nos interrogarmos sobre o homem em si, seu destino etc. tudo o que se pode fazer é reconhecer no homem aquele que secreta as formas simbólicas, os sistemas de símbolos, e que a seguir os confunde com a própria “realidade”, esquecendo que ele interpõe entre essa realidade, para torná-la significativa, esses sistemas são sempre particulares. (GIRARD, 2008, p. 26).

Podemos constatar que o método estrutural trabalha sobre formas já simbolizadas, e não propriamente sobre o sagrado, neste sentido devemos nos perguntar sobre o porquê das ações e intenções dos indivíduos, o que os leva a cometer tal ato, que elementos presentes no eliminado levaram a sua eliminação? A força da teoria mimética reside no fato de poder dar conta de explicar a passagem do indiferenciado para o diferenciado, do ponto de vista externo, assim como do interno, na qual Lévi-Strauss falhou.

Nestes dois mitos Girard aponta que, segundo Lévi-Strauss, eles configuram informações sobre uma *eliminação* do todo originário que se fragmenta naquilo que o autor denomina como “um estado de indiferenciação a um estado de diferenciação. O campo originário – ou ‘domínio mítico’, nas palavras de Girard – é um continuum congestionado desde o início, o qual então se ‘desobstrui’ e se torna descontínuo com a remoção da parte extirpada, espacializando assim a diferença” (GIRARD, 2008, 108). Segundo este aspecto fala-se de um estado *indiferenciado*, ou seja, a *Natureza do todo*, e a *diferenciação* a *Cultura*. Este estado configurado como cultura expressa o pensamento humano.

A “parte” eliminada em ambos os mitos é o deus ofensivo, mas em nenhum dos casos esse deus, ou as circunstâncias de sua expulsão, possui qualquer significado por si só. Para Lévi-Strauss, em suma, cada mito é integralmente uma expressão do “nascimento e desenvolvimento do pensamento diferencial”. Os personagens e acontecimentos específicos do mito – os “elementos propriamente dramáticos”, nas palavras de Girard – não possuem “qualquer interesse intrínseco” para Lévi-Strauss, visto que não têm qualquer fundamento na realidade. (GOLSAN, 2014. p.109).

Percebe-se a relevância que o Lévi-Strauss atribui ao mito, no entanto Girard tece sua crítica com base no argumento de que Lévi-Strauss não se aprofunda nos aspectos dramáticos do mito, que o poderiam levar até à visão do fenômeno da violência, base fundamental para a compreensão das configurações originárias da cultura humana. Outro ponto é que Lévi-Strauss na concepção de Girard se engana ao afirmar que a diferença é estabelecida pela eliminação do radical de uma parte do todo original. Nos dois mitos aqui ressaltados o deus eliminado *não* é uma parte da totalidade original, ele vem de *fora*. No primeiro mito ojibwa o

deus expulso saiu do mar como indica o início da narrativa. E no segundo mito o deus também é estrangeiro.

Aos olhos de Girard, a contribuição de Lévi-Strauss para o estudo da mitologia consiste no reconhecimento da importância das categorias básicas do diferenciado e do indiferenciado no mito. Uma vez realizada essa descoberta fundamental, porém, Lévi-Strauss se mostra incapaz de explorá-la. Afinal, ao igualar “a diferenciação no mito ao ‘pensamento humano’”, ele eleva as duas categorias ao plano que Girard denomina “absolutos metafísicos”. Lévi-Strauss não as aplica ao conteúdo propriamente dito, isto é, aos “elementos dramáticos” do mito; ele lida com a estrutura, não com a trama, perdendo de vista, portanto, o significado ou o sentido do diferenciado e do indiferenciado em mitos particulares. Desse modo, crê Girard, a análise de Lévi-Strauss permanece irremediavelmente abstrata. (GOLSAN, 2014, p. 109).

Neste sentido o modo como interpreta Lévi-Strauss o mito perde de certa forma uma legitimidade de informação sobre o próprio mito. Girard tendo analisado estes mitos com os conceitos de Lévi-Strauss os aplica no seio do contexto da história, ou seja, antes de serem entes abstratos são vítimas reais, bodes expiatórios⁷¹ (colocados como divindades), que por meio do sacrifício de ambos a ordem da comunidade dos homens foi restaurada.

Girard considera o pensamento de Lévi-Strauss considerável na intenção de que este mesmo considerou os mitos como elementos fundadores, constituinte da esfera religiosa nas sociedades primitivas e atuais. O foco central é, ainda que haja este reconhecimento da esfera religiosa nas sociedades primitivas, o pensamento científico moderno o identifica como imaginário fantasioso e passivo.

Girard na sua obra central, *A violência e o Sagrado* (1990) traz muitas análises das narrativas mitológicas para podermos compreender e perceber o fenômeno da violência enquanto raiz das origens das civilizações, a intenção aqui não é trazer todos esses pontos, apenas alguns considerados importantes pelo próprio autor no desenvolvimento de sua teoria e para Girard tecer a crítica a Lévi-Strauss e a própria maneira como se interpreta os mitos, trazendo assim à luz a uma nova interpretação a respeito da cultura humana.

Para poder demonstrar que a teoria girardiana pode explicar as dificuldades presentes

⁷¹ Deve-se pontuar aqui que “a leitura girardiana pode ser contestada com base na inexistência de qualquer evidência concreta de que esses deuses são bodes expiatórios, uma vez que não há indício direto algum, em ambos os mitos, de que a vítima fora levada à morte. Além disso, não há evidência de qualquer violência cometida contra as duas deidades. A única violência que ocorre nos dois casos é a morte do índio no mito ojibwa, a qual se dá como consequência do olhar fatal do deus. De que forma essas duas narrativas, tão destituídas de violência, podem ter violência como seu verdadeiro tema? A resposta de Girard é a de que ambos os mitos já passaram por um processo de “cristalização mítica”. A estrutura do cenário persecutório permanece intacta – a passagem da indiferenciação para a diferenciação, a “eliminação radical” de uma figura marginal ou de um estrangeiro que ostenta os sinais de vitimação –, mas os traços de violência propriamente ditos foram suprimidos. No mito, a vítima já é um salvador divino desde o início, quando na realidade seu prestígio só foi conferido muito tempo depois da perseguição. Desse modo, a cronologia circular do mito ajuda a apagar a violência ao remover, desde o princípio, a condição de vítima do sujeito”. (GOLSAN, 2014, p. 113).

na análise estruturalista é necessário partir dos textos nos quais o próprio Girard se baseia. A teoria de Girard sobre os mitos fundamenta-se em análises de textos denominados por ele como *Textos de perseguição*. Na obra *O Bode Expiatório* (2004) Girard apresenta o texto de *Guillaume de Machaut, Julgamento do Rei de Navarra*, onde conta uma história de uma cidade assolada por uma doença.

Há sinais no céu. As pedras choram e matam os vivos. Cidades inteiras são destruídas pelos raios. Na cidade onde vivia Guillaume – ele não diz qual – os homens morrem em grande número. Algumas das mortes são devidas à perversidade dos judeus e de seus cúmplices entre os cristãos. Como estas pessoas faziam para causar vastas perdas na população local? Envenenavam os rios, as fontes de provisão de água potável. A justiça celeste interveio em meio a esses malefícios, revelando seus autores à população, que massacrou todos eles. Todavia, as pessoas não pararam de morrer, cada vez em maior número, até certo dia de primavera em que Guillaume ouviu música na rua e homens e mulheres que riam. Tudo havia terminado e a poesia cortês podia recomeçar. (GIRARD, 2004, p. 5).

Com o advento da crítica moderna que consiste em não confiar cegamente nos textos⁷², ela possibilita a Girard estabelecer dois acontecimentos reais do texto. A epidemia apresentada faz referência à peste negra na França em 1349 e 1350 levando a inúmeras mortes, e o massacre dos judeus que também é real devido aos rumores de envenenamento dos rios que circulavam entre as pessoas. No entanto a leitura que se faz deste texto no século XX os leitores não poderiam acreditar facialmente que os judeus foram os culpados, assim podendo desconstruir o texto de perseguição e demonstrar a base que fundamenta a morte dos bodes expiatórios de forma excessiva.

A denominação texto de perseguição nos leva a perceber a causalidade estabelecida entre a peste e a culpa dos judeus nessa epidemia. O terror causado pela doença tem peso significativo para poder executar os massacres. Neste sentido segundo Girard as perseguições presentes no texto têm relação com a perspectiva dos perseguidores:

Em certas cidades, pensam os historiadores, os judeus foram massacrados antes da chegada da peste, apenas com o ruído de sua presença na vizinhança. O relato de Guillaume poderia corresponder a um fenômeno deste gênero, pois o massacre foi produzido muito antes do paroxismo da epidemia. Mas as numerosas mortes atribuídas pelo autor ao veneno judaico sugerem outra explicação. Se tais mortes são reais – e não há razão de considerá-las imaginárias – elas poderiam bem ser as primeiras vítimas de uma só mesma praga. Mas Guillaume não duvida disso, nem sequer retrospectivamente. A seus olhos os bodes expiatórios tradicionais conservam seu poder explicativo para os primeiros estágios da epidemia. Apenas para os estágios posteriores o autor reconhece a presença de um fenômeno propriamente patológico. (GIRARD, 2004, p. 8).

⁷² Para Girard tanto a literatura quanto o mito podem fornecer elementos importantes no que condiz ao comportamento humano, suas análises desses textos não pretendem fornecer nenhuma característica poética, ou filosófica. Seu objetivo é demonstrar como estes textos remontam as crises e o linchamento fundador, e todo o processo que constituíram ou reconstituem uma ordem cultural.

Com este método de desconstrução dos textos revelando a existência real por trás dos acontecimentos Girard traça um esquema de leitura revelando características idênticas que todos os textos apresentam, já mencionadas no nosso trabalho. Apenas para ressaltar o ponto de partida é uma crise social que ameace a existência da comunidade, alguém que cometeu crimes indiferenciadores, o culpado é notado por características específicas⁷³ que o diferencie do resto da comunidade podendo estar à margem, no interior e exterior da comunidade, perseguida por uma violência coletiva que dar origem e restaura a ordem fundando as estruturas diferenciadas.

Neste sentido os judeus são o bode expiatório no texto de Guillaume de Machaut. Este esquema de leitura também se aplica aos mitos. O mito segundo Girard é a lembrança do que foi o nascimento da comunidade, e não o nascimento em si, no entanto esta lembrança é contada sobre o ponto de vista do perseguidor.

Desse modo, vemos muito claramente a oposição à teoria de Claude Lévi-Strauss, que estabelece o nascimento do pensamento diferenciador pela expulsão de um fragmento ontológico. A teoria girardiana faz do mito a verdadeira narrativa do que foi o nascimento da humanidade, mas para decifrá-los é preciso olhá-los de determinado ângulo, de determinada posição geointelectual. É evidente, então, que a superioridade da teoria girardiana está no fato de explicar, graças a uma ilusão de diferença preexistindo o próprio ato de expulsão, sua razão de ser, é uma ilusão de diferença postulada (o judaísmo, o fato de claudicar, a especificidade do estrangeiro). O mito apresenta-nos o motor interno da solução para a crise indiferenciadora, isto é, a crença na culpa do fragmento expulso, que faz esse fragmento não seja mais, para os linchadores, absolutamente um qualquer, mas já diferenciado (VINOLO, 2012, p. 156).

Com o molde de explicação que também serve para mitos como o de Édipo rei ou *As Bacantes*, Girard mostra como existe no homem e na origem da cultura uma violência que funda, e que os homens procuram esconder. Em suma:

A definição girardiana do interdito permite um novo olhar sobre o interdito mais fundamental do ponto de vista da antropologia: o interdito do incesto. Ao contrário do pensamento do de Lévi-Strauss, para quem o interdito do incesto responde a uma vontade da troca, à necessidade de abrir o grupo para o externo, e Freud para quem o interdito é a repetição de um esquema inconsciente, nos textos de Girard, esse interdito responde a um temor da indiferença como lembrança de uma violência passada. Permitir o incesto seria voltar a negar a diferença mais originária dos grupos humanos e abrir possibilidade para neles surgir a violência. A violência da indiferença poderia, portanto, facilmente criar um caminho, já que o incesto não é nada além, no fundo, que a indiferenciação do sangue, a negação das categorias ‘mesmo’ e ‘outro’ nas relações consanguíneas (VINOLO, 2012, p. 141).

⁷³ Girard acrescenta que apesar da escolha da vítima ser aleatória os crimes na qual elas são acusadas desempenha um papel na escolha do perseguidor, ele se refere a categorias expostas à perseguição, são eles critérios religiosos, culturais e físicos.

O que podemos perceber com a nova significação que Girard dá ao mito é a sua preocupação com a humanidade e, sobretudo em como ela se posiciona nas épocas passadas, seu tempo e o futuro desta mesma. O mecanismo do bode expiatório e todas as questões ponderadas, a apresentação de uma teoria do sagrado como base em uma religiosidade humana, o reconhecimento da violência existente em cada um de nós e as possibilidades de apaziguá-la, o fenômeno espiritual que se encontra nas relações que o homem tem consigo mesmo e com o mundo, a arte como meio de nos levar a experiência do sagrado, e o atual contexto que se encontra a humanidade é necessário traçar um trabalho que nos permita refletir sobre todas estas questões que nos envolvem e que nos ensinam.

A situação trágica da humanidade coloca-se hoje não somente em termos da destruição total a ser evitada, mas também da destruição seletiva a ser promovida, o que se torna impossível, justamente, numa época em que qualquer destruição seletiva arrisca deslizar para a destruição total. Em suma, a questão consiste em reduzir a população sem aniquilá-la inteiramente. É uma questão propriamente sacrificial que o modelo “topológico” de Lévi-Strauss certamente reflete. Esse modelo também faz pensar em todas as situações urbanas de atravancamento excessivo; por exemplo, nos engarrafamentos de trânsito, ou no ônibus cheio demais, de onde talvez baste ejetar um único passageiro para que todo o mundo se sinta imediatamente mais à vontade. Em resumo, em nossa época, a questão do bode expiatório dissimula-se facilmente por trás das estatísticas e das angústias especificamente modernas que seu inchaço suscita. (GIRARD, 2008, p. 151)

CONCLUSÃO

A teoria mimética de René Girard foi inovadora e transformada porque trouxe ao Ocidente uma nova explicação no que concerne ao surgimento da cultura e a ordem social entre os indivíduos. Para o autor a violência é fundadora, se alicerça no caráter mimético do desejo. Sobre esta indagação o autor nos diz que o processo de passagem da indiferenciação⁷⁴ para a diferenciação⁷⁵ da cultura gera rivalidade generalizada e o marco da diferença é a vítima de um lado e a comunidade de outro. Esta rivalidade surge na estrutura triangular do desejo, se faz presente entre o sujeito, o objeto e o mediador (nascidouro do desejo) através da mimesis de apropriação, com a crise mimética, ou seja, o ato de não desejar o objeto, mas o desejo do outro é que a rivalidade se propaga, e a solução para a violência é o sacrifício do bode expiatório que se tornar o regulamentador da violência.

Sua teoria nos traz um repensar sobre as relações humanas, sobre as leituras literárias enquanto meio de compreender este aspecto, o mito enquanto fonte de verdade e conhecimento e, sobretudo um olhar para a religião sem os preconceitos do rigorismo científico, para além destes fatores a leitura da teoria mimética de Girard é extremamente necessária para compreender os eventuais acontecimentos benéficos e catastróficos da humanidade para consigo mesma. Este momento do trabalho teve como objetivo apresentar em linhas específicas toda a trajetória de sua teoria, claro, faltando ainda muitas questões a se pontuar, porém podemos afirmar que esta é a base simples e objetiva de todo o pensamento complexo deste grande pensador do campo das Ciências Humanas.

Sobre as descobertas do desejo mimético, enquanto chave de compreensão sobre nós mesmos, o autor nos diz: “Sem dúvida, mas são sempre os filósofos e os teóricos que deixam o desejo mimético passar por despercebido e são os ‘poetas’ que o apreendem”. (GIRARD, 2009, p. 71). A arte aqui nesta passagem resguarda aos olhos de Girard um grande legado e também uma missão, a missão de anunciar que: “Por trás (dos gestos absurdos dos rituais imaginários do poeta) surge o sagrado, um sagrado que se impõe com força maior quanto mais nos acercamos do nada” (GIRARD, 2011a, p. 22).

⁷⁴ Ausência de diferença.

⁷⁵ Existe diferença.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Fabiana de; OLIVEIRA JÚNIOR, Jorge Gonçalves & CIRNE, Michelle. 2016. "Marcel Mauss". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/autor/marcel-mauss>>. Acessado em: 18/08/2020.

ANSPACH, Mark R. **Édipo Mimético**. Tradução Ana Lúcia Costa. – São Paulo: É realizações, 2012.

BRITO, Ênio José da Costa. **Das profundezas do Paleolítico: os contatos com os transcendentais**. Rever. Ano 14. Nº 02. Jul/Dez 2014.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. – São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARRASCOZA, João Anzanello; FURTADO, Juliana de Assis. **O pensamento estruturalista e as teorias de comunicação**. Comunicação, mídia e consumo São Paulo vol.6, n.16, p.173-183, jul.2009.

CARBONE, Maria Silvia. **Conversações com René Girard**. PUC/São Paulo, 2014.

COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas. **O parricídio na obra de Freud**. Cógito, Salvador, n.12. p. 69 – 73, 2011.

CUNHA, Marcos Vinícius. **Freud: psicanálise e educação**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2008.

DIAS, Jucilene Pereira; MACHADO, Daniela Zimmermann. **História do Estruturalismo: La Belle Époque**. Santa Maria, UFMS, 2005.

DORNELES, Vanderlei. **Mito e acontecimento: as relações entre mitologia e história nas teorias de Eliade e Girard**. Estudos Teológicos São Leopoldo v. 58 n. 1 p. 180-194 jan./jun. 2018.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman – São Paulo: Ed. 34, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. ed. PERSPECTIVA S.A. São Paulo, 1972.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análises do Eu e outros textos**. (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo – Companhia das Letras, 2011.

_____. **Totem e tabu e outros trabalhos** [1913-1914]. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GIRARD, René. **A conversão da arte**. Tradução Lília Ledon da Silva. – São Paulo: É realizações, 2011a.

GIRARD, René. **Aquele por quem o escândalo vem**. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É realizações, 2011b.

_____. **A rota antiga dos homens perversos**. Tradução Tiago José Risi Leme. – São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **A violência e o sagrado**. Tradução Martha Conceição Gambini; São Paulo: Editora Universidade estadual Paulista; 1990.

_____. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário**. Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **Dostoievski: do duplo à unidade**. Tradução Roberto Mallet. – São Paulo: É Realizações, 2011c.

_____. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. Tradução Lilian Ledon da Silva; São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. **O bode expiatório**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O sacrifício**. Tradução Margarita Garcia Lametlo. - São Paulo: É Realizações, 2011d.

GOLDENBERG, Fernanda. **É possível uma sociedade sem culpa? O lugar da Culpabilidade nos processos de subjetivação**. PUC-RIO- 2009.

GOLSAN, Richard J. **Mito e Teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano**. 1. ed. – São Paulo. É Realizações, 2014.

LAJUS, Fernando. **Henri Hubert: sua viagem ao redor do mundo (1902-1903) e a construção da sala de marte**. Rio grande do Sul, série 2, vol. 1, nº 1, jul. 2016.

LEPARGNEUR, Hubert. **René Girard em Perspectiva**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v.16, n.7/8, p.539-554, Jul./ago, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo Hoje**. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis, Vozes, 1975.

MACHUCO, António. **Mito**. Repositório Aberto da Universidade do Porto, 2010.

PUPPI, Ubaldo. **Uma Teoria da Cultura**. TRANS / FORM / AÇÃO vol.1 Marília. São Paulo, 1974.p. 241-256.

RIGHI, Maurício G. **Pré-história e história: as instituições e as ideias em seus fundamentos religiosos**. 1. ed. – São Paulo: É Realizações, 2017.

ROCHA, Everardo. **O que é Mito**. ed. Brasiliense. Coleção primeiros passos – Vol. 151, 1996.

ROIZ, Diogo da Silva. **Arte literária e escrita romanesca: entre mentiras e verdades.** Uniletras, Ponta Grossa, v. 33, n. 2, p. 339-343, jul./dez. 2011.

SALES PINHEIRO, Laise Helena Barbosa Araujo. **Desejo, Violência e Cristianismo: gênese de uma história apocalíptica em René Girard.** PUC-Rio, 2016.

SCHULTZ, Adilson. **A violência e o sagrado segundo René Girard.** Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 03, jan.-abr. de 2004 – ISSN 1678 6408.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. **O Primeiro Estruturalismo: Método de Pesquisa para as Ciências da Gestão.** RAC, v. 10, n. 2, Abr./Jun. 2006: 137-156.

UCHÔA, Marcos Antônio Bezerra. **As interfaces: sagrado e violência segundo René Girard.** Belo Horizonte, 2015. É Realizações, 2015.

VINOLO, Stéphane. **René Girard: do mimetismo a hominização.** Tradução Rosane Pereira e Bruna Beffart – São Paulo: É realizações, 2012.