



Sidnei José da Silva

O SACRIFÍCIO E O PATHOS DIVINO
Aproximações entre René Girard e Jürgen Moltmann

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como requisito final para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Março de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Sidnei José da Silva

Graduou-se Bacharel em Teologia no Seminário Teológico Betel em 2003. Realizou Validação em Teologia pela Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil (FACETEN) em 2013. Pós-Graduou-se em Teologia Bíblica e Sistemático-pastoral na Faculdade Batista do Rio de Janeiro/Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil em 2016. Atua como pastor batista no Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Silva, Sidnei José da

O sacrifício e o pathos divino : aproximações entre René Girard e Jürgen Moltmann / Sidnei José da Silva ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2019.

126 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Sacrifício. 3. Vítima. 4. Pathos divino. 5. Jesus Cristo. 6. Quenose. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A minha esposa Elaine e minhas filhas, Sarah e Anna Clara, sem as
quais nunca chegaria aqui.

Agradecimentos

Ao Deus uno e trino, cujo imenso amor nos concede ser chamados filhos seus.

À minha orientadora Professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela paciência e pela admirável capacidade de simplificar e compartilhar sua erudição, estimulando-me na presente pesquisa.

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

Aos amados irmãos da Primeira Igreja Batista de Piedade/RJ, por compreenderem minhas ausências e encorajarem meus sonhos.

Aos meus pais, irmãos e demais familiares pela educação, exemplo e carinho de diversas formas.

À querida amiga Regina Camacho, pela esmerada e exaustiva revisão ortográfica e gramatical desta dissertação.

A meus colegas da PUC-Rio, dos quais levo experiências e amizades preciosas para toda a vida.

Aos professores que participaram da Comissão Examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Teologia pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Silva, Sidnei José da; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **O Sacrifício e o Pathos Divino**: aproximações entre René Girard e Jürgen Moltmann. Rio de Janeiro, 2019. 126 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O sacrifício e o pathos divino, aproximações entre René Girard e Jürgen Moltmann se inscreve entre as férteis articulações interdisciplinares da teologia deste tempo aberto e sensível ao falar de Deus na contemporaneidade. As pistas deixadas pela estranha relação entre a violência e a religião, que haviam inquietado de longa data a etnologia, mas que recentemente arrefeceram-se com respostas esparsas, receberam novo fôlego através das obras de Girard. Partindo da mesma chave hermenêutica sacrificial, mas usando categorias epistemológicas distintas, o pensamento de Girard e a teologia de Moltmann se fundem, demonstrando a inusitada unidade testemunhal dos Evangelhos como complementação definitiva da narrativa da história salvífica e demonstração plena do pathos de Deus em favor de toda a humanidade. Isso se deve não simplesmente porque o Crucificado esteja vindicado e inscrito na atrocidade e violência dissimulada, mas exatamente por ser ele a vítima menos provável de toda a história.

Palavras-chave

Sacrifício; Vítima; Pathos Divino; Jesus Cristo; Quenose.

Abstract

Silva, Sidnei José da; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **Sacrifice and divine pathos, approximations between René Girard and Jürgen Moltmann**. Rio de Janeiro, 2018. 126 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Sacrifice and divine pathos, approximations between René Girard and Jürgen Moltmann are inscribed among the fertile interdisciplinary articulations of the theology of this open and sensitive time when speaking of God in the contemporary world. The clues left by the strange relationship between violence and religion, which had long troubled ethnology, but which had recently cooled down with sparse responses, received fresh breath through the Girard's work. Starting from the same sacrificial hermeneutic key, but using distinct epistemological categories, Girard's thought and Moltmann's theology merge, demonstrating the unusual witnessing unity of the Gospels as a definitive complement to the narrative of salvific history and full demonstration of God's pathos in favor of all humanity. This is not simply because the Crucified is vindicated and inscribed in atrocity and covert violence, but precisely because he is the least probable victim of the whole story.

Keywords

Sacrifice; Victim; Divine Pathos; Jesus Christ; Quenose.

Sumário

1. Introdução	10
2. A Teoria do Desejo Mimético	13
2.1. A Relação Mimetismo e Pós-Modernidade	22
2.2. O Desvelamento do Mecanismo Mimético	31
2.2.1 A Natureza do Desejo	32
2.2.2 O Mecanismo do Bode Expiatório	37
2.2.3 A Revelação Cristã e a Ineficácia da Violência	41
3. René Girard	49
3.1. Mentira Romântica e Verdade Romanesca	53
3.2. A Violência e o Sagrado	60
3.3. Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo	70
4. Jürgen Moltmann	82
4.1. A Teologia Moltmanniana	84
4.2. A Dialética no Ser de Deus	85
4.3. Sofrimento e Concretude Histórica	88
5. Aproximações Teológicas	91
5.1. Confrontando o Desejo Distorcido	91
5.2. Cristo como Proposta de uma Mímesis Inédita	92
5.3. A Fé na Cruz é a Fé na Entrega Total	93
5.4. A Relação entre Deus e o Sofrimento	96
5.5. A Revolução no Conceito de Deus	98
6. Pathos Divino: Deus que Ama ou Deus que Mata?	103
6.1. Cristo e a Nova Situação do Homem em Deus	104
6.2. Cristo: Deus ao Largo do Caminho	107

7. Serviço como Ultrapassamento do Mimetismo	110
7.1. Da Abertura Sacrificial para a Vida Trinitária	110
7.2. Um Novo Ethos de Justiça	112
8. Conclusão	116
9. Referências Bibliográficas	120

“Ide, porém, e
aprendei o que significa:

‘Misericórdia quero e não holocaustos’;

Pois não vim chamar os justos, e sim pecadores ao
arrependimento”.

Evangelho de Mateus 9:13

INTRODUÇÃO

Escapar do invólucro que enclausura as teorias e modos de pensar pessoais, herdados nem se sabe muito bem de onde e, então, perceber-se no encontro com o outro, simplesmente como outro, plenamente munido do direito do seu mistério próprio subjetivo, é, ao mesmo tempo, a mais rara e a mais necessária tomada de posição humana.

A boa notícia é que, ainda que a duras penas, a cíclica história concreta da humanidade tem demonstrado cada vez mais que, em diálogo e intercâmbio entre as distintas disciplinas do saber, surgem novas e boas apostas para obtenção de importantes resultados benéficos referentes à sobrevivência humana, apontando para um futuro onde caibam todos e não apenas os que podem pagar por ele ou toma-lo à força.

A presente pesquisa não é a única nem a última a se inscrever no limiar deste tempo aberto e fértil ao diálogo, mas acredita poder contribuir com singularidade a uma articulação interdisciplinar muito pertinente que, à primeira vista, pode parecer contraditória, mas, na verdade, esclarece sua complementaridade fontal, jungindo o fenômeno prático da *violência* – entendida como *sacrifício* – à recepção do *sofrimento vicário de Cristo* – assumido como profundo *pathos* de Deus.

Nosso itinerário de pesquisa perpassará nada menos que a larga envergadura do pensamento do eminente erudito francês René Girard, cuja perspicácia e intuição etnológica e antropológica alteraram definitivamente a forma de ordenação da pesquisa científica em meados do século XX e sacudiram a reflexão filosófica e teológica pós-moderna.

Com base em suas pesquisas, iniciadas desde a década de 1940, Girard viria a intuir e, mais tarde, revelar ao mundo a chave epistemológica que sintetiza o principal fundamento do seu pensamento e teoria, qual seja, o de que *todo desejo é mimético*, ou seja, todo desejo humano é uma imitação do desejo de outrem. Desejo esse que, em última análise, se inclina egoicamente à violência e ao caos.

Sob a luz da História Medieval, da Paleografia e da Literatura, primeiras grandes paixões acadêmicas do autor, solidificou-se o embasamento, para que Girard chegasse a tal premissa e, ao longo das décadas seguintes, desenvolvesse uma linguagem capaz de ir além, alcançando o núcleo duro do próprio conceito e da razão da violência mimética e, no seu interior mais profundo, percebesse seu esconderijo incrivelmente intrincado às sendas do *sagrado*.

Tal redescoberta, além de promover grande surpresa, acionou a odisseia teológica que funda a pesquisa girardiana e a própria pessoa de Girard profundamente no cristianismo, mais especificamente nas narrativas dos Evangelhos, pois foi na releitura comparativa do evento que narra a violência do sacrifício de Cristo em paralelo com todos os demais mitos e sagas conhecidos das demais religiões, que o autor se confrontou com algo maior e inusitado, que é a ausência da dissimulação mitológica da violência arbitrária e, enfim, na reação de Jesus, depara-se com a possibilidade de uma ruptura com a estrutura da espiral da violência mimética vigente desde o assassinato fundador.

Esse panorama brevemente resumido se desdobrará no interior desta pesquisa, para enumerar o que Girard considera como (a) “a natureza do desejo”, seu primeiro grande tema, e que será abordado largamente na obra *“Mentira Romântica e Verdade Romanesca”* (1961); em seguida, a sua compreensão sobre (b) “o mecanismo do bode expiatório”, amplamente exposto naquela que, sem dúvida, pode ser considerada sua obra mais impactante, denominada *“A Violência e o Sagrado”* (1972); e, finalmente (c) “a revelação cristã e a ineficácia da violência”, cuja obra em destaque é sua ampla sistematização dialogal exposta na obra *“Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo”*(1978).

Nesse lugar-espço da violência sacrificial, surpreendente, inexplicável e rude, mas que carrega em seu bojo, ao mesmo tempo, a solubilidade inigualável do sacrifício de Cristo, resiste uma teologia franca, que não escamoteia a crueldade das lágrimas e do sofrimento, nem a chocante imagem do Crucificado pregado, porque acredita que, sem ele, toda a fé cristã desaba e se esvazia; sem ele, nenhum *falar de Deus* seria possibilitado. Eis o marco niilista, por assim dizer, onde se encontram e de onde partem, tanto o pensamento de René Girard, quanto a teologia de Jürgen Moltmann.

Jürgen Moltmann, o teólogo alemão que, em sua juventude, experimentou os horrores da Segunda Guerra e foi preso num campo de concentração de 1943 a

1948, encarna, por isso mesmo, em sua trajetória os dilemas e os paradoxos de uma fé dialética capaz de enxergar o Deus da esperança onde essa esperança se esconde, o Deus do acolhimento onde o sofrimento parece reinar e o *pathos* de Deus, onde parece que Deus já havia abandonado completamente os homens.

Não à toa, Moltmann é chamado o autor da Teologia da Esperança e, além de ser considerado um dos teólogos mais influentes do século XX, é também aquele que, com justiça, é considerado o teólogo que re-significou a *theologia crucis*, nos tempos pós-modernos, trazendo de volta a unidade da temática da cruz para o centro do mistério trinitário.

Tal qual o caso de Girard, sintetizar todo o pensamento de Moltmann em uma única pesquisa não seria possível, dado isso, será feito um recorte epistemológico da sua teologia analisando três de suas maiores contribuições teológicas pertinentes para esse projeto, quais sejam: “*O Deus Crucificado*” (1972), considerada por muitos como sua obra-prima central para exposição da paixão e entrega do Pai e do Filho em amor-serviço pela humanidade (abriga-se aqui a centralidade do *pathos* divino); “*Trindade e Reino de Deus*” (1980), sua incrível contribuição teológica que resgata a unidade intrínseca da mensagem evangélica; e “*O caminho de Jesus Cristo*” (1989), descrição detalhada de uma cristologia lúcida que se apropria da revelação máxima de Jesus Cristo para evocar o único seguimento do Crucificado possível ao crente.

Se satisfatórias as aproximações ora propostas nesta pesquisa, entre as considerações extremamente lúcidas de Girard sobre a origem da violência, o seu desencanto expiatório e a ineficácia da violência sacrificial arbitrária, jungidas em diálogo com à *theologia crucis* de Moltmann que descortina a verdadeira face do Deus não apático, mas cheio de “*passio*”, aberto e infinito em amor, não confundido, mas justificado por causa da cruz do Crucificado, então, mais do que uma certeza de paridade epistemológica e biográfica, estaremos diante de categorias e valores que na verdade nunca foram contraditórios, mas complementares.

E mais. Avisados quanto à importância de manter-nos inteiramente no presente, mas percebendo um futuro escatológico de Deus que se anuncia desejoso de novidade para a humanidade, seremos interpelados honestamente a averiguar que espécie de *ethos* público nosso falar de Deus testemunha, diante de uma sociedade global extremamente violenta e que ainda celebra festiva, e porque não dizer, muitas vezes liturgicamente, seus “bodes expiatórios pós-modernos”.

2 A TEORIA DO DESEJO MIMÉTICO

O panorama das sociedades ocidentais, no último século, revelou o retrato da profunda fragilidade das relações sociais e, ao mesmo tempo, a falência de seus mecanismos de políticas públicas, na tentativa de evitar o colapso do capitalismo do mercado global, quando não, capitalismo da pura exclusão social.

Revelou, também, e de diversas formas, a ambiguidade e, muitas vezes, a incoerência quanto ao modo de falar de Deus, com consequentes questionamentos sobre a obsolescência da própria religião e da teologia, num contexto de sociedade extremamente plural e individualista, no qual a fé não dialogal simplesmente sufraga perdida e isolada no inócuo labirinto de sua própria dogmática.

Ao mesmo tempo, dos escombros históricos de Auschwitz e das duas Grandes Guerras ecoaram gritos angustiantes, exigindo um repensar urgente do imaginário de Deus e do seu papel na vida que se tornou infra-humana. Neste sentido, surgiram novos diálogos na busca de arejar o ecumenismo e de favorecer à prática da interdisciplinaridade, abrindo, com isso, um espaço novo e fértil, propício para recuperar a conexão culturalmente perdida entre o ser humano e Deus.

Parece-nos que a frase profética de André Malraux, em seu texto “A propósito do século XXI”, definitivamente tem-se cumprido: “*O século XXI será espiritual. Ou não será*”.¹ É certo que Malraux não previa a terrível crise que sufocaria o otimismo mundial, a partir do 11 de setembro de 2001, nem a profunda crise financeira global precipitada em 2008, mas sua extraordinária perspicácia tornou-se um alerta impossível de negligenciar, pelo menos por parte daqueles que se importam com a possibilidade de um futuro em que caibam todos.

Desde então, desconstruções e reconstruções filosófico-teológicas vêm-se desdobrando para explicitar autênticos ideais de humanidade, como afirma Edward Schillebeeckx, “*A caridade fraterna consiste em ser-se a si mesmo para os outros em vista de Deus: esta é a definição teológica completa do homem*”.²

A tentativa do teólogo holandês, assim como de outros autores contemporâneos seus, em plena sintonia com os ventos do Concílio Vaticano II

¹ Extraído do texto de André Malraux intitulado “*A propósito do século XXI*”, publicado em “L’Express” de 21 de maio de 1955.

² SCHILLEBEECKX, Edward., Deus e o Homem, p. 247.

(entre 1962 e 1965), é no sentido da alocação de uma teologia em favor da vida, completamente ciente não apenas do seu importante papel histórico, mas de sua competência amorosa para a reconstrução da intersubjetividade humana. E Schillebeeckx completará em outro momento:

A nossa existência, a contingência de nossa existência pessoal com os outros neste mundo, é a fonte do nosso conhecimento de Deus, porque aquele caráter *ek-stático* não é senão o jorrar do mistério de Deus na nossa existência. Portanto, a afirmação da existência de Deus é inseparável da afirmação da nossa presença *ek-stática* aos outros neste mundo.³

Acena-se, assim, para o que poderíamos chamar de “pedra de toque” que desdobra as demais relações inter-humanas. É a existência consciente de sua contingência e, ao mesmo tempo, de sua única forma de conhecer Deus, pela autêntica experiência do encontro com o próximo e pela urgente presença ética no contexto deste mundo.

De certa forma, também podemos dizer que o memorável Congresso Internacional para a Evangelização Mundial em Lausanne, Suíça, em 1974, inspira-se no espírito do “aggiornamento” da época. Do poder atualizador do Congresso, no qual estiveram presentes aproximadamente 2700 delegados de mais de 150 países, nasceu o Pacto de Lausanne⁴, indicando a importância de urgentes revisões na eclesiologia, missiologia e cultura cristã no protestantismo mundial. Um dos princípios mais emblemáticos do Pacto ecoa até nossos dias como regulador de sentido e da comunicação do evangelho: “*O Evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens*”.

Mas, qual seria a ética reguladora? Qual a ética absoluta ou mais adaptável? No melhor espírito pós-moderno, também já fomos profeticamente alertados pela perspicácia de Zygmunt Bauman⁵ de que todos os centenários valores morais herdados das instituições históricas, e que pretendam sobrevivência ou adaptação, precisam dar-se conta do novo e frágil *Zeitgeist*⁶ de nossa *sociedade líquida*, ou como a maioria prefere chamar, sociedade pós-moderna. O diálogo, a coerência, a

³ SCHILLEBEECKX, Edward., Deus e o Homem, p. 183.

⁴ Cf. Documento Pacto de Lausanne na íntegra em: <<https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>>.

⁵ Zygmunt Bauman, falecido em 2017, foi um dos sociólogos de maior influência na reflexão da sociedade pós-moderna (ou, *sociedade líquida*) nos últimos anos. Escreveu inúmeras obras a esse respeito, dentre elas *Modernidade Líquida*, *A Sociedade Individualizada* e *Tempos Líquidos*.

⁶ *Zeitgeist* é uma palavra alemã que pode ser compreendida como o conjunto do clima intelectual e cultural do mundo, numa certa época, ou as características genéricas de um determinado período de tempo.

coragem para mudanças e o reconhecimento do valor do outro são aspectos inegociáveis para a construção de uma ética para este tempo de incertezas que, ao mesmo tempo, se abra para a reinvenção da humanidade.

Porém, e infelizmente, os dados que temos demonstram que, para este homem nuclear⁷ viver integral e respeitosamente sua historicidade, numa interação social responsiva e que possa realmente ser considerada “humana”, ainda lhe faltam recursos de uma outra natureza.

Ao que tudo indica, parece que toda a lastimosa tragédia produzida pelo totalitarismo nazista alemão, que dizimou, pelo menos, 6 milhões de judeus (fora outros grupos) em sua insanidade xenofóbica, não foi suficiente para evitar insurreições de novos ditadores e cooptação de novas massas populares nas décadas seguintes. Isso sem citar o progresso ardiloso dos movimentos neonazistas⁸ ao redor do mundo, com campanhas facilmente espalhadas e acessíveis pela *web*. Mesmo não se configurando como um grupo homogêneo, os novos nazistas assemelham-se em suas ideias e atitudes, dentre os quais os mais violentos são os *skinheads* ou *nazi-skins* que, a cada dia, conquistam novos adeptos não apenas na Europa, mas em diversas partes do continente americano.

Também parece não ter sido suficiente a mancha de sangue na história da humanidade causada pela escravização de milhares de seres humanos em trabalhos forçados. Morte, violência e desumanização que geraram incalculável *déficit* sócio-econômico-cultural para a era moderna e subsequentes⁹. E, como se já não fosse

⁷ Expressão que se tornou conhecida para exprimir o homem desta era pós-moderna (nuclear), como nos textos de Henri Nouwen, *O Curador Ferido*, 2010.

⁸ “Por difundirem o ideário do nacional-socialismo de Adolf Hitler, seria de se esperar que os primeiros grupos de neonazistas tivessem surgido na Alemanha. No entanto não foi bem assim. As primeiras gangues neonazistas surgiram em Londres, Inglaterra, no final dos anos 70. O aparecimento desses bandos se deve, em parte, ao desemprego e à crescente pauperização das classes trabalhadoras inglesas que procuraram uma explicação para o agravamento da crise econômica. Excluídos do mercado de trabalho, muitos desses jovens direcionaram a revolta e os instintos negativos contra os que interpretaram como concorrentes desleais.” CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Renascimento da Besta*, in *Faces do Fanatismo*, Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (Orgs.).

⁹ “O racismo deliberadamente irrompeu através de todas as fronteiras nacionais, definidas por padrões nacionais, linguísticos, tradicionais ou quaisquer outros, e negou a existência política-nacional como tal. A ideologia racial, e não a de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações europeias, até se transformar em arma que destruiria essas nações. Historicamente falando, os racistas, embora assumissem posições aparentemente ultranacionalistas foram piores patriotas do que os representantes de todas as outras ideologias internacionais; foram os únicos que negaram o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos – o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade.” (Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*; tradução Roberto Raposo, p. 94).

absurda o suficiente a indiferença das governanças globais na tratativa desse aspecto, em nossos dias ainda assistimos ao revigoramento de novos grupos que reclamam ser herdeiros de movimentos supremacistas, defensores racistas de um clã anacrônico, sem precedentes na história.

Em tal cenário, não é de causar estupor que a falta de uma causa pelo que acreditar é requisito suficiente para a filiação de inúmeros jovens ao terrorismo¹⁰. Como numa espécie de mantra hipnótico macabro, as sociedades globais assistem perplexas diariamente à morte estúpida de seus jovens que combinam uma ideologia de redenção a uma fusão psicológica, ao ingressarem num grupo de “colegas” ao qual acreditam pertencer, e com os quais estabelecem um mesmo ideal que gera mobilização até a morte – eis a máquina mais sofisticada do terrorismo.

De onde brota a razoabilidade de tantas rixas e guerras espalhadas pelo globo terrestre? O fundamentalismo religioso seria o único combustível para os conflitos nos países árabes e demais atentados terroristas mundo afora? Ou uma longa e densa trama histórica que envolve ingerência das nações, domínio, disputas territoriais, ganância, ciúme, manutenção de prestígio, intransigência e armamento (e venda de armamento), estaria ganhando seu próprio rumo, encobrendo os rastros dos verdadeiros assassinos?

Unem-se e aguçam a problemática citada os complexos conflitos tribais e religiosos na África¹¹; as rixas religiosas que crescem na Ásia e Europa¹²; as crises

¹⁰ “Num artigo importante, o antropólogo Scott Atran analisa que o êxito do recrutamento em grupos islamitas extremistas se explica pela resposta que é oferecida a jovens em busca de pertencimento e de um ideal significativo, preenchendo com uma visão extremista um vazio de significado que a própria sociedade ocidental não sabe resolver. (...) Atran lembra o encantatório ‘*vocês querem manteiga ou canhões?*’ de Goebbles e Hitler, frase que hipnotizou milhões de alemães com uma visão de sacrifício por um ideal – mais do que promessas de prosperidade.” (DEMANT, Peter. Por que ser jihadista? A mancha cega dos intelectuais públicos perante o terrorismo islamita, in *Posições Diante do Terrorismo: Religiões, Intelectuais e Mídias*. Cilene Victor; Mustafa Göktepe; Roberto Chiachiri; Yusuf Elemen (Orgs.).

¹¹ “Os números importam para dar uma noção da escala. As guerras no Congo produziram um total de 5,8 milhões de mortos, o que corresponde a 44,08% de todas as mortes, na África Subsaariana, causadas ou derivadas da guerra ou de suas circunstâncias desde 1945. Ou seja, um período de 65 anos. Dessas fatalidades no Congo, 5,6 milhões (42,56%) dizem respeito apenas aos últimos 15 anos.” (Cf. SILVA, Igor Castellano da. Congo, a Guerra Mundial Africana: Conflitos armados, construção do estado e alternativas para a paz, p. 35).

¹² “O intervencionismo ocidental intensifica a decomposição das nações do Oriente Médio, decomposição que, em grande parte, foi ele quem provocou. A segunda guerra do Iraque levou a uma desintegração irremediável dessa nação. A guerra ao mesmo tempo civil e internacional na Síria decompõe esses países de maneira não menos irreversível. A Líbia se encontra em estado caótico após a intervenção francesa. A frágil unidade dessas nações multiculturais e multirreligiosas recentes, criadas artificialmente pelo Ocidente sobre as ruínas do Império Otomano, encontra-se destruída. Ditadores imundos foram aniquilados, mas teriam morrido mais cedo ou mais tarde, ao passo que, assim, nações inteiras foram mortalmente atingidas. Os horrores das guerras civis

migratórias que se espalham por todo o ocidente¹³; o agravamento do endividamento dos países do “Global South”; as guerrilhas na América Latina e a enorme violência alimentada pelo tráfico de drogas nestes países. E a lista se alongaria na enumeração das lutas pela sobrevivência das diversas minorias espalhadas pelo planeta.

Estas e outras realidades nos colocam diante de um quadro que revela a fratura exposta das relações sociais humanas. Um quadro violento, desmedido, de profunda indiferença e sem expectativas de mudança a curto prazo. Por isso, qualquer organismo ou instituição, da ONU a uma igreja local, que pretenda seriamente orientar sobre a paz e o resgate do cuidado humano, obrigatoriamente precisa começar pela reflexão séria a respeito do tema da *violência*.

Por isso também a teologia, ao se dar conta da envergadura da crise humana na qual está mergulhada, mas que não se lança na tarefa de repensar seu papel neste cenário caótico, acaba, apenas, marcando posição, e na repetição de seus *slogans* sem efeito, oblitera a face de Deus, enquanto renuncia à sua missão servidora.

Segundo Abraham Heschel, o que ofusca a face de Deus e, com isso, lança a própria religião para os limites da obsolescência já comentada, não é tanto a ciência secular ou a filosofia antirreligiosa, mas a substituição sistêmica dos elementos fundantes da *fé* pelo *credo*, que pretere o *tempo presente* pelo *esplendor do passado*, chancelando sua mensagem sob a égide de uma *autoridade* imune de *compaixão*, tornando-a, enfim, sem sentido. Sobrepuja, então, o imaginário de um Deus que não parece estar amorosamente a serviço da vida, mas da violência e da morte.

O ser humano possui suas próprias perguntas fundantes e, segundo Heschel comenta: “*a religião é a resposta para as indagações definitivas do homem. No*

travadas em âmbito internacional se sucedem ao horror das ditaduras impiedosas.” (Cf. MORIN, Edgar. Tentando compreender, in Quem é o Estado Islâmico? Compreendendo o novo terrorismo. Éric Fottorino (Org.), p. 12).

¹³ “Há meses, europeus testemunham cenas caóticas de uma enxurrada de migrantes entrando na Grécia, Itália e países da Europa Central, enquanto a União Europeia (UE) tenta organizar uma política comum de concessão de refúgio a seus 28 Estados membros. (...) Em 2014, a Alemanha foi o principal destinatário de pedidos de refúgio, com uma estimativa de 173,1 mil solicitações. Ficou à frente dos Estados Unidos, com 121,2 mil, segundo a agência da UE para refugiados, a UNHCR. E a Alemanha espera receber até 800 mil migrantes de fora da UE neste ano. Em terceiro lugar veio a Turquia (87,8 mil), depois a Suécia (75,1 mil). O Reino Unido recebeu 31,3 mil novos pedidos. Hoje as principais nacionalidades daqueles que buscam refúgio no Reino Unido são eritreia, paquistanesa e síria, nesta ordem.” (Cf. BBC News Brasil. “Por que alguns imigrantes conseguem refúgio na Europa e outros não?”)

momento em que nos tornamos desatentos a essas indagações, a religião se torna irrelevante e uma crise se instala".¹⁴ O que nos coloca diante de algumas questões: a teologia que produzimos está a serviço do homem, auxiliando-o nas respostas para estas *indagações definitivas*? E, a espiral de violência histórica constatada não seria, ao avesso de qualquer forma mínima de convivência, uma chamada central para uma interferência do falar de Deus sobre o valor do ser?

Para Emmanuel Lévinas, a singularidade que se deve à *pessoa* (ou ao *ser*) é um dos temas mais caros. Segundo ele, nossa própria linguagem (e seus paradigmas) já é inadequada, quando na menção de *outrem*, pois denuncia nossa negação e violência à existência alheia. Limitamos e ferimos ontologicamente a outrem, quando acreditamos que apenas *falar-lhe* já significa compreendê-lo, isso porque, *compreender* já é um reducionismo. Sobre a ética dessa relação, dirá Lévinas:

A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face – é não poder matar. É também a situação do discurso. (...)

O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante.¹⁵

A *situação* do discurso no encontro é fundamental. O discurso é, por assim dizer, *religioso*, porque *singular*. A distinção do pensamento aqui é a de que, ao falar ao ente, o discurso é, ao mesmo tempo, *compreender* e *invocar* – combinação que impede a redução do ente – apenas se concebe o ente como ente, por isso *religião*. Como completará Lévinas: "*O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente*".¹⁶

Apenas neste sentido acontece um ultrapassamento da "minha compreensão" de outrem, e podemos chegar a um amadurecimento que se despe de mera significação universal, mas que concerne o *ente* como tal, enquanto homem, próximo, acessível, enquanto rosto. Tal experiência de encontro é uma fascinante

¹⁴ HESCHEL, Abraham Joshua. Deus em Busca do Homem, p. 19.

¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade, p. 32.

¹⁶ Ibid., p. 31.

redescoberta que, segundo Lévinas: “*se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito*”.¹⁷

É desse aparente simples e frágil exercício do poder-não-poder inferir na singularidade do outrem, desse resgate do valor do indivíduo enquanto *ser* e do valor intrínseco da própria vida (que só se experimenta solidariamente e jamais sozinho) que se percebe, entre as frestas das palavras da razão ilustrada, uma crise, pois a raça humana, ao chegar ao que podemos chamar de apogeu da capacidade técnica, voltou-se para si mesma e alcançou o seu maior poder não de socialização, mas de aniquilamento.

Por outro lado, por *missão servidora*, tanto da teologia quanto da igreja, podemos assemelhar a proposta que defende, por exemplo, Joseph Ratzinger, de nos libertarmos definitivamente de uma ideia de associacionismo particular, e captarmos o real sentido de ser *comunidade da Igreja*, não ignorando a complexidade que isso demandará, pois implicará um verdadeiro “mergulho” na comunidade, como o mesmo autor frisarà, tornando-nos uma comunidade eclesial de relevância superior, não autônoma, nem fundada em si mesma, mas cuja natureza *baseia-se precisamente no fato de se fundar no todo*¹⁸:

Daí vem, contudo que, de fato, “o espírito de fé”, a “fé do povo” tem caráter de instância na igreja. Mas só na medida em que na mudança dos experimentos intelectuais e na oposição das opiniões individuais é portadora da permanência e lugar do que é comum, na medida em que atua na força do Espírito Santo, o qual, sem dúvida, nisto se serve de suposições absolutamente naturais do comportamento humano.¹⁹

Movidos pelo autêntico espírito de fé, não devemos ceder à tentação da *fuga mundi*²⁰, no escapismo moderno que se sofisticava a cada instante, mas aceitar o grande desafio de “falar de Deus” dentro da história. O valor da teologia, da igreja e da religião reside em tal missão profética singular, já que se baseia na crença em um Deus cuja mais surpreendente característica é revelar-se no interior da história como Verbo de Deus encarnado.

¹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade, p. 30.

¹⁸ RATZINGER, Joseph. Dogma e Anúncio, p. 36.

¹⁹ Ibid., p. 36.

²⁰ Termo recorrente na filosofia e na espiritualidade que na antiguidade defendia a *fuga mundi* (fuga do mundo) como um modo de se defender das ilusões e frustrações provenientes da vida em sociedade, através do ascetismo.

O cenário global desumano, violento e desfigurado, que detalhamos anteriormente, reclama por uma autêntica *teologia praxis*. Uma teologia para além de um mero racionalismo, de um assistencialismo, ou de um fundamentalismo religioso. Urge a necessidade de uma teologia do serviço, uma teologia que, na imitação do próprio Cristo, não apenas assume a forma de servo, mas como servo é obediente até a morte, e morte de cruz, ou seja, que leve o seguimento do Cristo até as últimas instâncias.

Esse serviço tem sua inteligência na presença comunitária, no resgate da dignidade humana e da cidadania, como no relato imediato do Pentecoste que se expressa em amor e serviço mútuo, como bem observa e cita Paul Tillich: “*À luz do serviço criado pelo amor no relato do Pentecoste, devemos dizer que não existe Comunidade Espiritual sem amor que se doa*”.²¹

Para tanto, é exatamente neste ponto que a presente pesquisa pretende estabelecer uma aproximação dialógica, extremamente promissora e fértil, entre a *teoria do desejo mimético* de René Girard, centrada na temática da violência do *sacrifício* e a *teologia crucis* de Jürgen Moltmann, mais especificamente no tema do *pathos* divino.

O sentido de *sacrifício* tomado aqui estará radicado na expressão do latim *sacrificiūm*, compreendido como ação ou efeito de sacrificar(-se), como também uma oferenda de animal, produto de colheita ou de qualquer coisa de valor, feita a uma divindade para lhe tributar homenagens ou para reconhecimento do seu poder, e ainda, a pessoa ou coisa sacrificada. No universo bíblico a principal ideia de sacrifício vem da expiação, ou seja, da remissão do pecado. Baseado na crença de que o sangue é sagrado e de que a vida está contida nele, o sangue derramado no sacrifício serve para consagrar, purificar ou reintegrar no mundo de Deus aquilo que foi separado. O sacrifício do sangue expiatório também tem relação intrínseca com o conceito de Aliança de Deus com seu povo.²²

Já o sentido de *pathos* aqui pretende ultrapassar o simples sentido do vocábulo grego πάθος, de onde vem a palavra patologia, como doença, e, indo além,

²¹ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, p. 604.

²² Cf. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Nicola Abbagnano. 2007, p. 1023. Verbetes Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>; JEAN-LOUIS, Ska. Antigo Testamento, 2018, p. 203-204. Nuevo Comentario Bíblico. Casa Bautista de Publicaciones, 1996, p. 36. BÍBLIA, A. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Gênesis cap. 9, vers. 4; Levíticos cap. 17, vers. 11; Deuteronômio cap. 12, vers. 16; Salmo cap. 30, vers. 10.

queremos nos referir filosoficamente a uma “faculdade inferior de desejar”, como descreve Kant²³, ou seja, o complexo de inclinações humanas naturais, compreendido dentro da linha de interpretação clássica que o vê como pulsão originária através da qual se vive e põe em jogo todas as demais faculdades do ser. Desta forma, também é considerado propriamente como *sofrimento*, isto é, (subjetivamente) uma paixão desordenada ou uma afeição. Como verbo primário, significa experimentar uma sensação ou impressão (geralmente dolorosa), sentir, paixão, sofrer, vexar. Como desenvolveremos em tempo, as narrativas bíblicas nos impedem de obliterar a *passio* de Deus, já que, espalhados em várias de suas páginas, veremos exemplos do *pathos* divino em sua cólera, ira, frustração, mas, principalmente, em seu amor e compaixão para com a Criação.²⁴

Dentre as teorias das relações humanas, a *teoria do desejo mimético* recém citada é uma das que mais tem influenciado o pensar e a práxis nas últimas décadas. É ela também a que maior contribuição tem dado ao que estamos buscando em termos de uma aproximação dialogal entre os dois temas, do sacrifício e do *pathos* divino. Não que a teoria mimética justifique a violência tácita, porém, através dela, inicia-se a pavimentação de um caminho reflexivo, desde a gênese da violência histórica até o confronto com aquilo que se propõe dissolvê-la: *a teologia da cruz*.

O sacerdote Michael Kirwan, introduzindo-nos no universo complexo da teoria mimética, assim começa a nos chamar a atenção:

Quando os seres humanos se comportam de forma cruel e atroz – “a desumanidade do homem para com o homem” –, as suas ações sugerem algo como uma falha catastrófica da imaginação, uma incapacidade absoluta de se colocar no lugar da vítima que está sendo abusada, torturada ou que desaparece. Nos piores casos, como o genocídio, existe até uma recusa completa em reconhecer que as vítimas são seres humanos.²⁵

Imbuído do espírito da teoria mimética, Kirwan salienta aqui o triste fracasso da imaginação e da empatia humana para com seu semelhante como um dos aspectos mais prementes e fortes para a origem e continuidade da violência e de todo o processo de vitimização. Desta forma, também começam a ser evocados os elementos fundamentais do pensamento do erudito francês René Girard,

²³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2017, §3º esc. I.

²⁴ Cf. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Nicola Abbagnano. 2007, p. 868. Verbete Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. e-Sword – the Sword of the Lord with an electronic edge. Gn. 6:6; Is. 10:40; Is. 41:10; Jl. 2:21.

²⁵ KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: conceitos fundamentais*, p. 31.

conhecido como o pai da *teoria mimética*, sobre cuja obra nos debruçaremos específica e mais apropriadamente adiante.

2.1 A RELAÇÃO MIMETISMO E PÓS-MODERNIDADE

Nosso objetivo, neste momento, é fazer um salto epistemológico e contextual que nos permitirá observar que as mesmas sombras do desejo violento e egóico a serem superadas no passado, estão não apenas presentes atualmente, mas, e ao mesmo tempo, tão mais sutilmente camuflados do que se possa imaginar.

Como dado inicial, vamos nos valer de uma análise auspiciosa e crítica que temos do próprio Girard, ao cruzar dados de um documento despachado da Escola Militar de Berlim, anos depois da queda de Napoleão, o qual trata da chamada “escalada aos extremos” (como ficou conhecida), ou seja, da incapacidade de a política conter o crescimento da violência.

O autor do documento foi o General do então vigente Reino da Prússia, Carl von Clausewitz (1780-1831), que, apesar de ter morrido antes de concluir o livro contendo todo o seu pensamento, deixou este tratado póstumo denominado “Da Guerra”, que se apresenta como uma obra literária de estratégia militar.

Largamente utilizado por ingleses, franceses, italianos, russos e chineses, como uma grande referência de análise estratégica militar, desde fins do século XIX até os nossos dias, “Da Guerra” (e suas implicações no comportamento humano) foi objeto de profunda análise nos diálogos entre Benoît Chantre e René Girard, que Chantre inicia comentando:

Clausewitz fez funcionar o conjunto de relações franco-alemãs, desde a derrota da Prússia em 1806 até o colapso da França em 1940. Seu livro foi escrito para este período em que as guerras europeias se exasperaram de modo mimético, até redundar em um desastre. Seria então perfeitamente hipócrita não ver em *Da Guerra* mais que um livro técnico. O que acontece no momento em que se nega esses extremos, cuja possibilidade entrevê Clausewitz antes de dissimulá-la por trás das considerações estratégicas? Ele não nos diz. Essa é a pergunta na qual deveríamos nos aprofundar atualmente.²⁶

A repetição do mecanismo mimético pela idealização de uma violência justificada para a manutenção da harmonia e da salvaguarda social fica camuflada,

²⁶ GIRARD, René. Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis, p. 12. (Tradução própria).

criando, assim, um inconsciente coletivo que vê, na guerra, (mesmo que pela indesculpável dizimação de populações inocentes não envolvidas diretamente com a rivalidade) a única válvula de escape possível. Por isso, Chantre considera *Da Guerra* o arquétipo do ressentimento da sua época, a dissimulação da história na qual está inserida. Mais ainda.

Para Chantre, Clausewitz é um dos mais próximos exemplos dos escritores “possuídos” por um espírito apocalíptico, em cujos escritos tudo transcorre como continuidade de uma trama apocalíptica, sem que possamos compreender sua intenção oculta central. E, como fruto disso, conclui o autor, apesar de nossa geração ser a mais criativa e poderosa que já existiu, é, ao mesmo tempo, a mais frágil e ameaçada, pois não dispõe das barreiras que regulavam o religioso arcaico. Em outras palavras, “*corre o risco de destruir-se por si só, se não estiver alerta, que é ostensivamente o caso*”.²⁷

Animado por seus estudos sobre guerra desde 1970, e tendo diante de si *Da Guerra*, desta vez, é Girard quem acrescenta:

Conforme avançava na leitura do tratado de Clausewitz – cuja tradução francesa busquei rapidamente – me vi mais fascinado pelo fato de que era o drama do mundo moderno o que se anunciava ali (...). Agora compreendo que era por isso que a leitura *racionalista* de Aron me impedia de acessar o texto de Clausewitz, que disse tudo, mesmo o que Aron o fez dizer. Esse brilhante ensaio leva a marca da sua época, e não se pode reprová-lo; digamos: a marca da guerra fria, quando se acreditava na dissuasão nuclear, a qual, todavia, tinha sentido na política. Hoje em dia esta já não é produtora de sentido. Isso é porque estou convencido de que entramos num período em que a antropologia volta a ser uma ferramenta mais pertinente do que as ciências políticas. Nos veremos no dever de mudar radicalmente nossa interpretação dos acontecimentos, deixar de pensar como homens da Iluminismo, e a encarar finalmente a radicalidade da violência, para com ela constituir um tipo de racionalidade completamente distinto.²⁸

A grande mudança de pensamento de que fala Girard, e da qual deve-se ocupar a reflexão pós-moderna, é essa concepção radical e significativa da guerra como *finalidade*, como um objeto pleno de direito, da *guerra como instituição*. Pois seus mecanismos, além de instaurarem novos objetos reguladores da violência, coroam um processo de “desagregação dos rituais de todas as instituições”, e contribuem para criar seu próprio sentido, enquanto desenvolve ordem e novos

²⁷ GIRARD, René. Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis, p. 15. (Tradução própria).

²⁸ Ibid., 22-23.

equilíbrios próprios. Girard cita dois pontos que caracterizam essa intenção em *Da Guerra*.

Primeiro, o texto de Clausewitz chega mesmo a criticar e propor a reconfiguração da guerra galena (séculos XVII e XVIII), que, segundo ele, ainda desenvolvia aspectos muito complacentes para com o inimigo. Essa reconfiguração teria como novo princípio preparar-se estrategicamente e de tal forma que os permitisse ganhar a guerra antes mesmo que ela começasse! É um contraste com o estado estratégico vigente, que ele denomina “enganado por suas almas belas” e suas estratégias indiretas.

E, em segundo lugar, mas, ao mesmo tempo entrelaçado ao princípio anterior, deixa transparecer um aspecto um pouco mais submerso, porém extremamente fundacional, de que a mesmas estratégias indiretas e as manobras das batalhas mencionadas, normalmente são confissões de suas próprias impotências. Por isso, a inteligência deve estar sempre a serviço da força, a qual não tem limites de dominação. As intuições de Girard baseiam-se nas palavras do próprio Clausewitz:

As almas filantrópicas poderiam conceber facilmente que exista uma inutilização: o desarme e derrota artificiais que sofrerá o adversário sem derramar demasiado sangue, esta seria a verdadeira tendência da arte da guerra. Por mais belo que isto nos pareça, nos vemos obrigados, contudo, a desfazer esse engano, pois em assuntos tão perigosos como o é a guerra, os enganos que se desejam subsistir por benignidade são precisamente os mais prejudiciais.²⁹

Estamos diante da bem engendrada lógica da reciprocidade do duelo sem limites, pelo uso da força e violência letais, que convence e inspira não apenas o avanço da engenharia, do belicoso, mas da ciência de forma geral e da política mundial, em nome de uma mimesis de apropriação contínua e desregulada, e cujo desfecho histórico – como bem afirma o dito popular – sempre é contado pela perspectiva dos vencedores.

Girard considera a interpretação de Clausewitz feita por Raymond Aron uma resposta ao seu próprio tempo. Aliás, esse parece ser o paradigma identificado pela leitura mimética dos escritores ao longo das eras; paradigma esse difícil de livrar-se. No caso da época de Aron, a Guerra Fria é o grande pano de fundo

²⁹ Cf. CLAUSEWITZ, Carl von. *Da Guerra*. Citado por GIRARD, René. *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, p. 26. (Tradução própria).

interpretativo que define e oblitera o horizonte crítico em sua análise, o que acaba dando prosseguimento ao processo de inoculação da espiral de violência moderna.

Não tão distante disso, Francis Backer nos apresenta uma semelhante percepção na análise do texto *Tito Andrônico* de William Shakespeare, no qual em sua dramatização não há vestígios da violência tácita da sua época, imposta sem limites pela coroa à população, sob o álibi da defesa da propriedade e da ordem social.

Na época, as atrocidades sofridas não apenas por homens, mas também por mulheres e crianças, cuja história Shakespeare descreve com requintes de crueldade, foram, contudo, pintadas num gráfico do drama que ostenta e dissimula a realidade violenta, e não a expõe.

Este senso de complexidade e oclusão é particularmente importante se nós considerarmos que existem caminhos, por exemplo, nos quais o que tenho chamado de “estrutura antropológica” de *Tito Andrônico*, na prática, não está funcionando no drama. De fato, numa ampla leitura do jogo – se esse fosse o objetivo – seria importante perceber seriamente a complexidade do caminho no qual a estrutura categorial de barbarismo e civilidade, assim como os limites estabelecidos por seus símbolos e distribuição topográfica, são opções incapazes de serem sustentadas. (...) ³⁰

Esse “jogo” ardiloso que demonstra e esconde categorias ontologicamente opostas é, na crítica de Backer, a dissimulação contumaz que se vale, de um lado, da força da retórica, e do outro da comunidade que está preparada para recebê-la.

Através de Backer, vemos que uma análoga crítica girardiana à arte teatral e à literatura, volta à baila. As grandes questões de que devemos nos ocupar são: Qual o pano de fundo cultural dominante sob o qual o teor shakespeariano está subscrito? Qual o seu real valor? Ou, de forma contrária, como subscritas ali, tais estruturas podem semear mudanças?

Estou sugerindo que mesmo quando a violência está aparecendo ela está oculta, e esta oclusão é mais do que mera falta de ostentação. O que levanta questões sobre a política de representação no dado jogo *Tito Andrônico*, na *oeuvre* de Shakespeare mais amplamente, e no teatro de Elizabeth e Jacobean como um todo, questiona-se em particular, em que medida o teatro ou subscreve as práticas significantes da cultura dominante (e desta forma, a política e o poder de dominação, bem como a cultura autoritária), ou alternativamente tais estruturas transgridem, corrigem,

³⁰ BACKER, Francis. *The Culture of Violence: Essays on tragedy and history*, p. 190. (Tradução própria).

confundem ou tornam disfuncionais as categorias ou instituições que as suportam e que por sua vez são suportadas por elas.³¹

Backer também acredita que foram as lacunas deixadas pelas meta-narrativas sobre a história e a razão autônoma, que permitiram enxergar hoje em nova perspectiva, uma nova forma do conhecimento, de um “estado de coisas”, numa nova situação histórica. Nessa montagem da história, não podemos mais nos ater a uma história não crítica, que não analisa o sentido das suas representações. Como ele mesmo cita, há *discursos representacionais que produzem morte, geram fantasmas*³².

A crítica do autor repousa sobre a miopia da crítica globalizada, pois, década após década, avança assustadoramente a tecnologia engendradora, objetivando a morte maciça da humanidade (como observado desde as duas grandes guerras).

Desde a guerra do Vietnã, a tecnologia militar e a tecnologia da informação se uniram, elevando para outra potência a letalidade do poder bélico. São os chamados “mísseis inteligentes” – nomenclatura etimologicamente irônica, mas bem aceita para a linguagem culta que os representa –, sanificando a violência politicamente correta como evento.

Literalmente, é a saga do “espírito apocalíptico”, citado anteriormente por Chantre, e que poderia perfeitamente assemelhar-se à imagem da extinção citada por Jonathan Schell:

A morte cancela a vida, a extinção cancela os nascimentos. A morte manda para o nada após a vida toda pessoa que nasceu; a extinção em um átimo encerra no nada antes da vida todos os seres que ainda não nasceram. Pois somos criaturas finitas em ambas as extremidades da nossa existência – nascimento e morte – e é a natalidade da nossa espécie que a extinção ameaça. Sempre fomos capazes de mandar pessoas para a morte, mas só agora tornou-se possível impedir qualquer nascimento e assim condenar todos os seres humanos futuros à não-criação.³³

A realidade que temos diante de nós não pode simplesmente ser mudada, então, o que deve ocupar a correção de nossa trajetória é a extensão do que já se fez, a imaginação de um mundo possível, no qual, sem dúvida, a teologia cristã deve responder, de forma prática, o que pode ser conseguido, ou, usando novamente

³¹ BACKER, Francis. *The Culture of Violence: Essays on tragedy and history*, p. 193-194. (Tradução própria)

³² *Ibid.*, p. 225.

³³ SCHELL, Jonathan. *The Fate of the Earth*. New York: Avon Books, 1982, p.117. Citado por MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus: Teologia para uma era ecológica e nuclear*, p. 19-20.

as palavras de Schell, “*aprender a viver politicamente num mundo no qual já vivemos cientificamente*”³⁴.

Sob a influência de Schell, Sallie McFague evoca a ampliação da hermenêutica teológica sobre o conceito e responsabilidade para com a Criação, pois, para ela, “*o modelo evolutivo, ecológico e mutualístico sugere uma ética caracterizada pela justiça e pela atenção para com todos os outros seres, humanos ou não*”³⁵.

Ainda sobre os danos da institucionalização da violência, e comentando o pensamento de Hannah Arendt, Márcio Miguel Alexandre Meruje acrescenta:

No ensaio *On Violence*, de Hannah Arendt, encontramos simultaneamente o que melhor define a noção de violência e também de que forma esta atinge a sua máxima expressão, segundo o pensamento desta autora. Segundo Arendt, a violência distancia-se de todas as formas de poder, força ou força natural, por necessitar sempre de instrumentos. É sempre através de instrumentos que a violência se manifesta. Seja através do braço do meu corpo, seja premir o gatilho de uma arma, ou ainda a despoletar uma bomba nuclear com um “*simples click*”. Poderíamos refletir sobre isto: é por existir menos contato direto — físico, imediato — com a violência que somos mais facilmente os seus agentes? A violência que inflijo, no último caso, sendo o seu agente, não provoca diretamente nada em mim. Desencadeia o maior dos males num determinado território, mas eu continuo a ter o conforto do lugar onde me encontro. O agente da violência não tem qualquer relação com o paciente da violência: não existe a identidade do confronto direto. Assim, a expressividade mais clara da violência é a guerra que se gera entre Estados, pois a guerra “*continua a ser a última ‘ratio’, a continuação da política pelos meios da violência*”.³⁶

Resumidamente, podemos dizer que, em algum momento da monopolização da violência por parte do Estado, pela Razão do Estado que traz sobre si a competência de estabelecimento da regulação e das políticas, desencadeou-se um efeito colateral, principalmente nas sociedades ocidentais. É o que podemos chamar de uso da força dissimulado e regulado pelo poder estatal. Não sem sérias implicações, a força e a coação encontram-se dissimuladas pelo Estado.

No embaralhar destas circunstâncias, sem reguladores éticos ou sacrificiais, para a violência ou interditos, cada vez menos a razão autônoma dá conta de perceber ter infringido ditames basilares da convivência entre os homens. Razão pela qual a violência grassa, endêmica e inexplicavelmente, por toda parte do globo terrestre, com pífias justificativas sociológicas.

³⁴ MCFAGUE, Sallie. Modelos de Deus, p. 19-20.

³⁵ Ibid., p. 29.

³⁶ MERUJE, Márcio Miguel Alexandre. Metamorfoses da Rivalidade Mimética, p. 77-78.

Na intuição de Adolpho Gesché, essa incapacidade inteligível do mal (e da violência) brota da própria incapacidade de nominação da atrocidade humana:

O mal não tem remissão ou apologia possível, designado como inadmissível. Essa qualificação inaugural do mal não é simplesmente de ordem ética, mas se revela de fato como pertencente não simplesmente a uma dificuldade, mas àquilo que podemos chamar de uma *ordo disordinis*, uma ordem da desordem. O mal tem esse caráter metafísico (e não apenas moral ou estético) de atingir o destino: ele desorienta o homem nada menos do que de sua finalidade. Ele o desfina, já que tenta (em todos os sentidos da palavra) orientá-lo, de surpresa, dentro de uma ordem que não é a de seu destino divino.³⁷

Razão também pela qual vivemos a ilusão de que a metafísica nos inscreve num nível de consciência que domina todas as variáveis ao nosso redor, para a tomada das decisões certas, quando, na verdade, a “banalidade do mal”, tão bem exposta por Arendt, desconstrói nossa dissimulação e prova que esse *conhecimento* é diferente e muito inferior ao *pensamento*, que inquire e exige a *origem da opinião*. E um dos maiores exemplos citados por Arendt é o caso de Adolf Eichmann que constrói seu paraíso ilusório, imune aos escrúpulos, onde os segredos do sujeito consigo mesmo escondem a origem do mal que ele banaliza, ou não reflete.

Em uma leitura retrospectiva, já na terceira edição de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt introduz o seguinte comentário:

Uma parte da história chegou ao fim. Isso parecia ser o primeiro momento apropriado para considerar os eventos contemporâneos com o olhar do historiador, que se dirige ao passado, e o zelo analítico do cientista político, a primeira oportunidade para tentar compreender o que tinha acontecido, não ainda *sine ira et studio*, sempre com pesar e dor e, portanto, com uma tendência para lamentar, mas não mais em estado de choque sem voz e de horror impotente.

(...) Pelo menos, era o primeiro momento em que era possível articular e elaborar as questões que a minha geração havia sido obrigada a viver durante a melhor parte da sua vida adulta: *O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde acontecer?*³⁸

Para Arendt e sua geração, cuja memória recente ainda fervia com os horrores da guerra, compreender e elaborar esse fardo carregado da memória do holocausto nazista não era simples, mas urgente, sob o risco de ser completamente sugados pelo peso da passividade. Era preciso enfrentar a realidade, resistir a ela, ou melhor, na perfeita citação epigráfica de Karl Jaspers, “*manter-se inteiramente*

³⁷ GESCHÉ, Adolpho. O Mal, p. 49.

³⁸ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (p. vii-viii). Citado por YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Orgs). *Mulheres de Palavra*, p. 51-52.

no presente”³⁹. A fala, tanto de Arendt quanto de Jaspers evoca uma reflexão sobre a categoria da personalização, da nossa própria singularidade no interior da pluralidade; pois, como seres humanos, só somos realmente plurais, se temos condição de dar testemunho da singularidade dos outros.

No interior destes dados, temos o que podemos chamar de um desenho da cultura de violência da era moderna e pós-moderna, que foram sendo sedimentados e ganharam contornos jamais imaginados. O mimetismo vitimador alastrou-se endêmica e desreguladamente. Camuflou-se não apenas na literatura, nas estratégias do duelo e da guerra, no terrorismo, na violência urbana, na política e no próprio senso comum.

Distante do contexto das guerras políticas, étnicas ou religiosas do oriente, mas, ao mesmo tempo, tão próximo da experiência do luto, da perda, do sofrimento, do sangue derramado e da violência institucionalizada, a realidade brasileira, apenas para servir de exemplo, revela um dos cenários mais críticos da violência urbana do mundo atual.

Num pequeno recorte estatístico, de acordo com o Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM), do Ministério da Saúde, apenas no ano de 2014 houve 59.627 homicídios no Brasil – o equivalente a uma taxa de 29,1 homicídios por 100 mil habitantes. E o SIM informa, ainda, que este é o maior número de homicídios já registrado e consolida uma mudança no nível desse indicador (48 mil a 50 mil homicídios, entre 2004 e 2007; e 50 a 53 mil mortes, entre 2008 a 2011).

Para situarmos o problema, estas mortes representam mais de 10% dos homicídios registrados no mundo e colocam o Brasil como o país com o maior número absoluto de homicídios. Numa comparação com uma lista de 154 países com dados disponíveis para 2012, o Brasil, com estes números de 2014, estaria entre os 12 com maiores taxas de homicídios por 100 mil habitantes.⁴⁰

O Atlas da Violência nos assusta (e assusta o mundo), por diversas razões, mas, dentre tantas, pelo fato de os dados alarmantes dizerem respeito a um país que não vive em guerra. A impressionante marca de quase 60 mil homicídios em apenas um ano, atingida em 2014, é maior do que todas as mortes deste o início dos conflitos armados na Síria, em 2008, por exemplo. No ano de 2016, quando a pesquisa foi refeita os percentuais basicamente se mantiveram.

³⁹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana (Orgs.). *Mulheres de Palavra*. Op. Cit., p. 52.

⁴⁰ IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Atlas da Violência 2016*, p. 6.

E ainda, se nos basearmos em números absolutos, 60 mil homicídios correspondem a 10% de todos os homicídios ocorridos no mundo, enquanto que o Brasil não chega a constituir 3% da população mundial.

Como a alta prevalência de homicídios é entre jovens, as consequências destas tragédias não são apenas sociais e familiares. Como a redução de mortalidade e o aumento da expectativa de vida contribuíram para o desenvolvimento socioeconômico das nações, ao longo dos séculos, estes dados refletem na queda de indicadores, tais como crescimento técnico, mão de obra especializada e crescimento econômico do país.

Com efeito, Cerqueira e Coelho (2015) verificaram que um indivíduo afrodescendente possui probabilidade significativamente maior de sofrer homicídio no Brasil, quando comparado a outros indivíduos. O Gráfico 5.1 ilustra o ponto e mostra que essas diferenças são maiores no período da juventude (entre 15 e 29 anos). Aos 21 anos de idade, quando há o pico das chances de uma pessoa sofrer homicídio no Brasil, pretos e pardos possuem 147% a mais de chances de ser vitimados por homicídios, em relação a indivíduos brancos, amarelos e indígenas.⁴¹

Os dados do SIM também revelam que treze mulheres são assassinadas por dia no Brasil. Esse é o balanço dos últimos dados divulgados pelo SIM, que tomam como referência o ano de 2014. E, através do SIM, o IPEA faz questão de frisar que, em 2014, enquanto a Copa do Mundo era realizada aqui e o Brasil se exibia ao mundo como uma nação cordial e receptiva, 4.757 mulheres foram vítimas de mortes por agressão.

Não obstante, a taxa de homicídios entre mulheres apresentou crescimento de 11,6% entre 2004 e 2014, o que demonstra a dificuldade da política pública para mitigar o problema. Por outro lado, o crescimento desse indicador levou alguns analistas a apontarem que a LMP e as políticas de prevenção à violência doméstica institucionalizadas desde 2006 não surtiram efeito.⁴²

O recorte destes dados não nos coloca em circunstâncias especiais, mas serve como evidência de uma crise global em aberto. Trata-se de um aspecto extremamente relevante, identificado nas discussões de Girard e que sinaliza o profundo ressentimento venenoso que emerge como produto típico do processo de indiferenciação social produzido pela sociedade democrática, e que pede contas da

⁴¹ IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Atlas da Violência 2016, p. 19-22.

⁴² Ibid., 26.

alegada alteridade responsável (por trazer da desordem e violência) ao interior de nossas vidas totalmente reguladas.

Diferentemente do que se imaginávamos, o problema da reciprocidade violenta não se manifesta apenas ao nível das estruturas interindividuais, relegadas às relações primitivas, mas está instalado no coração de nossa modernidade, inspirado falsamente e de forma superficial no racionalismo iluminista.

E, é neste cenário apocalíptico, que a recepção teológica e filosófica de René Girard parece convergir, num duplo sentido do termo, tanto para barreira à proliferação indiscriminada, quanto para estrutura que o transforma farmacologicamente, num instrumento político-social, mesmo, ambos tendo como ponto de partida o núcleo da mensagem dos Evangelhos.

É exatamente aqui que se inscreve a urgência de uma *teologia de amor-serviço* que, na iminência catastrófica, possa, de fato, transformar nossos gestos em atos responsáveis; e dessa forma, possa indicar o caminho da transformação da reciprocidade conflituosa em reciprocidade pacífica, ou seja, da *violência* por *serviço*. Enfim, oferecendo o amor-serviço, que é o motor móvel do pensamento e da ação ética do cristianismo, a fim de resgatar a humanidade de seu sacrifício inútil

2.2

O DESVELAMENTO DO MECANISMO MIMÉTICO

A aproximação ora proposta, entre a *teologia* e a *mimética*, não faz mais do que salientar suas conexões naturais e categóricas originais, pois, embora em momentos históricos se tenha buscado construir limites auto-excludentes, essas grandezas teóricas estão entroncadas em suas dinâmicas. Afinal, como o *fazer teológico* poderia esquivar-se de pensar a complexidade do *pathos* na vida humana, na práxis da fé? E, da mesma forma, como a *mimética* ignoraria a constante histórico-antropológica relativa ao sacrifício cultural?

Dito de maneira simplificada, explica Kirwan, com base na teoria mimética, temos a possibilidade de desvendar “a relação que existe entre religião, cultura e violência” nas mais diversas sociedades ao longo da história, ficando assim a mimética estruturada pela articulação de três partes fundamentais:

A primeira parte deste livro (capítulos 1 a 3) será baseada nestes três elementos estruturais da teoria mimética: que os nossos desejos são em grande escala imitados

ou derivados por meio da mimesis; que as sociedades têm tendência a canalizar a violência que surge como resultado de uma interação mimética através de um processo de bode expiatório, que é subjacente às práticas religiosas (como o sacrifício) e às instituições seculares; e, por fim, que a revelação que ocorre nas escrituras judaico-cristãs é a força primordial responsável por mostrar a verdade sobre essa violência oculta, e por possibilitar formas alternativas de estruturar a vida humana.⁴³

Esta tríade (natureza mimética/mecanismo do bode expiatório/exposição da ineficácia da violência pelo Evangelho), que figuradamente poderia ser comparada a “três pratos que giram e, equilibrados, se regulam mutuamente”, formam a espinha dorsal para compreensão da teoria mimética, por isso, neste momento, prosseguiremos em seus desdobramentos específicos como ponto de partida para nossa pesquisa.

2.2.1 A NATUREZA DO DESEJO

O primeiro destes três aspectos elementares citados é a natureza da teoria mimética em si. Propõe-se um repensar da *natureza do desejo mesmo*, sua origem e concepção, o que nos permitirá, adiante, chegar à chave girardiana através da qual tudo o mais ganhará sentido: *todo desejo é mimético*.

Como base nessa premissa de que *todo desejo é uma imitação do desejo de outrem*, foram sendo descobertas variações miméticas do desejo, que, em seguida, descortinaram conexões formadoras não apenas do próprio ser, mas da comunicação humana inteligível, um princípio de entendimento antes desconsiderado, como reafirma Kirwan:

Todo aprendizado humano, em especial a aquisição de linguagem, dá-se através da imitação. Aquilo em que Girard insiste e que foi negligenciado é um entendimento de imitação extenso o suficiente para incluir o desejo.⁴⁴

O teólogo Carlos Mendoza-Álvarez, ao fazer um recorte histórico a respeito do *desejo* em chave mimética, nos lembra que, no pensamento clássico, *desejo* é considerado o *pathos* originário, a partir do qual o ser humano vive o seu destino por meio da *areté* ou virtude, que porá em jogo todas as suas faculdades do ser.

⁴³ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 35.

⁴⁴ Ibid., p. 53.

Desta forma, as afeições mais sutis e primordiais que impulsionam as relações humanas e sua vida em sociedade estão radicadas no desejo.⁴⁵

Assim, prossegue o autor, para Platão, tratava-se de um processo de desejo de um bem ausente, como claramente observado na narrativa do *Banquete*, pela boca do próprio Platão: “*O que deseja, deseja o que não está certo de possuir, o que não existe no presente, o que não possui, o que não tem, o que lhe falta. Isto é, pois, desejar e amar*”.⁴⁶

Em outra perspectiva, podemos perceber que, para Aristóteles, o papel da inteligência na conquista do bem é mais fundamental, ainda que nos lembre o mesmo impulso platônico citado, do desejo sempre incapaz de possuir o bem e de contemplar a verdade por meio da *theoria*.⁴⁷ É com base nisso que, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dirá:

Todas as artes, todas as indagações metódicas do espírito, bem como todos os nossos atos e todas as nossas determinações morais, têm ao que parece sempre por fim algum bem que desejamos conseguir; e por essa razão foi exatamente definido o bem, quando se disse que é o objeto de todas as nossas aspirações.⁴⁸

Já para os medievais, como Tomás de Aquino, o papel do desejo é fortemente percebido em conexão com a vida moral, enquanto força originária chamada “paixão”. Essa paixão, ou vontade, é um apetite racional cujo fim último é o *bem*. Dessa maneira, Tomás de Aquino integrará o modelo aristotélico já citado da *virtus* (ou, força viril) para falar das virtudes cardeais como aquelas pulsões dirigidas pela razão para orientar a vontade humana à consecução do bem.⁴⁹

Contudo, Mendoza-Álvarez criticará a grande mudança proposta pela razão moderna, que quis construir uma narrativa da *suspeita do desejo*, tornando possível

⁴⁵ O teólogo Carlos Mendoza-Álvarez busca analisar e desenvolver a intuição que subjaz o pensamento filosófico e teológico dos clássicos do Ocidente para definir mais apropriadamente esse dinamismo relacional fundador da intersubjetividade.

⁴⁶ PLATÃO. “*El Banquete*”, § 334, *Diálogos*. Madrid, Austral, 2007, p. 271; Citado por Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*, p. 337.

⁴⁷ Ainda de acordo com Mendoza-Álvarez, para o Estagirita, o impulso do desejo se encontra também na base do conhecimento como admiração que dará plenitude à natureza humana. Um conhecimento que o conduzirá à *eudaimonia* ou felicidade própria do homem que busca sua perfeição enquanto animal racional. (Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus Ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. Op. Cit., p. 339).

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, p. 10.

⁴⁹ Segundo Tomás de Aquino, no interior desse modelo, as pessoas virtuosas conquistariam a perfeição da vida moral por meio de atos de prudência, de justiça, de fortaleza e temperança. (Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus Ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. Ibid., p. 341).

o desenvolvimento crítico sobre os condicionamentos da razão e da liberdade, cortando, porém, seu vínculo com a transcendência.

(...) O *ego* não é, de qualquer modo, mais que uma parte do *id* adequadamente transformada pela proximidade do mundo exterior, prenhe de perigos. Em sentido dinâmico é fraco; todas as suas energias lhe são emprestadas pelo *id*, e não deixamos de ter um vislumbre da greta pela qual subtrai ao *id* novos montantes de energia. (...) A emancipação do indivíduo adquiriu sua maior expressão no super-homem de Nietzsche, que se ergue orgulhoso neste cenário como guerreiro da liberdade autônoma, mas isolado de toda e qualquer relação de gratuidade com os outros, sempre situado acima dos escombros da história das vítimas.⁵⁰

Todavia, é na esteira desta suspeita que se retoma a pergunta (e, se desdobram seus elementos): “*O que subjaz a todo desejo*”? Parece que se deixou de lado o fato de que, em meio à emancipação do indivíduo moderno, segundo Mendoza-Álvarez, o ser humano encontra-se consciente de sua orfandade radical e diante do abismo que é o seu próprio desejo. Desprovido de transcendência, este ser humano se percebe “*sem motivos de esperança suficiente para promover um futuro diferente, salvo o anelo de aprender a governar sua própria complacência na vida, no meio das armadilhas do desejo e da neurose que o espreitam.*”⁵¹

Ainda segundo Mendoza-Álvarez, apenas na modernidade tardia é que se recupera uma chave interpretativa em que a fenomenologia da subjetividade e a teoria mimética começam a explorar algo esquecido pelos mestres da suspeita:

(...) que o desejo que subjaz a toda representação e toda ideia é, em seu fundo antropológico, um complexo processo de mútuo reconhecimento marcado pelo anelo de transcendência, mas sempre vivido no meio da difícil doação e do predomínio das pulsões egóicas.⁵²

Pesa aqui que, enquanto os demais apetites e afeições são biologicamente pré-condicionados, a mimética nos leva a compreender o porquê do *desejo* ser mais propriamente um resultado da cultura. E, desta maneira, os objetos do desejo tornam-se muito mais difíceis de especificar, abrindo-se numa infinita variedade potencial.

Imaginar como Girard ilustra (e, posteriormente, Kirwan e Mendoza-Álvarez) que homens e mulheres aprendem uns com os outros *o que devem desejar*,

⁵⁰ MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Deus Ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. Op. Cit., p. 343-344.

⁵¹ Ibid., p. 344.

⁵² Ainda segundo Mendoza-Álvarez, (...) “...o desejo mimético é sacrificial, buscando sempre a estabilidade do grupo à custa do sacrifício de uma vítima.” (Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Deus Ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. Op. Cit., p. 344).

ou seja, que, na realidade, *todo desejo é imitado*, denota uma rejeição da teoria do “eu desejante”, ou do desejo autônomo.

Também convencido pela mimética, Jean-Michael Oughourlian aderiu ao questionamento girardiano e o expandiu numa perspectiva psicossociológica:

Em psicossociologia, esse movimento da mimesis que autonomiza e que, de modo relativo, individualiza, se chama desejo. (...) Porque só o desejo é movimento e só ele parece capaz de animar esse eu, de produzi-lo.

A primeira hipótese que eu gostaria de formular aqui é esta: é o desejo que engendra o eu e que, com seu movimento, o leva à existência. A segunda hipótese, que adotei sem reservas assim que tomei conhecimento dela, é que o desejo é mimético.⁵³

É o *desejo* que engendra o *eu*, e não o contrário. Neste sentido, a tese ora exposta confronta diretamente a celebração do desejo *per se*, pois, nele, e não em fatores externos ao eu, se escondem os mecanismos impeditivos da liberdade. Desvelar esta autorepresentação “romântica” (porém, mentirosa) é o que sugere a teoria mimética, pois só assim pode-se identificar, com clareza, o *eu* como “*uma estrutura instável evanescente e em constante mutação, cuja existência se deve ao desejo*”.⁵⁴

A fundamentação girardiana para tal posicionamento vem da convicção, ou melhor da conversão intelectual e literária promovida pela leitura mimética de elementos constantes, inseridos principalmente nas grandes obras da literatura clássica, como Dom Quixote, de Miguel de Cervantes, tal qual comenta Kirwan, mais uma vez:

Ao permitir que esse personagem fictício escolha por ele todas as coisas que deve desejar, Dom Quixote abandona de maneira efetiva qualquer opinião independente própria. Ele não tem um “eu” independente. Girard ilustra isso geometricamente ao declarar que o desejo tem uma estrutura triangular. Em vez de o desejo ser uma relação linear única (sujeito A deseja o objeto A – “Quixote deseja ser cavaleiro perfeito”), temos três elementos: A apenas deseja B porque C (nesse caso, Amadis de Gaula) direcionou sua atenção para ele.

Uma vez que os desejos de Quixote são canalizados ou mediados por Amadis, o ponto C do triângulo é denominado “mediador” ou “modelo”.⁵⁵

Como dado da mimética, também percebemos que tal desejo eternamente condicionado, sempre como ato segundo, resultado constante da interação social, não está explicitamente compreendido. Muito pelo contrário. Apenas uma

⁵³ Jean-Michael Oughourlian. *The Puppet of Desire*. Palo Alto, Stanford University Press, 1991, p. 11-12. Citado por Michael Kirwan. *Teoria Mimética: conceitos fundamentais*, p. 54.

⁵⁴ KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: conceitos fundamentais*, p. 56.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

verdadeira conversão da “mentira romântica” pela “verdade romanesca”⁵⁶ – nomenclatura que faz jus à potência reveladora da chave mimética para a releitura da história humana descrita nos grandes romances – permitirá compreender a inteligência escondida abaixo da superfície romantizada e seus efeitos.

A grande “mentira romântica” está em não assumir a máscara sutil que esconde seu verdadeiro “ser”, ou melhor, a verdadeira “falta de ser”. Este é o elemento fundante da existência, porém, muitas vezes ignorado, e sobre o qual se articula toda a relação social, incluindo a rivalidade humana.

O mimetismo do desejo infantil é universalmente reconhecido. O desejo adulto não tem nada de diferente, a não ser talvez pelo fato de que o adulto, especialmente em nosso contexto cultural, tem muitas vezes vergonha de modelar-se a partir de outrem; ele tem medo de revelar sua falta de ser. (...)

Os homens são sempre parcialmente cegos para esta causa da rivalidade. O mesmo, o semelhante, nas relações humanas evoca a ideia de harmonia: temos os mesmos gostos, apreciamos as mesmas coisas, fomos feitos para nos entender. O que acontecerá se tivermos realmente *os mesmos desejos*?⁵⁷

Pela mesma chave interpretativa fornecida pela fenomenologia da subjetividade, entendemos que a mimética chama de “objeto” o *destino do desejo*, que pode até não ser um objeto em si, mas se configura como algo muito mais ilusório e impreciso, como “a busca de um estado quase transcendente de bem-estar, de satisfação, de autorrealização, que vai muito além da mera posse de qualquer objeto ou conjunto de objetos”.⁵⁸

Daí radica a distinção dos graus da mimética, segundo Girard, quanto a uma *mimesis* (ou, *desejo*) de *apropriação* (centralizada num objeto específico), mais visível e facilmente percebida, e outra *mimesis* (ou, *desejo*) *metafísica* (anseio indeterminado, plenitude de “ser”), bem mais sutil e dinamicamente imperceptível.⁵⁹

Não é difícil concluir, por essa constituição elementar do funcionamento do desejo humano, que, se o objeto desejado puder ser usufruído conjuntamente, não haverá conflito de interesses, mas o mesmo não se pode dizer em situação contrária.

⁵⁶ Essa é a ideia central e que deu título ao livro de René Girard, “Mentira Romântica e Verdade Romanesca”.

⁵⁷ GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 184-185.

⁵⁸ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 62.

⁵⁹ Quando Girard constrói esta distinção entre os objetos desejados (objeto específico ou anseio indeterminado/metafísico), sua intuição permitirá perceber não apenas a natureza dos objetos, mas também o quanto e de que forma o triângulo do desejo (desejante/modelo/objeto) estará comprometido e impelido à rivalidade mimética.

Se, por algum estado de coisas, a possibilidade de fruição simultânea do mesmo objeto for retirada, a rivalidade será acirrada, até de forma violenta.

Sob a perspectiva evolucionista, a adoção mimética do desejo do outro substitui o comportamento instintivo como elemento determinante principal da ação humana. Isso é parte da explicação de Girard sobre o motivo pelo qual os seres humanos parecem ser muito mais inclinados ao conflito mortal do que outras formas de vida. Os mecanismos instintivos de “controle”, que normalmente impedem uma escalada de conflitos entre os animais, por exemplo, não estão presentes nos humanos.⁶⁰

Escondido e dissimulado bem abaixo da aparência instintiva humana, muitas vezes fora do radar especulativo, foi *a imitação do desejo do outro* o grande responsável pela manutenção da rivalidade (e de suas consequências) na interação das sociedades, não apenas nas décadas recentes, mas ao longo de toda história.

2.2.2 O MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO

Seguindo esse pensamento, um segundo aspecto elementar da teoria mimética que precisamos abordar aqui é a tendência das sociedades de canalizar a violência resultante da interação mimética através do mecanismo conhecido como *bode expiatório*. Esta é uma primeira fase elementar que fundamenta a centralidade da violência na leitura que Girard faz da religião, ao passo que une literatura e mito, desejo mimético e vitimização.

A complexidade – e furtividade – do mecanismo do bode expiatório repousa sobre a dissimulação de um processo dinâmico, e que se utiliza de meios aparentemente contraditórios. Nessa dinâmica, os fenômenos religiosos têm função central, pois, por um lado, através de proibições (tabus), são isoladas potenciais fontes de conflito social, por outro lado, pelos rituais (sacrifício) se permite o relaxamento momentâneo destes tabus, aceitando-se certa dose de violência e caos, controlados e (considerados) em benefício final da comunidade.

Além disso, enquanto o mecanismo do bode expiatório é exposto, será fundamental reforçar que o mecanismo citado é subjacente às práticas religiosas (como o sacrifício), e também às instituições seculares. Mas, o ineditismo do pensamento girardiano não está apenas na percepção dessa síntese unificadora (o que, na verdade, tornou-se elemento de suspeita da análise etnológica corrente),

⁶⁰ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 57.

antes, porém está na exposição das razões que explicam essa unidade de origem, como descreve Raymund Schwager:

O mundo dos mitos e religiões é imensamente rico. Durante muito tempo, os pesquisadores procuraram encontrar uma explicação uniforme para essa diversidade. Mas todas as teorias até o momento têm sido insustentáveis. Assim, em nossos dias, o humor entre os etnólogos foi revertido. Qualquer teoria que sugira uma explicação unificada é imediatamente suspeita. Girard, no entanto, está convencido de que falhas anteriores não justificam tal suspeita. Pois sua teoria é distinta de todas as tentativas anteriores em que ele não só aponta um processo unificado de origem; ele simultaneamente marca o lugar preciso de onde a imensa diversidade também pode ser entendida. O mecanismo do bode expiatório funciona em todos os lugares da mesma maneira, mas a vítima que deve suportar o peso da violência liberada é sempre escolhida aleatoriamente.⁶¹

Torna-se mesmo fascinante a forma como Girard passará do entendimento de mimesis com base nas narrativas de interações socioculturais, e avançará para a especulação sobre as origens e natureza das sociedades primitivas. Esta é por natureza uma fase muito mais relacionada com a antropologia cultural do que com a literatura. É aqui que a intuição de Girard o leva a fazer um recorte epistemológico da cultura objetivamente na religião e, nela, objetivamente sobre o valor central que o sacrifício expiatório terá nas sociedades.

Na interpretação de Schwager, o mecanismo do bode expiatório como exposto por Girard, não é apenas um dos pontos vitais do pensamento girardiano. É antes o único processo comum que, além de dar estruturação às sociedades, também constitui as bases das ideias religiosas. Isso se explica pelo fato de projetarmos repetidamente sobre os que estão à nossa volta toda a nossa inclinação para o desejo e para a violência como função concreta, expresso de forma categórica através do mecanismo expiatório, como comenta Girard:

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 as vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germes de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial.⁶²

⁶¹ SCHWAGER, Raymund. Must There Be Scapgoats? Violence and redemption in the bible, p. 25. (Tradução própria).

⁶² GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 20-21.

Também é digno de nota que há uma conexão nítida entre a conturbação sociorreligiosa (em suas diversas manifestações) e a percepção das pessoas quanto à força devastadora da natureza ao seu redor, de onde provêm certa imitação e externalização do poder e da agressividade humanas. Contudo, é sempre a organização social fator estruturante fundamental para a vitimização expiatória.

E, ainda que segundo Schwager, Girard não negue de forma alguma a conexão óbvia que as projeções de violência têm com as ideias sexuais e com toda forma de abuso, para ele, porém, uma distinção fundamental deve ser feita: as ideias religiosas decisivas cujo poder unificador perpassa todo um sistema social não poderiam ser explicadas apenas pela libido sexual reprimida, como preconiza Freud.

Quando indivíduos em interação se encontram em estreita proximidade com os desejos uns dos outros – fenômeno denominado de “mediação interna” – porém, por alguma razão, as barreiras que previnem a rivalidade mimética estão corroídas, será preciso que algo aconteça para reestabelecer o “equilíbrio harmonioso”, ou seja, *esse modelo nos alerta sobre o lado mais escuro do desejo. “A mimesis mantém os seres humanos juntos e afastados”*.⁶³

Ainda segundo Kirwan, em outras palavras, e nisso percebe-se uma maior aproximação de Girard com Freud: *“Os desejos sexuais não unem os homens, mas os afastam”* – o que podemos dizer, ainda que pareça paradoxal, é que a origem da rivalidade começa por uma *crise de diferenciação*, ou quando se desfaz a *diferenciação* entre as partes, como reforça Kirwan: *é a erosão das diferenças que constitui um perigoso gatilho para a violência. É o medo da semelhança, da perda de características distintivas, que catalisa o conflito (...)*.⁶⁴

A *diferenciação* está desde a ordem das instituições básicas como a constituição familiar, as peculiaridades das agremiações e as diferenças de níveis sociais; avançando também para as hierarquias e funções internas religiosas, as estruturas comunitárias de comércio e serviço, e as diversas formas de hierarquia de poder instituído. Do delicado equilíbrio destas diferenças – que em cada caso pode ganhar maior ou menor complexidade – dependerá a rivalidade e a regulação mimética.

⁶³ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 55.

⁶⁴ Ibid., p. 103.

Por isso, o mecanismo do bode expiatório surge como um elemento de retratação e arrefecimento da violência pois, para que as pessoas continuem unidas, como uma comunidade, precisam de um inimigo em comum, seja interno ou externo.

Assim como a mimesis de apropriação iniciou o conflito, também a mimesis na direção oposta pode terminá-lo. Essa mimesis surge porque o objeto original da inveja desapareceu. No lugar desse objeto original de contenda, temos agora o conflito direto dos oponentes: mimesis metafísica. Uma vez que o objeto deixou de ser central, uma nova base para a unidade pode ser encontrada. A violência contra um dos concorrentes pode ser imitada por outros sem necessariamente significar nova rivalidade – pelo contrário, imitar uma ação violenta contra um concorrente levará à reconciliação.⁶⁵

A momentânea satisfação parece suficiente já que, por um lado, *a violência sacrificial promoveu culturalmente a unidade de todos contra um*, em torno de uma única vítima, que, aliás, não demandará nem restituição nem vingança, e, aparentemente, o objeto da discórdia foi extirpado junto com o bode expiatório. A culpa generalizada da comunidade pode agora se liquefazer na memória recente da violência expiatória.

Por outro lado, e ao mesmo tempo, *o elemento da diferenciação foi reestabelecido*, já que cada parte distinta, mas constitutiva da comunidade, teve seu papel renovado publicamente, como atores sociais do reestabelecimento da paz. Ainda que dissimuladamente, fica avivada a diferença entre as partes, o povo comum, a religião, o poder constituído.

Dentro deste ciclo mimético vicioso, tão antigo quanto o ser humano, estabelece-se uma lógica sacrificial impregnada desde as culturas e mitos mais arcaicos, nos quais a violência vitimadora, além de não ser vista de forma negativa, serve como única válvula de escape para evitar um dano ainda maior.

À vítima do mecanismo do bode expiatório resta uma “dupla transferência”. Isso porque, ao passo que tudo de negativo é descarregado nela, mas, como também foi ela quem trouxe a reconciliação à comunidade, lhe são atribuídas concomitantemente características positivas e até mesmo sagradas. Morto, o bode expiatório agora é visto como elemento divino, substituto de toda maldade dos homens diante dos deuses.

⁶⁵ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 104.

O teólogo Burton Mack, porém, ao analisar criticamente a ousada interpretação mimética de Girard à luz do Novo Testamento, vai salientar que sua principal problemática está no fato de que, além de o desejo mimético não ser reconhecido pelos indivíduos, a mentalidade mítica vigente no início da era cristã ofusca e domina as instituições culturais:

Onde temos que olhar para ver o decreto de acordo com a escritura original? Os dados parecem não estar disponíveis. Artefatos culturais são estruturados de forma a esconder os mecanismos da violência, e os mecanismos são estruturados de modo a ocultarem-se. É necessária uma revelação, mas qual é o véu que poderá ser levantado? Como é que, na realidade, o próprio Girard fez a descoberta?⁶⁶

A crítica de Mack, assim como de outros teólogos ao longo dos anos, repousa sobre a dificuldade da harmonização da exegética neo-testamentária, que parece sucumbir ou vir como ato segundo, em relação aos elementos interpretativos antropológicos utilizados largamente por Girard. Contudo, vale lembrar, enquanto a teologia está sendo desafiada pela mimética e pela relação com as demais ciências pós-modernas a dar respostas novas, sua busca por novas hermenêuticas é vital.

A conexão entre o bode expiatório da rivalidade histórica cultural com a expiação evangélica na pessoa do Cristo Pascoal, insiste Girard, não dessacraliza o maior símbolo do cristianismo, banindo-o para as trevas das superstições antigas. Muito pelo contrário, o clímax do sacrifício vicário do Filho de Deus é a evidência de que, ao longo das eras, a pulsão do Paráclito divino – o advogado de defesa – trabalhou dentro da história, informando e transformando estruturas e instituições, conduzindo as estupendas mudanças ocorridas, a ponto de reverter a própria lógica sacrificial.

2.2.3 A REVELAÇÃO CRISTÃ E A INEFICÁCIA DA VIOLÊNCIA

Finalmente, e em sintonia com os anteriores, resta um terceiro aspecto elementar da teoria mimética a ser analisado, que é o fato de a revelação, conforme a temos nas escrituras judaico-cristãs, ser a força primordial responsável por desvelar a violência oculta, e por possibilitar formas alternativas de estruturação da vida humana.

⁶⁶ MACK, Burton. Introduction: Religion and Ritual. In: Robert Hamerton-Kelly (Org.), *Violent Origins*, p. 11. (Tradução própria).

Instigados pelas mesmas pistas miméticas, tal qual Michael Kirwan, Raymund Schwager, Carlos Mendoza-Álvarez e Burton Mack, outros grandes teólogos contemporâneos, como James Alison e Robert G. Hamerton-Kelly, também detectaram a relação intrínseca desta tríade mimética com a teologia atual, e a notável chave hermenêutica que se abria para o diálogo teológico e para a comunicação do Evangelho da fé.

Mais ainda. Face ao colapso das relações globais à beira de uma guerra derradeira, quem sabe tal hermenêutica fosse uma ousada, porém adequada, proposta de reconstrução ética e fraterna, no seio da humanidade? Teria a teoria girardiana tal ambição?

Para nos aproximarmos de uma resposta, mais do que a teorização sobre o desejo, ou apenas da análise da espiral da violência, será preciso ultrapassá-la e, a partir do seu reverso, desvendar outro tipo de imitação como processo de reconhecimento do outro, ou seja, processo de superação da rivalidade, algo tão inédito que apenas a revelação dos Evangelhos pode ousar propor.

Para Girard, as civilizações não superaram suas rivalidades, pois nunca a admitiram realmente. O pseudoequilíbrio atingido pelo mecanismo expiatório, assim como todos os demais mitos, proibições, tabus e rituais não fizeram mais do que ocultar ou silenciar a verdade por trás da violência.

E esta é a diferença fundante entre o mito e o Evangelho, descrita por Girard, ao analisar os textos bíblicos, segundo Kirwan:

Quando finalmente o faz, ele se convence de que todo o impulso da revelação bíblica segue na direção oposta ao mito como ele o definiu, embora a Bíblia também contenha material mítico. Deus está do lado da vítima inocente, e não dos perseguidores; a Bíblia funciona como uma crítica e condenação do mecanismo sacrificial do bode expiatório, e não como exemplo dele.⁶⁷

A originalidade da leitura mimética feita por Girard das escrituras judaico-cristãs não está apenas na ordem da sua composição literária. A intenção objetiva do Evangelho da fé é a própria superação da violência sacrificial, pois, quando expõe, sem máscaras, a natureza humana e toma partido da vítima inocente, distingue a *mentira oculta* da *verdade exposta*, interpela-nos a duas perspectivas éticas contrapostas: uma “*que nega a cumplicidade do desejo, da religião e da*

⁶⁷ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 128.

violência, e outra que a expõe”⁶⁸; enfim, uma que segue *matando* e outra que segue *morre e servindo*.

Desta forma, compreende-se que foi exatamente se utilizando do sacrifício na cruz do calvário que Cristo tornou o sacrifício desnecessário para sempre. Como o escrito bíblico nos lembra: “*Porquanto o que era impossível à lei, visto como estava enferma pela carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança da carne do pecado, pelo pecado condenou o pecado na carne*”⁶⁹.

Para Schwager, muito além da mera e contumaz compreendida “quebra da tradição e da lei”, estamos diante de uma inédita reorientação da imitação, ou seja, da superação daquilo que circunscrevia e limitava – a própria lei:

A igreja primitiva ensinava que os textos do Antigo Testamento profetizavam de fato sobre Jesus. Mas os seus inimigos encontravam em muitos textos semelhantes argumentos mostrando que ele não poderia ser o Messias. Duas leituras diametralmente opostas, portanto, eram feitas do mesmo texto. Da perspectiva de Jesus e da igreja primitiva, a razão para a atitude negativa da lei dos judeus está no fato deles lerem os textos incorretamente – que eles tinham olhos para ver, mas não viram.⁷⁰

Jesus Cristo é a própria Lei da Vida. Nele e não em outro lugar expressam-se os desígnios do Pai que devem ser obedecidos. Apenas na imitação do Cristo e daquilo que Ele ensinava – vindo do próprio Deus-Pai –, o homem poderia viver de toda a Palavra que sai da boca de Deus. E, se tudo isso é verdade, todo um universo de significado da tradição religiosa vê-se obrigado a uma profunda revisão. A violência da cruz precisa ser vista a partir de um novo paradigma!

Porém, restam algumas questões em aberto: Em que sentido se diferenciam as narrativas míticas e expiatórias (gerais) daquelas que são descritas na Bíblia? Ou mesmo, não teriam sido aquelas as que introduziram o mecanismo expiatório no universo bíblico? E, indo mais adiante, se o violento evento da cruz é tão central nas narrativas dos Evangelhos, de que lado realmente estaria o Deus da fé cristã?

Enquanto nos aproximamos das respostas, o que podemos considerar factível é que, no pensamento girardiano, “*a violência é o coração e a alma secreta do sagrado*”⁷¹, pois não há nada que o descreva tão perfeitamente e, ao mesmo

⁶⁸ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 128.

⁶⁹ Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Romanos cap. 8, vers. 3.

⁷⁰ SCHWAGER, Raymund. Must There Be Scapgoats? Ibid., p. 137. (Tradução própria).

⁷¹ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, Op. Cit., p. 134.

tempo, nela está a chave reveladora que permitirá a reviravolta do engenhoso *thriller*⁷² montado por Girard.

(...) quando analisa as escrituras judaicas e cristãs, ele pretende insistir num novo contraste: entre o *mito*, no sentido descrito no último parágrafo, e o *Evangelho*. A revelação do Evangelho expõe de forma ainda mais radical a verdade que o mito tenta encobrir, ou seja, a interação assassina dos desejos humanos para preservar ou proteger uma ordem social em tempo de crise.⁷³

É desta forma que, apesar de não negar as questões paralelas anteriormente descritas, Girard argumenta que elas são muito menos significativas do que as características distintivas bíblicas que realmente as tornam indispensáveis, quais sejam: (a) a revelação bíblica é a descoberta consequente e complementar das duas primeiras (natureza do desejo mimético e mecanismo do bode expiatório); (b) a revelação corrige a visão de mundo que opera uma antropologia errônea (mentira romântica/verdade romanesca); (c) a revelação contrasta com a mítica, pela exata exposição da violência que o mito busca dissimular através da vitimização inocente, e (d) expondo a verdade das origens humanas violentas, desvela a falsa transcendência fundada sobre ela.⁷⁴

Seguindo esta linha argumentativa, Girard também busca confrontar a hermenêutica da suspeita histórica citada e que paira sobre a reflexão filosófico-teológico-antropológica desde o iluminismo.

Rejeitados que foram os princípios da fé bíblica e, com eles, muitos dos valores herdados da religião judaico-cristã, muitos declararam que a crença em Deus era mera questão de projeção, como Feuerbach, Marx e Freud. Outros defenderam que a tensão existente entre a moralidade autônoma e a revelação divina cria condições incompatíveis para a conduta humana, como Kant. Já na hermenêutica feita por Nietzsche, há uma clara rejeição da leitura da compaixão de Jesus, além de vê-lo como encarnação de uma “moralidade escrava”, baseada no ressentimento.

⁷² Expressão usada no comentário do próprio René Girard sobre o conjunto e evolução dos seus escritos, citado também por Michael Kirwan.

⁷³ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 136.

⁷⁴ Comentando a leitura de Girard sobre os textos bíblicos, Michael Kirwan nos diz que é exatamente por causa da tendência humana para a projeção e para a falsa transcendência que a revelação bíblica é tão necessária. Na plenitude dessa revelação – a Páscoa – e quando “*ajustamos nossos olhos à sua estranha luz*”, é que a face do verdadeiro Deus vai aos poucos, mas inquestionavelmente sendo revelada, como amorosa e distante de toda violência. Somente confrontado esse sistema diretamente é que toda a força assassina, do processo o bode expiatório, pode ser exposta e tornada ineficaz. (Cf. KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais. Op. Cit., p. 140-141).

Porém, e muito pelo contrário, para Girard, é exatamente diante destas possibilidades de maneiras diferentes e até opostas de ler a Bíblia, tendenciosas à mera projeção humana e falsa transcendência, que a revelação bíblica se torna tão fundamental, como aponta Kirwan:

A história bíblica é a história de um único, verdadeiro e amoroso Deus, exortando-nos a deixar de lado falsos deuses e a viver na verdade – e a mais importante das inverdades que precisa ser rejeitada é a falsa transcendência que brota de nossos desejos conflituosos e de nossa negociação deles através da violência sagrada. (...) A face do verdadeiro Deus é aos poucos, mas inexoravelmente, revelada como infinitamente amorosa e completamente distante de toda a violência.⁷⁵

E o autor prossegue:

Jesus enfatiza plenamente a conexão entre um desejo distorcido e a autoafirmação violenta, e ele é especialmente crítico de um sistema religioso que mascara essa ligação e se recusa a assumir a responsabilidade por ela. Somente confrontando esse sistema diretamente é que toda a força assassina do processo do bode expiatório pode ser exposta e tornada ineficaz. Somente aí a verdadeira face de Deus é revelada.⁷⁶

O Jesus histórico e salvífico, então, não é o mero ápice do sacrifício evangélico dentro do arquétipo mimético expiatório, nos moldes da espiral de violência das demais religiões arcaicas. Ao contrário, sua vida, morte e ressurreição evidenciam a reinvidicação divina de um inédito contraste entre o sacrifício vicário da fé cristã e todas as demais formas de culto precedentes, incluindo a fé do antigo Israel – a aliança vetero-testamentária – que passa a ser percebida como sombra daquilo que estava para ser revelado.

Por isso, apenas no interior da autêntica narrativa evangélica, e imbuída de tal perspectiva, a verdadeira face, tanto de Deus (*serviço à vida*) quanto dos homens (*ausência de ser*), pode ser plenamente desvelada.

Kirwan considera que tal proposta de análise do texto bíblico em Girard segue a típica hermenêutica de Paul Ricoeur, conhecida como “primeira ingenuidade/crítica/segunda ingenuidade”⁷⁷, e trata-se, em muitos aspectos, de uma autêntica releitura bíblica à luz das críticas dos grandes mestres da suspeita.

⁷⁵ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 140.

⁷⁶ Ibid., p. 141.

⁷⁷ Segundo Sérgio de Gouvêa: “Ricoeur se propõe a ‘escutar’ o símbolo. Ele busca uma segunda ingenuidade, ou seja, uma capacidade de crer depois de ter passado pela crítica”. E acrescenta (...) “... o que ele propõe é uma reflexão, uma hermenêutica do símbolo. A segunda ingenuidade não é a primeira ingenuidade, pré-crítica. Trata-se de uma escuta, mas uma escuta instruída”. (Cf. FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur, p. 207).

Sem dúvida que tudo isto demonstra a singularidade que o cristianismo tem para Girard e que, em seu desenvolvimento, requereu grande esforço para diferenciá-lo primordialmente de outras perspectivas. O preço por tal esforço, muitas vezes, pareceu uma ambivalente discussão referente ao tema *sacrifício*, já que a apologia à mensagem do Evangelho precisava também depurar o significado próprio do sacrifício da cruz.

Corroborando com esta revisão fontal de significado do Evangelho e, ao mesmo tempo, abarcado pela luz mimética, surgiu o conceito de “inteligência da vítima”, cunhado por James Alison e elogiado por Girard.

Foi isso que os fez serem capazes de retroceder em suas recordações e contar a história de Jesus como a da vítima que se entrega e se manifesta, a única pessoa que sabia realmente o que estava passando. Em primeiro lugar, souberam contar a história da sua paixão deste modo. A prova está na primeira pregação de Pedro em Atos. As primeiras palavras de Pedro estão cheias de referências do Antigo Testamento e demonstram que entende a crucificação como a rejeição por parte de Israel do Santo de Deus, uma rejeição marcada pela ignorância (...)

É interessante observar como esta compreensão, percepção, ou, como nos é dado chamar, inteligência da vítima, faz o seu caminho lentamente na recordação viva dos que haviam estado com Jesus, e que haviam guardado suas palavras, por memória ou por escrito.⁷⁸

Por essa linha argumentativa, Alison faz a criativa e profunda exposição de como *dois conhecimentos sobre ressurreição* dos mortos se fundem e modificam para sempre a fé e a compreensão dos discípulos de Jesus após a sua própria ressurreição.

De um lado, e muito bem ancorado, está o conceito-crença da ressurreição como herança de um juízo pós-morte, conhecido desde os tempos dos Macabeus, e evidenciado pela seita dos fariseus e nos registros neo-testamentário, como em Atos dos Apóstolos 23:6-8; Ev. João 11:24.

Por outro lado, é possível notar que, dentre outros fatos, a surpresa e a incompreensão dos discípulos quanto ao evento morte-ressurreição do seu mestre revelam que eles testemunharam uma experiência inédita, estranha ao conhecimento comum. Esse “algo incomum”, usando as palavras do próprio Alison, é a inaudita “*relação de Deus com as vítimas*”⁷⁹.

A distinta relação de Deus com a vítima inocente, a ponto de ressuscitá-la e evidenciar publicamente sua justiça é prova veemente de que, no interior da

⁷⁸ ALISON, James. Conocer a Jesús: cristología de la no-violencia, p. 50-51. (Tradução própria).

⁷⁹ Ibid., p. 48.

mensagem maior do Evangelho, o próprio Deus se opõe ao processo de violência sacrificial, ao passo que também nos permite entender como os escritos neotestamentários iniciam a harmonização e evolução entre “os dois conhecimentos”, misturando-os na fé e nos textos da igreja primitiva.

Acima de tudo, a ressurreição de Jesus – eixo gravitacional do Evangelho – deu-lhes o pleno e verdadeiro sentido Pascal. Resumidamente, é a perspectiva (*inteligência*) da vítima, sua história-paixão-morte-ressurreição – e não a vacilante perspectiva dos seus seguidores – a fonte inesgotável de toda memória, testemunho e narrativa do evangelho, que alcançaria o mundo através dos discípulos de Jesus Cristo.

E, numa hermenêutica ainda mais abrangente, podemos dizer que o Novo Testamento radicaliza algo que sempre transpareceu nas mais significativas narrativas do Antigo Testamento: *o Deus que se compraz da vítima inocente*.

Seguindo uma intuição parecida, Robert G. Hamerton-Kelly defende que foi através da experiência crística de Paulo com o ressuscitado que todo um universo de significação foi revisado em sua vida, o que explica dentre outros aspectos o caráter radical da sua “transferência de comunidade”:

A transferência de uma comunidade para outra sinaliza uma mudança na função do desejo, pois aqueles que entram no reino do Cristo “crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos” (Gálatas 5:24). Isso garante uma interpretação segundo os termos da teoria mimética. Deixar para trás a comunidade da violência sagrada é recusar a unanimidade da mimesis de antagonismo. Tão logo haja um dissidente, este se torna vítima. Tal dissidência é equivalente à identificação com a vítima, uma vez que o grupo formado na mimesis de antagonismo precisa de unanimidade para que funcione, e só consegue tratar os dissidentes como vítimas. Dessa forma, Paulo é transformado de perseguidor em perseguido (Gl. 5:11), ou seja, ele é crucificado junto com o Cristo. (...)

Essa mimesis se apresenta como pressuposição básica para tudo aquilo que Paulo escreve a respeito da natureza da existência cristã como um modo de vida a partir do modelo dado pela vida não violenta da vítima divina, num mundo dominado pelo sagrado violento.⁸⁰

A *metanoia* não é apenas mudança de comunidade *lato sensu*, mas daquela conexão com toda origem sacrificial que manteve unida esta mesma comunidade ao longo do tempo. É uma mudança profunda e matricial da fonte do desejo violento que se enraizou e que, infelizmente, encontrou seu prazer em torno do sacrifício da vítima inocente. E, para isso, a inversão precisa ser tão radical quanto a entrega do

⁸⁰ HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência Sagrada: Paulo e a Hermenêutica da Cruz*, p. 134-135.

Cristo, pois exige que se reverta de posição: de vitimador a vítima, de perseguidor a perseguido, de assassino a servo. Nenhuma outra experiência fornece significado mais adequado para a conversão cristã.

Foi a partir de então que toda a existência de Paulo passou a girar em torno do evento morte-ressurreição de Jesus, o que lhe conferiu *ser*, de fato, “nova criatura”. Foi o reverso da violência que lhe permitiu definitivamente “ser crucificado com Cristo”, pois só assim a vontade de Cristo pôde subsistir à de Paulo, ou, em termos miméticos, Cristo se tornou para Paulo o *mediador de um desejo de não apropriação*.

Para este momento, basta-nos o *status* teórico da mimética do desejo ora descrito, já que faz um recorte funcional para o que é o foco de interesse desta pesquisa, ainda que sua fertilidade avance exponencialmente, como sinaliza Kirwan:

A teoria tem agora vida própria, uma vez que outros autores se apropriaram das ideias de Girard e as remodelaram, ainda que discordem dele em pontos significativos. Desde o início dos anos de 1990, existe um colóquio para acadêmicos literários, teólogos, psicólogos, advogados, etc. “explorarem, criticarem e desenvolverem o modelo mimético sobre a relação entre violência e religião na gênese e na manutenção da cultura”, o que se tornou muito mais um esforço colaborativo e interdisciplinar.⁸¹

Indo para além da teoria, o fundo antropológico e sacrificial no qual se baseia toda a presente abordagem sobre o desejo e a teoria mimética em amplo espectro, é fecundo nos interpelarmos quanto a uma análise contextual e também sobre a forma como a violência pós-moderna pode refletir aspectos miméticos.

Neste sentido, e em tempo, também será extremamente pertinente avaliar até que ponto a estruturação teórica da teoria mimética, bem como sua potência de rivalidade que gera o sacrifício cultural do bode expiatório, estariam por trás da rivalidade entre as sociedades de nossa memória recente, e até mesmo da violência urbana que nos toca e, se positivo, quais seriam seus contornos e fatores que os favorecem. Mas antes, vamos nos deter um pouco na biografia da mente brilhante por trás da teoria mimética em si.

⁸¹ KIRWAN, Michael. Teoria Mimética: conceitos fundamentais, p. 36.

3 RENÉ GIRARD

O pai da mimética, como René Girard ficou conhecido em alguns círculos acadêmicos e colóquios a respeito da teoria mimética e interdisciplinaridade espalhados pelo mundo, é, sem dúvida, um pensador ilustre, dono de biografia impressionante, e em muitos sentidos, revolucionária. Dado isso, nenhuma biografia de Girard poderia ser simples ou resumida.

René Girard nasceu em Avignon, França, em 25 de dezembro de 1923, e foi o segundo dentre os cinco filhos da sua família. Não seria de todo um equívoco pensar que sua influência cultural viesse de dentro da própria casa, já que seu pai trabalhara como curador do Museu da Cidade e do famoso “Castelo dos Papas”⁸². Foi no liceu local que, em 1940, ele recebeu seu *baccalauréat*.

Entre os anos de 1943 e 1947, estudou na *École des Chartes*⁸³, em Paris, onde se especializou em História medieval e Paleografia. No mesmo ano de 1947, ele deixou a França e foi para os Estados Unidos, onde começou seu doutorado em História na Universidade de Indiana, Bloomington, local em que também ensinou Literatura Francesa. Logo após o término do seu doutorado em 1950, Girard casou-se com Martha McCullough, em 18 de junho de 1951, com quem teve três filhos.

Girard passou pelas universidades de Duke e no Byer Mawr College entre os anos de 1954 e 1957. No final deste período, tornou-se professor assistente de Francês na Universidade Johns Hopkins, em Baltimore. Estando ali, publicou o seu primeiro livro, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, expondo pela primeira vez os princípios da teoria do desejo mimético.⁸⁴

⁸² O *Palais des Papes* resulta da fusão de dois edifícios: o palácio velho de Bento XII e o palácio novo de Clemente VI – o mais faustoso dos pontífices de Avignon. Ele é, não somente, um dos maiores edifícios góticos, mas também aquele em que se exprimiu o estilo gótico internacional em toda a sua plenitude. É o fruto do trabalho conjunto dos arquitetos franceses, Pierre Peysson e Jean du Louvres e do pintor de afresco da Escola de Siena, Simone Martini. (Cf. mais informações no site: <http://www.palais-des-papes.com/fr>).

⁸³ A *École nationale des Chartes* é uma grande escola francesa especializada em treinamento nas ciências auxiliares da História. Fundada em 1821, a Escola está sob a supervisão do Ministério do Ensino Superior e faz parte da Universidade PSL (Paris-Sciences-et-Lettres). A *École nationale des Chartes* é uma Grande Escola de ciências humanas que oferece uma formação universitária aos estudantes de ciências do homem e da sociedade, particularmente aos estudantes de História. As prioridades são o desenvolvimento de tecnologias digitais aplicadas à pesquisa histórica e ao patrimônio, a abrangência de seu público aos estudantes de *master* e a difusão de seu alcance internacional, principalmente europeu. (Cf. mais informações no site: <http://www.chartes.psl.eu/fr>).

⁸⁴ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, 2009.

O ano de 1962, além de ser o ano em que Girard tornou-se, finalmente, professor associado na Universidade Johns Hopkins, foi também o ano em que ele organizou o livro *Proust: A Collection of Critical Essays*. E, no ano seguinte, publicou *Dostoïevski, du Double à l'Unité*.

Um marco importante na carreira de Girard ocorreu, em 1966, quando realizou, com a colaboração de Richard Macksey e Eugênio Donato, o colóquio internacional “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, visto por muitos como a introdução do estruturalismo nos Estados Unidos. Foi também nesse período que Girard desenvolveu a noção do assassinato fundador, corroborando a teoria do desejo mimético como um todo.⁸⁵

Em seguida, passou a ocupar a direção do Departamento de Inglês da Universidade de Nova York, em Buffalo, no ano de 1968. Nesse período, passou a interessar-se mais profundamente pelas obras de Shakespeare. Finalmente, em 1972, publicou *La Violence et le Sacré*, no qual descreve detalhadamente o mecanismo do bode expiatório, obra que, sem dúvida, situa o pensamento girardiano no centro das discussões acadêmicas, confrontando não apenas a reflexão etnológica da época, mas as diversas ciências humanas vigentes, de tal forma que, no ano seguinte, a importante revista francesa *Esprit* dedicou um número especial à obra de Girard.⁸⁶

Ele retornou para a Universidade Johns Hopkins em 1975. Em 1978, com a importante colaboração dos dois psiquiatras franceses Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort, publicou seu terceiro livro *Des Choses Cachées depuis la Fondation du Monde*. Pode-se dizer que, nesta obra vasta, o objetivo é a sistematização da teoria mimética em sua totalidade.

Na esteira da sistematização da teoria do desejo mimético, Girard publicou em 1982, *Le Bouc Émissaire* e, em 1985, *La Route Antique des Hommes Pervers*, nos quais ele faz sua primeira aproximação de uma abordagem dos textos bíblicos com base na teoria mimética. Sem dúvida, o fato de estar envolvido na criação e direção do “Program for Interdisciplinary Research” (1980), responsável pela

⁸⁵ Em 2006, no 40º aniversário da edição desse importante colóquio internacional, foi lançada uma nova edição impressa dos pensamentos dos autores, com o mesmo título original supracitado.

⁸⁶ Ainda é possível encontrar o texto digitalizado do referido artigo no site da revista *Esprit* em: <https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/la-violence-et-le-sacre/138>.

realização de colóquios internacionais ao redor do tema, foi pavimentando o caminho para essa hermenêutica pessoal de Girard.

No ano de 1983, Jean-Pierre Dupuy e Paul Dumouchel organizaram, no Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (França), o colóquio “Violence et Vérité. Autour de René Girard”, que foi considerado uma referência fundamental na história intelectual francesa recente. Não à toa, em 1990, foi criado o Colloquium on Violence and Religion (COVetR), uma associação internacional de pesquisadores dedicada ao desenvolvimento da teoria mimética, especialmente no que concerne às relações entre violência e religião, desde os primórdios da cultura⁸⁷, instituição da qual Girard tornou-se o presidente honorário.

Ainda que parecesse um pouco tarde, em 1991, Girard publicou seu primeiro livro em inglês: *A Theatre of Envy: William Shakespeare*, obra que, aliás, teve proeminência internacional. Após sua aposentadoria em Stanford, em 1995, Girard publicou ainda, em 1999, *Je Vois Satan Tomber comme l'Éclair*, em que desenvolveu uma profunda leitura apocalíptica dos textos bíblicos, enquanto os aproximou de outras duas produções suas: *Celui par qui le Scandale Arrive* (2001), e *Le Sacrifice* (2003).

Além dos anteriores, houve outros três importantes momentos na carreira de Girard que valem uma resumida citação: em 2005, inspirada pela robustez e influência dos colóquios ensejados pela teoria mimética, surgiu, também em Paris, a Association pour les Recherches Mimétiques (ARM). Em 2006, aconteceu o importante diálogo entre René Girard e o filósofo Gianni Vattimo, referente a Cristianismo e Modernidade. E, em 2007, também em Paris, foi criada a “Imitatio. Integrating the Human Sciences”⁸⁸, com o apoio da Thiel Foundation, que visava compreender as consequências da mimética no comportamento e cultura, além de fomentar o estudo interdisciplinar da teoria de Girard.

No Brasil, Girard esteve por duas ocasiões. Em 1990, num encontro com representantes da Teologia da Libertação, em Piracicaba, São Paulo. E, em 2000, quando do lançamento de *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*.

⁸⁷ O Colloquium on Violence and Religion organiza colóquios anuais e publica a revista *Contagion*. Mais informações podem ser obtidas no site: <https://violenceandreligion.com/>

⁸⁸ Cf. Site da instituição em: <http://www.imitatio.org/>

A última publicação com que Girard nos presenteou veio em 2007, *Achever Clausewitz*, em mais uma abordagem apocalíptica da história, desta vez, dialogando com o escritor Benoît Chantre.

Tal profundidade de conhecimento e influência de Girard no epicentro do giro epistemológico, desde meados do século XX, justificam as honrosas distinções dadas ao pensador ao longo de quase três décadas, e cuja vastidão valerá a pena descrever especificamente. Em 1980, recebeu da Universidade de Stanford a “Cátedra Andrew B. Hammond” em Língua, Literatura e Civilização Francesa; Em 1985, obteve, na Frije Universiteit de Amsterdã, o doutorado *honoris causa*; e essa mesma distinção da Universidade de Innsbruck, Áustria (1988); da Universidade de Antuérpia, Bélgica (1995); da Universidade de Pádua, Itália (2001); da Universidade de Montreal, Canadá (2004); da University College London, Inglaterra (2006). E da Universidade de St. Andrews, Escócia (2008).

Somam-se a estes o “Prix Médicis” que Girard recebeu na França pelo livro *A Theatre of Envy: William Shakespeare* (1991), e o “Prix Aujourd’hui” que recebeu pelo livro *Les Origines de la Culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha* (2004). Girard foi eleito para a Académie Française, em 17 de março de 2005, e, em 2008, recebeu a mais importante distinção da Modern Language Association (MLA): “Lifetime Achievement Award”.⁸⁹

Com seus 91 anos de idade bem vividos, René Girard faleceu, em 4 de novembro de 2015, em Stanford, Califórnia, deixando um legado intelectual incomparável para a reflexão humana e, mais do que isso – como comenta Pierpaolo Antonello – sua marca visionária quanto aos eventos que amargam a sociedade pós-moderna, a respeito dos quais, aliás, ele já teorizava há meio século⁹⁰:

Portanto, não é surpreendente que em muitas análises a fervente dimensão profética de seu pensamento e sua pesquisa antropológica tenha sido destacada desde a publicação de *Violence and the Holy*. Em 1972, ele nos acompanhou em um caminho de compreensão das origens violentas da sociabilidade humana e da estrutura sacrificial do sagrado arcaico, como a sobreviventes que chegam até os dias atuais.⁹¹

⁸⁹ MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. O Deus Escondido da Pós-modernidade, p. 343-344.

⁹⁰ Conferir outros comentários de Pierpaolo Antonello no site: <https://www.lindiceonline.com/osservatorio/cultura-e-societa/la-scomparsa-rene-girard-la-sua-eredita/>

⁹¹ Idem.

Nós somos esses sobreviventes, dos quais fala Antonello. Conduzidos por Girard, adentramos por sua labiríntica experiência e bibliografia, que, de tão vasta, só não nos perdemos, porque ele insiste num único e intenso eixo condutor, que gira, mas retorna a um tema central sobre o qual Girard se debruça e investe uma vida: a articulação existente entre a hipótese mimética, a violência e o sagrado.

Tanto para Raymund Schwager quanto para Michael Kirwan, a vida e a obra de Girard se misturam e demonstram combinações intrínsecas. Sua vivência e abordagem acadêmica nas três grandes áreas do saber correspondem às fases da vida do grande pensador, quais sejam: *literatura, antropologia cultural e teologia ou estudo bíblico*.

E, sendo ainda mais específicos, também segundo Schwager e Kirwan, existem três obras de Girard mais fundamentais e que podem ser consideradas partes de uma única estrutura esquemática: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), *A Violência e o Sagrado* (1972) e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978). Por isso, para um melhor embasamento teórico, vamos nos ater a cada uma destas obras, como num tríplice resumo esquemático.

3.1 MENTIRA ROMÂNTICA E VERDADE ROMANESCA

Não seria um reducionismo, nem tampouco uma sistematização ainda mais estreita se, jungindo vida e obras de René Girard com aos elementos da teoria do desejo mimético descritos no capítulo dois da presente pesquisa, ampliássemos a conexão do esquema do pensamento girardiano da seguinte forma: “Abordagem/Obra/Elemento”, como podemos acompanhar em “Literatura/*Mentira Romântica e Verdade Romanesca*/Natureza do Desejo”; “Antropologia cultural/*A Violência e o Sagrado*/O Mecanismo do bode expiatório”; e “Teologia ou estudo bíblico/*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*/A revelação cristã e a ineficácia da violência”.

Neste sentido, a primeira obra a ser abordada *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* trata-se daquela conceituação inicial tão cara para Girard em sua abordagem literária referente à natureza do desejo em si, como já delimitamos no significado e conceito da teoria mimética no capítulo dois, com base na premissa de que *todo desejo é uma imitação do desejo de outrem*.

A mediação do desejo triangular, sempre dependente do desejo do outro, tornou-se hipótese central para a leitura que Girard fez de toda narrativa clássica. Portanto, a análise da obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* nos ajudará a acompanhar as sendas pelas quais o pensamento girardiano perpassará até chegar a essa definição. Como forma de introdução à obra, João Cezar de Castro Rocha nos dirá:

Os romancistas que ocultam, consciente ou inconscientemente, a presença fundamental do mediador, colaboram para a *mentira romântica*, segundo a qual os sujeitos relacionam *espontânea e diretamente*. Por seu turno, os escritores que tematizam a *necessária presença do mediador* permitem que se vislumbre a *verdade romanescas*, segundo a qual os sujeitos desejam através da *imitação de modelos*, embora muitas vezes, ou mesmo quase sempre, ignorem o mecanismo que ainda assim guia seus passos.⁹²

No auge de suas pesquisas no campo da literatura, Girard percebeu uma sistêmica repetição narrativa, do desejo sempre mediado, porém com uma sutil diferença fundamental: ora, o desejo mediado aparece dentro de um processo de dissimulação, ora ele se deixa transparecer ainda que translucidamente.

Sua análise se vale de alguns dos textos mais importantes dentre os maiores romancistas do final do século XVI e início do século XX, como Miguel de Cervantes⁹³, Shakespeare⁹⁴, Gustave Flaubert⁹⁵, Stendhal⁹⁶, Fiódor Dostoiévski⁹⁷ e

⁹² GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 18.

⁹³ Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) nasceu na ignorada cidade de Alcalá de Henares, nos arredores humildes de Madri. Sua obra prima *Dom Quixote de La Mancha* remonta uma brilhante celebração romântica da época e que, ao longo dos séculos, influenciou diversas categorias artísticas e culturas do mundo. (Cf. CANAVAGGIO, Jean. *Cervantes*. Tradução Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Editora 34, 2005).

⁹⁴ William Shakespeare (1564-1616) foi um dramaturgo, poeta inglês e autor de tragédias famosas como "Hamlet", "Othelo", "Macbeth" e "Romeu e Julieta". É considerado um dos maiores escritores de todos os tempos. A arte de Shakespeare compreende 37 peças teatrais, entre comédias românticas, tragédias e dramas históricos. As obras de Shakespeare foram divididas em três fases que acompanham o amadurecimento do dramaturgo. Compreende também dois poemas narrativos: "Vênus e Adonis" (1593) e "Lucrecia" (1594), dedicados ao seu protetor Henry Wriothesley, conde de Chamberlain, e 154 sonetos, escritos provavelmente entre 1593 e 1598. (Cf. ROZAKIS, Laurie. *Tudo Sobre Shakespeare*. São Paulo: Manole, 2002, p. 62-63).

⁹⁵ Gustave Flaubert (1821-1880) possui uma vasta trajetória como escritor e romancista, mas seu mais conhecido destaque é *Madame Bovary* de 1856. (Cf. FLAUBERT, Gustave: *Memórias de um loco*. Traducción Alejandrina Flacón. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2004).

⁹⁶ Henri Beyle, mais conhecido por seu pseudônimo de Stendhal (1783-1842), não teve seus romances valorizados por seus contemporâneos, à exceção de Goethe e Balzac, mas alcançou uma projeção póstuma avassaladora no fim do século, tal como ele predissera. Publicou 14 das suas 33 obras, dentre as quais as mais conhecidas são *O Vermelho e o Negro* e *Do Amor*. (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; RÓNAI, Paulo. *Mar de Histórias: Antologia do conto mundial*. Volume 3 – O romantismo. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações S.A., 2013).

⁹⁷ Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881) era um autor desconhecido até o entusiástico e profético anúncio que o Visconde de Vogüé fez de seu livro na Europa, *Crime e Castigo* (1886). Os fatos vividos, a detenção na Sibéria, a quase morte ao pé do patíbulo devem ser considerados como

Marcel Proust⁹⁸, permitindo ilustrar a força romântica e, por vezes, a contradição romanesca que os heróis de cada narrativa enfrentam, cada qual em sua própria caricatura, no espectro da teoria do desejo mimético.⁹⁹

Seguindo essa linha argumentativa fará sentido a insistência de Girard no redescobrimento do papel do desejo como elemento fundante do *Eu* e, além disso, sua crítica à própria crítica romântica que dissimula esse mesmo princípio. Como veremos mais adiante, isso não invalida, de forma alguma, o valor inquestionável das grandes obras e autores citados, mas denuncia a tentativa romântica e dissimulada de algumas análises críticas desmentirem as limitações originais que os próprios autores não se omitiram descrever.

A título de exemplo, e elogiando a genialidade contida desde o próprio título de Marcel Proust, em *O Tempo Redescoberto*, Girard comenta:

Redescobrir o tempo é redescobrir a impressão autêntica sob a opinião de outrem que a encobria; é, por conseguinte, descobrir essa opinião de outrem enquanto opinião estrangeira; é compreender que o processo de mediação nos traz uma impressão muito viva de autonomia e espontaneidade no momento exato em que cessamos de ser autônomos e espontâneos. Redescobrir o tempo é acolher uma verdade de que a maioria dos homens passa toda a sua vida fugindo, é reconhecer que sempre copiou os *Outros* a fim de parecer original aos olhos deles e aos seus próprios. Redescobrir o tempo é abolir um pouco de seu orgulho.¹⁰⁰

Diante de uma verdade inquestionável de nossa tentativa fugaz de imitação de outrem, e do cansaço gerado pela busca de satisfação desse desejo, Proust parece querer alertar uma aparente contradição de que a frenética busca por autonomia e a espontaneidade da vida só se encontram exatamente na cessação dessa, porque, na verdade, esse desejo não é autêntico em si. Aqui, se esconde a tênue distinção narrativa entre a mentira romântica e a verdade romanesca.

Além do mais, aos poucos, fica cada vez mais claro que não há vanglória do herói pelo seu “projeto de imitação”. Muito pelo contrário. Conscientemente, ele se vê num forçoso processo de dissimulação, cuidadosamente elaborado, para não ser

elementos formadores das imagens dramáticas dos seus personagens e dos seus romances, como *Os Demônios*, *O Idiota* e *Os Irmãos Karamazov*. (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda; RÓNAI, Paulo. *Mar de Histórias: Antologia do conto mundial*. Volume 3 – O romantismo. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações S.A., 2013).

⁹⁸ Marcel Proust (1871-1922) foi um dos maiores romancistas do século XX cuja grande obra está dividida em 7 volumes, *Em Busca do Tempo Perdido*. A natureza do romance pode ser considerada uma cadeia de recordações, evocações, associações e digressões convocadas pelo narrador. (Cf. FERREIRA, António Mega. *O Essencial Sobre Marcel Proust*. Editora INCM).

⁹⁹ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 61.

descoberto, nem denunciar seu mediador. A imitação dissimulada impede o herói de declarar o que realmente é: um vassalo fiel – o que origina um febril desejo de romper com a mediação.

Esse discípulo começa a ficar obcecado pela ideia de romper com os laços da mediação, pois está persuadido de que o seu *modelo* é demasiadamente superior a ele, até mesmo para aceitá-lo como seu discípulo. E assim, o mediador perde o papel de *modelo* para ocupar o papel oposto de *rival*, ou de antimodelo, pois o discípulo começa a experimentar por esse modelo um sentimento excruciante formado pela união destes dois contrários: *veneração* e *rancor*. A gênese do ódio e de várias outras reações negativas de mediação se originam desse processo.

O herói se volta apaixonadamente para este *Outro* que parece usufruir, ele sim, de herança divina. A fé do discípulo é tão grande que ele acredita estar sempre a ponto de subtrair ao mediador o segredo maravilhoso. Ele desfruta da herança desde já, antecipadamente, como num usufruto convencional *inter vivos*. Ele se desinteressa do presente e vive num futuro radiante. Nada o separa da divindade, nada, a não ser o Mediador em pessoa cujo desejo concorrente se contrapõe a seu próprio desejo.¹⁰¹

E mais. Para Girard, todos os fenômenos e crises que Max Scheler, por exemplo, perscruta em *O Homem do Ressentimento* dizem respeito à mesma mediação interna do conflito em voga. É a verdade inquestionável do *ressentimento* que nos impede de perceber o papel que a imitação desempenha na gênese do desejo.

O herói não pode fugir da verdade romanesca, da sua própria *ausência de ser* e de sua admiração pelo projeto de “subtrair o segredo maravilhoso” do seu mediador. Ao passo que, mesmo que não note, a realidade revela que não apenas o *ódio* e o *ressentimento* já citados, mas todo um denso conjunto de abstrações e sentimentos contraditórios têm sua origem na natureza desse desejo. Este herói passa a detestar a si mesmo em um nível mais essencial que é o das “qualidades”.

Por essa ótica, fica notório que a mimética também mergulha raízes sobre o existencialismo de Paul Sartre e Albert Camus. Mas foi em Friedrich Hegel (como interpretado por Kojève) e Max Scheler que o pensamento girardiano recebeu maior influência e articulação argumentativa. Na medida em que Girard comenta:

Do mesmo modo que a perspectiva com três dimensões orienta todas as linhas de um quadro em direção a um ponto determinado, situado seja “para trás”, seja “para

¹⁰¹ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 83.

diante” da tela, o cristianismo orienta a existência em direção a um ponto de fuga, seja rumo a Deus, seja rumo ao *Outro*. Escolher nunca passará de escolher um modelo para si e a liberdade verdadeira está localizada na alternativa fundamental entre modelo humano e modelo divino.¹⁰²

Isso é o que podemos chamar de armadilhas do próprio desejo, que faz do herói prisioneiro de um círculo neurótico e sem esperança. Seja Deus ou seja o *Outro*, sempre haverá de precisar de um mediador, para que se feche a equação da existência. Nem a consciência dostoiévskiana, nem o *Eu* kierkegaardiano subsistem sem um ponto de apoio externo. Aqui, podemos incluir a citação de Léo Ferrero: “*A paixão é uma mudança de endereço de uma força que o cristianismo despertou e orientou em direção a Deus*”.¹⁰³

A inversão do impulso da alma para Deus revela-se no orgulho de um movimento de pânico para o lado do *Outro*. No sentido mais amplo, não há nada mais religioso do que o desejo triangular. Ou, como Girard afirma, nada menos “materialista”, pois tudo o que os homens fazem para agarrar-se em objetos ou multiplicá-los não é um triunfo da matéria, mas do mediador. O ódio nutrido pelo herói é a imagem invertida do amor divino.

Segundo Girard, talvez nenhum personagem de Dostoiévski, em seus últimos anos, descreva melhor tal paradoxo romanesco do que o próprio Stavroguine, em *Os Demônios*. Ele deve ser examinado em seu papel de modelo e em sua relação com seus discípulos, pois é da fascinação dos “Possessos” por Stavroguine que brotam suas ideias e desejos. Nessa imagem invertida do universo cristão, *a mediação positiva do santo veio substituir-se à mediação negativa da angústia e do ódio*.¹⁰⁴

Em última análise, os seres humanos, de forma geral, se gabam de haverem ultrapassado as antigas superstições, enquanto na verdade, afundam no subsolo de um mundo subterrâneo de ilusões que – a verdade romanesca nos permite afirmar – são ainda mais grosseiras.

A negação de Deus não elimina a transcendência mas faz com que esta se desvie do além para o aquém. A imitação de Jesus Cristo se transforma em imitação do próximo. O impulso do orgulho se quebra contra a humanidade do mediador; o ódio é o resultado desse conflito. Por não ter apreendido a natureza da imitativa do

¹⁰² GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 83.

¹⁰³ FERRERO, L. *Désespoirs*. Vendôme, Paris: Imprimerie des Presses Universitaires de France; Paris: Rieder, 1937. (N.E). Citado por René Girard. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Op. Cit., p. 84.

¹⁰⁴ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Op. Cit., p. 85.

desejo, Max Scheler não conseguiu nunca diferenciar o ressentimento do sentimento cristão. Ele não ousou fazer a aproximação entre si dos dois fenômenos para poder melhor separá-los. E ele se quedou na confusão nietzschiana que tencionava justamente dissipar.¹⁰⁵

E não foi apenas Scheler que não avançou na distinção das abstrações contraditórias da encruzilhada da mediação metafísica. Para Girard, a vaidade stendhaliana também é irmã de todos os desejos metafísicos encontrados nos outros romancistas. Como ele observará, para “*apreender o conceito em toda a sua profundidade é preciso sempre tomá-lo em sua dupla acepção metafísica e mundana, bíblica e cotidiana*”.¹⁰⁶

No pêndulo do desejo triangular, na medida em que cresce o papel metafísico do desejo, o papel físico diminui. Ou, mais precisamente, quanto mais o mediador se aproxima da esfera do herói, mais a paixão/pulsão se intensifica e mais o objeto se esvazia de qualquer valor concreto. Em contrapartida a exibição do desejo pode suscitar ou redobrar o desejo de um rival, por isso, faz-se necessário dissimular o desejo para apoderar-se do objeto. Stendhal chama essa dissimulação de *hipocrisia*.

Em outra análise podemos ver o exemplo do jogo de aparências e de vaidades estabelecido por Stendhal em *O Vermelho e o Negro*. Nos risos interiores de Julien, na estranha conversão de Rênal ao liberalismo, no sarcasmo das burguesas de Verrières, dentre os quais *o ser de paixão é a exceção e o ser de vaidade é a norma*. “*É sobre um perpétuo contraste entre a norma e a exceção que repousa a revelação do desejo metafísico em Stendhal*”.¹⁰⁷

Julien Sorel deve seu sucesso a uma estranha força espiritual que ele cultivava com a paixão do místico. Essa força está a serviço do *Eu* como a verdadeira mística está a serviço de Deus. (...)

Da mesma forma que o místico se afasta do mundo, voltando-lhe as costas, a fim de que Deus se volte para ele e lhe faça o dom de sua graça, Julien afasta-se de Mathilde voltando-lhe as costas, a fim de que Mathilde se volte para ele e faça dele o objeto de seu próprio desejo.¹⁰⁸

Para citar mais uma vez Dostoievski, Girard se valeu do personagem Stiepan Trofimovitch para mostrar como da suprema desordem pode nascer a ordem sobrenatural. Stiepan é aquele condenado à morte que se identifica com a leitura do

¹⁰⁵ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 84.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 182-183.

evangelho de Lucas e pronuncia na hora da sua morte: “*O doente, porém, será curado e ‘assentar-se-á aos pés de Jesus...*”¹⁰⁹

Chega a ser mesmo impressionante pois, constata-se que, de forma geral, todos os heróis pronunciam, na conclusão, palavras que contradizem nitidamente suas antigas ideias, porém essas ideias são as que continuam como as ênfases preferidas pelos críticos românticos.

Nesse sentido, não há o que ocultar. Não se trata mais de uma falsa, mas de uma genuína conversão na experiência do herói. Ele triunfa, porque esgotou seus recursos, e, pela primeira vez, é preciso olhar de frente o espectro do seu desespero e também o seu nada. “*Mas esse olhar tão temido, esse olhar que é a morte do orgulho é um olhar salvador*”.¹¹⁰

Quanto mais Stiepan se aproxima da morte, mais ele se afasta da mentira: “*Menti durante a vida inteira. Mentia até mesmo quando dizia a verdade. Nunca falei visando a verdade, mas visando-me unicamente a mim. Antes, eu sabia disso, mas é somente agora que eu o vejo.*”¹¹¹

Seria necessário desprezar e descontextualizar boa parte, tanto de Dostoiévski quanto de Cervantes, para torná-los autocensores de seus próprios romances. Seria mesmo preciso tornar as hipóteses críticas externas mais fundamentais do que o modo de pensar e as conclusões dos próprios autores.

Não se trata da hipótese de autocensura que não merece ser tratada aqui, pois a beleza dos textos em si já constitui um desmentido. O honesto e solene esconjuro de Dom Quixote agonizante faz parte de sua livre retórica dirigida a nós leitores, tanto quanto aos amigos e parentes reunidos: “*Em transes como este não há de um homem brincar com sua alma*”.¹¹²

Girard acredita que, em Dom Quixote, assim como em outros verdadeiros romances, o herói tem um pouco do autor, e não apenas isso, ele desvela um pouco mais de si mesmo, já que, ao chegar, numa certa profundidade, o segredo do *Outro* não difere de nosso próprio segredo. Para tanto, preconiza: “*Tudo é dado ao*

¹⁰⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Os Demônios, p. 623.

¹¹⁰ GIRARD, René Girard. Mentira Romântica e Verdade Romanesca. Op. Cit., p. 328.

¹¹¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Os Demônios. Op. Cit., p. 620.

¹¹² CERVANTES, Miguel de. Dom Quixote de la Mancha. Tradução Miguel Serras Pereira. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2015. Citado por René Girard. Mentira Romântica e Verdade Romanesca, p. 326.

romancista quando ele chega a esse Eu mais verdadeiro do que aquele que cada um vive exibindo”:¹¹³

Esse *Eu* profundo é um *Eu* universal, pois todo mundo vive de imitação, todo mundo vive ajoelhado diante do mediador. Só a dialética do orgulho metafísico permite compreender e aceitar a dupla pretensão proustiana à singularidade e à universalidade. Num contexto romântico de oposição mecânica entre o *Eu* e os *Outros* essas pretensões são absurdas.¹¹⁴

Nem por isso essa tomada de postura é fácil. Muito pelo contrário. Exigirá o grande e doloroso esforço do romancista pela via da aproximação do seu mediador a si mesmo e, a partir daí, encarar nele suas próprias mentiras. Apenas os grandes romances obterão sucesso naquilo que Girard chamará de “*fruto de uma fascinação superada*”.¹¹⁵

Trata-se da vitória sobre o “amor-próprio”, a renúncia à fascinação, ao ódio e às demais abstrações. Este é o momento mais dramático e fundamental da criação romanesca e que está presente em todos os romancistas de gênio. Como conclui Girard: “*É o próprio romancista que se reconhece, pela voz do seu herói, semelhante ao Outro que o fascina*”.¹¹⁶

3.2 A VIOLÊNCIA E O SAGRADO

Em face desta segunda obra de René Girard é que abordaremos *A Violência e o Sagrado*, conforme comentou Paul Dumouchel:

Começando com crítica literária e terminando com uma teoria geral da cultura, através de uma explicação do papel da religião nas sociedades primitivas e uma reinterpretação radical do cristianismo, René Girard modificou completamente o panorama das ciências sociais. Etnologia, história das religiões, filosofia, psicanálise, psicologia e crítica literária são explicitamente mobilizadas nesta obra. Teologia, economia e ciências políticas, história e sociologia – resumindo, todas as ciências sociais e aquelas que antes eram chamadas ciências morais – são influenciadas por ela.¹¹⁷

De fato, o que temos diante de nós é uma ampla abordagem no viés de uma antropologia do conhecimento, na qual o livro *A Violência e o Sagrado* revela definitivamente o giro obrigatório que a pesquisa de Girard dará para demonstrar o

¹¹³ GIRARD, René Girard. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 332.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 332.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 333.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 333.

¹¹⁷ DUMOUCHEL, Paul. *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, p. 23.

fenômeno das origens da mimesis do desejo que perpassa os romancistas, mas que, na verdade, se funda amalgamada num estrato muito anterior, desde as culturas humanas mais antigas.

O núcleo duro daquilo que etnologicamente chamamos de *instinto humano de rivalidade* e seus desdobramentos é, na verdade, um *desejo imitado e dissimulado*, capaz de atrocidades violentas inimagináveis, se estiver fora dos devidos limites inibidores ou *interditos*. E, isolando fatores específicos, Girard nos apresenta como paradigma de conexão fundamental entre todas as culturas a estranha (e estupenda) relação intrínseca que a *violência* tem com a *coisa sagrada em si*. Mais especificamente, com o sacrifício cúlrico – donde advém toda a estruturação da teoria do *mecanismo do bode expiatório*.

Por regra, os sacrifícios mais antigos se manifestam no interior de uma dialética contraditória. Por um lado, são vistos como um crime, do qual não se poderia sair impune. Por outro, são vistos como algo sagrado, do qual não seria possível abster-se sem causar enorme negligência. São como movimentos interdependentes, cujo duplo aspecto – legítimo e ilegítimo – tentaram explicar Henri Hubert e Marcel Mauss, em seu *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*¹¹⁸, comentado inclusive por Girard: “*É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta*”.¹¹⁹

Chamamos sacrificar o sujeito que assim recolhe os benefícios do sacrifício ou sofrer os efeitos. Este sujeito é às vezes um indivíduo e às vezes uma comunidade, família, clã, tribo, nação, sociedade secreta. Quando é uma comunidade, acontece que o grupo cumpre coletivamente o ofício de sacrifício, isto é, auxilia no sacrifício; mas às vezes ele também delega um de seus membros que age em seu lugar. É assim que a família costuma ser representada por seu líder, a sociedade pelos seus magistrados. É um primeiro grau nesta série de representações que nos encontraremos em cada estágio do sacrifício.¹²⁰

¹¹⁸ Partindo da ideia da unidade genérica do sacrifício, a abordagem interessa-se por todas as formas de sacrifícios rituais para desenhar um esquema geral. Este viés metodológico comparatista, derivado da escola de David Émile Durkheim (1858-1917), traz não apenas a originalidade do ensaio de sua época, mas sua relevância para hoje, evitando as especulações genealógicas que estabeleceriam a anterioridade de uma forma em outra. Este texto clássico permite formular uma série de questões ainda atuais para a etnografia.

¹¹⁹ Publicado em Marcel Mauss, *Ensaio de Sociologia*, 2º parte, item 4, p. 141-228, Tradução de Luis João Jais e J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1981. Citado por GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, p. 13.

¹²⁰ Henri Hubert; Marcel Mauss. *Mélanges d’histoire des religions: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899). Collection: *Travaux de l’Année sociologique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929, 2º édition, p. 11. Disponível em:

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html

As pistas deixadas por essa memória cultural de sacrifício e violência ao longo das eras, e que não podem ser escondidas, dão-nos conta de que, se o sacrifício se mostra como uma violência criminosa, não pode haver, em contrapartida, *violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício*. As respostas dadas pelo humanismo clássico e, posteriormente, pelo cientificismo, que, de certa forma, empurrava qualquer questionamento nesse campo étnico para os limites da superstição e que adormeceram o apetite da pesquisa, não respondem mais à questão da simetria e familiaridade despertada pela releitura de antigos autores.

Quando a razão moderna reage, com atenção tão minimalista, a um tema de tal profundidade é devido às próprias observações de campo e comentários teóricos que se detiveram em explicitar o sacrifício, partindo apenas da *hipótese da substituição*, que remontava meramente a um universo de valores morais puramente religiosos e incompatíveis com a ciência.

A hipótese de Girard suprime essa diferença moral. Ele insiste em que as sociedades procuram desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima sacrificial, uma violência ocultada, que, talvez, golpeasse os próprios integrantes da comunidade, aos quais se pretende proteger a qualquer custo. Essa terrível e desmedida violência encontra uma espécie de equalização, uma reação em contrapartida, que permite ludibriá-la, por meio do derramamento de sua ferocidade atroz, arremessando-se sobre a vítima substituta, que, ao ser completamente destruída, irá satisfazê-la.

Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar. Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos Caim cultivava a terra e oferece a Deus os frutos da 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.¹²¹

Segundo Girard, ao mesmo tempo em que observamos o fenômeno da válvula de escape funcionando através do mecanismo expiatório em Abel e a ausência do mesmo em Caim, na narrativa bíblica citada¹²² como exemplo, podemos observar a diferença entre o *culto sacrificial* (respectivamente em Abel) e

¹²¹ GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 17.

¹²² Cf. BÍBLIA, A. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Livro de Gênesis cap. 4, vers. 1-16.

o *culto não sacrificial* (respectivamente em Caim). Tal diferença está na base do julgamento de Deus em favor de Abel.

Que Deus *rejeita* Caim por ter ciúmes, por maquirar e consumir o assassinato do seu irmão está óbvio, porém, o simbolismo é ainda mais profundo. *Ambos são potenciais assassinos*. A diferença é que Abel possui um mecanismo para desviar o *mimetismo violento* contra seu irmão, o que Caim não possuía. Ou seja, Deus *rejeita* a incapacidade de Caim de notar, mesmo sendo previamente alertado (Gn. 4:6,7), o risco do *desejo mimético triangular* que o levaria, mais cedo ou mais tarde, à violência contra seu irmão.

Girard se valerá de outros exemplos bíblicos, citando inclusive paralelos deles nos mitos gregos, para exemplificar esse mecanismo expiatório presente não apenas no ciúme entre irmãos-inimigos, mas em outros conflitos mais amplos. Ele rememora, por exemplo, a imagem da vítima substitutiva no drama do quase sacrifício de Isaque por seu pai Abraão, salvo no momento exato pelo bradar do anjo, sendo oferecido em seu lugar um carneiro¹²³.

Outro exemplo ocorre na narrativa do episódio da dissimulação de Raquel que cobre seu filho Jacó com a pele de um cabrito imolado para que, ao ser tocado por seu pai Isaque, este seja enganado e abençoe Jacó com a benção, que era destinada a Esaú, seu irmão mais velho¹²⁴. Girard ainda acredita que, neste último caso específico, estamos diante de um aditivo simbólico, pois, sendo esse cabrito imolado como “vítima pela benção”, faz ecoar uma dupla substituição: a de um *irmão por outro* e a do *animal pelo homem*. A primeira substituição é explícita, a segunda, nem tanto, porque “*desviando-se de forma durável para a vítima sacrificial, a violência perde de vista o objeto inicialmente visado. A substituição sacrificial pressupõe um certo desconhecimento*”¹²⁵.

A grande questão que Girard vai levantar, neste momento, é: “*Qual a função real que o sacrifício possui dentro da sociedade?*” – Sua obra intui um rompimento com a definição básica do sacrifício apenas como mediador entre o sacrificante e a divindade. Ademais, a menos que uma justificativa real surja, retornaremos à superstição da Antiguidade tardia e à do próprio mundo moderno que sinaliza a inutilidade da temática em questão. Seria esse um retrocesso a uma leitura

¹²³ Cf. BÍBLIA, A. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Livro de Gênesis cap. 22, vers. 1-19.

¹²⁴ Ibid., Livro de Gênesis cap. 27, vers. 1-29.

¹²⁵ GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 18.

formalista incapaz de satisfazer o desejo racional por compreensão. É no afã dessa busca por realocar a ciência na pista do sacrifício que nosso autor insiste em que “ao invés de negar a teologia em bloco e de forma abstrata, o que equivale a aceitá-la docilmente, é necessário criticá-la”¹²⁶.

É preciso romper com a tradição formalista inaugurada por Hubert e Mauss. A interpretação do sacrifício como violência alternativa aparece, na reflexão recente, ligada a observações de campo. Godfrey Lienhardt, em *Divinity and Experience*, e *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968), reconhecem no sacrifício – estudo pelo primeiro entre os Dinka, pelo segundo entre os Ndembu – uma verdadeira operação de transferência coletiva, efetuada às custas da vítima, operação relacionada às tensões internas, aos rancores, às rivalidades e a todas as veleidades recíprocas de agressão no seio da comunidade.¹²⁷

Estamos diante do que Girard nomeará de agora em diante como “crise sacrificial”, um processo-mistério sobre o qual debruçados e atentos, nos permitirá não apenas identificar os atores dessa representação sacrificial, mas também a importância e nuances de suas funções.

Se é verdade que a função primordial do sacrifício é a manutenção de um equilíbrio, uma espécie de “jogo”, que regula entre “ilegitimidade e legitimidade” sacrificial extremamente funcional ao convívio da comunidade, também não se pode perder de vista que o sacrifício requer inibidores ou limitadores que possam regular essa violência, sem os quais o único destino previsível é uma derrocada caótica da própria comunidade – uma verdadeira crise sacrificial. São as regras da comunidade, como tabus, mitos e interditos, regulando e diferenciando os elementos que constituem a própria *violência*.

Por isso, é fundamental notar que, no interior da escala de violência, a princípio oculta, está uma outra crise, que é a *crise da diferenciação*. Ela é a destruição das diferenças que mantinham o equilíbrio dentro do processo sacrificial, acionando, assim, o progresso da violência e ameaçando o equilíbrio e a harmonia da comunidade.

Quando as diferenças perdem sua legitimidade, passam quase que necessariamente a ser consideradas como causas das rivalidades, às quais fornecem um pretexto. Mas nem sempre elas desempenham esse papel. Ocorre com todas as diferenças o mesmo que com o sacrifício, que acaba por engrossar a torrente de violência quando não mais consegue detê-la... (...)

Portanto, como na tragédia grega e na religião primitiva, não é a diferença, mas a sua perda que causa a confusão violenta. A crise arremessa os homens em um

¹²⁶ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, p. 20.

¹²⁷ Idem.

confronto perpétuo, privando-os de qualquer característica distintiva, de qualquer “identidade”.¹²⁸

Se não há mais diferença entre justo e injusto, juiz e assassino, filhos e pais, macho e fêmea, então, é a força que domina a fraqueza, é a agressão que domina a equidade, é o filho que golpeia mortalmente o pai, o despudor vence toda razão. Em última análise, perde-se toda noção de justiça humana que, segundo Girard, é também definida de forma tão lógica quanto inesperada, em termos de diferença. E o autor completa: “*De fato, o que dizer aos homens quando eles chegam a esse ponto, senão reconciliem-se ou punam-se uns aos outros?*”¹²⁹

Contudo, falando especificamente das tradições antigas, ao mesmo tempo em que a ordem cultural vai-se decompondo diante da violência recíproca da crise sacrificial, isso não nos impede de notar, ainda que translucidamente, que a crise aspira a uma equalização da violência. E, como nossa forma moderna de análise pode, simplesmente, fazer evaporar tais evidências, ao mesmo tempo em que nos aproximamos delas, será preciso notar, com cautela, seus sutis fragmentos literários, como por exemplo nas tragédias gregas ou shakespearianas.

Tal busca pode ser percebida, por exemplo, na tragédia de *Édipo Rei*. A psicologia desse herói mítico, criado por Sófocles, é, sem dúvida, muito bem engendrada dentro da trama. Contudo, as primeiras impressões da leitura feitas sobre Édipo como um personagem generoso, individualizado, e de nobre serenidade, aos poucos dão espaço para o desvelamento progressivo de um herói mais visceral, que demonstra simultaneamente a impulsividade e a disposição para a cólera. E mais. O próprio Édipo reconhece essa cólera como um “defeito” que sempre o influenciou. Na verdade, percebemos que a cólera está presente em todo o mito.

Tirésias e Creonte conservam por um momento o sangue frio. Mas esta sua serenidade inicial tem como contrapartida a serenidade do próprio Édipo, no decorrer da primeira cena. Na realidade, trata-se sempre de uma alternância de serenidade e cólera. A única diferença entre Édipo e seus adversários deve-se ao fato de que Édipo é o primeiro a entrar no jogo, no plano cênico da tragédia. (...) Todos os protagonistas ocupam as mesmas posições em relação a um mesmo objeto, não conjuntamente, mas cada um por sua vez. Este objeto é exatamente o conflito trágico que, como já se pode entrever identifica-se à peste, o que será mais bem analisado adiante.¹³⁰

¹²⁸ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, p. 70-71.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 92-93.

Diante da calamidade de uma peste desenfreada que assola a cidade de Tebas, os três personagens, Édipo, Tirésias e Creonte, que, aliás, se julgam superiores ao próprio conflito, tornam-se incapazes de notar que a rivalidade entre si os coloca exatamente no centro de uma crise de violência mimética. Enquanto cada qual julga sobrepujar os outros e poder resolver a seu modo a situação da cidade, a *hybris*¹³¹ desses protagonistas os alinha numa simetria que *desfaz toda diferenciação* entre eles. Porém, especificamente, quando surge a denúncia do parricídio e do incesto cometido por Édipo, o “jogo” mitológico é completamente transformado.

Apesar de ser verdade que, tanto por trás do parricídio quanto do incesto, assim como por trás da peste, encontrarmos a dissimulação da crise sacrificial, uma diferença crucial vem à tona: na peste, o único aspecto ressaltado é o da *coletividade*; enquanto que, no parricídio e no incesto, o único aspecto ressaltado é o da *individualidade*. Dessa forma, a violência recíproca pode ser substituída pela transgressão de apenas um indivíduo, no caso, Édipo. Consequentemente, na odisséia da busca pela solução da crise sacrificial, uma pergunta épica ocupará espaço: “*Quem começou?*” – Édipo fracassa em conseguir colocar a culpa em Creonte ou Tirésias, mas estes conseguem culpá-lo. E, finalmente, o antagonismo de todos contra todos abre espaço para a unanimidade de todos contra um único, fazendo de Édipo um verdadeiro bode expiatório.

Girard relembra que há uma antiga discussão de duas teses que repousam sobre a reflexão do religioso primitivo: a primeira, e mais antiga, *remete o ritual do sacrifício ao mito*, ou seja, o mito como acontecimento que constrói o ritual, que gera as práticas; a segunda tese segue o sentido inverso e, neste sentido, *o ritual não apenas explica, como também origina mitos, deuses, tragédias e até culturas*.

A tese girardiana objeta a simplificação de ambas as análises e demonstra o porquê das variações culturais serem insuficientes para compreender a especificidade de tal fenômeno. Para ele, a metodologia usada por Hubert e Mauss

¹³¹ “Hybris é hoje toda a nossa posição diante da natureza, nossa violentação da natureza com a ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos técnicos e dos engenheiros, hybris é a nossa posição diante de Deus, quero dizer, diante de qualquer pretensa aranha ético-finalista encerrada sob o grande tecido e retícula da casualidade [...]. Hybris é a nossa posição diante de nós mesmos, já que fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e satisfeitos e curiosos descerramos a alma cortando a carne viva” (GdM III, 9). Friedrich Nietzsche. Genealogia da Moral. (Citado por VATTIMO, Gianni em O Sujeito e a Máscara: Nietzsche e o problema da libertação. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017).

(que pertencem à segunda escola citada) é a que mais se aproxima de uma análise satisfatória, pois descrevem o sacrifício fora de qualquer cultura particular, como uma espécie de técnica. Isolando alguns elementos-chave, mesmo que não respondendo a eles, de imediato, podemos progredir em certas formas de análises, como comenta Girard:

Não se trata mais de ajustar o ritual ao mito e nem mesmo o mito ao ritual. Com certeza aqui há um círculo, no qual o pensamento permanecia aprisionado e do qual sempre pensava escapar privilegiando um ponto qualquer do percurso. Renunciou-se a esta ilusão, e isto é bom. Constatou-se, e isto também é bom, que se houvesse uma solução, ela estaria no centro do círculo e não em seu contorno. Concluiu-se, e isto não é bom de forma alguma, que o centro é inacessível, ou até que não há centro, que ele não existe.¹³²

E o autor prossegue:

Acreditamos que a crise sacrificial e o mecanismo da vítima expiatória são o tipo de acontecimento que satisfaz a todas as condições que dele se possam exigir. (...) A presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas é indubitável e fundamental. De todas as instituições sociais, o religioso é a única à qual a ciência nunca conseguiu atribuir um objeto real, uma verdadeira função. Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo de vítima expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade.¹³³

A imitação perpétua do sacrifício como função expiatória social também pode ser vista em outro exemplo pesquisado por Hubert e Mauss, o da festa anual às *lithobolia* que relembra a morte das deusas estrangeiras Damias e Auxesia, esculpidas em uma sublevação. Nestas cidades vizinhas ao mito de Édipo, há ritos nos quais, providentemente, se mantinha preso certo número de estrangeiros que serviriam de sacrifício em caso de alguma calamidade. Eles eram chamados de *pharmakós* (ao mesmo tempo, *veneno* e *antídoto*).

Seja na explicação da festa às *lithobolia*, seja no mito de Édipo, o reconhecimento religioso do mecanismo da vítima expiatória permite compreender que o objetivo visado pelos sacrificadores é reproduzir mimeticamente, tão perfeitamente quanto possível, o modelo de uma crise anterior (ou originária), que teve um desfecho feliz, graças ao sacrifício de uma vítima expiatória. Por isso, Girard defende que não há nada no sacrifício que não se encontre rigidamente fixado pelos costumes. O rito, apesar de ser certamente violento, é sempre

¹³² GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 116-117.

¹³³ Ibid., p. 119.

considerado como uma violência menor, que funciona como uma barreira contra a violência pior.

Abordando um novo exemplo de tragédia, assim como no caso de Sófocles submete o mito de Édipo, Eurípedes submete o mito e o culto a Dionísio, e de forma análoga, temos o desastre como desfecho da crise sacrificial. A tragédia *As Bacantes*, uma bacanal ritual na qual, mais uma vez, fica explícita a completa crise de diferenciação, temos o exemplo de *festa que acaba mal*, e esta é a *bacante original* – a crise sacrificial. Aqui, também encontramos a simetria conflitual tanto sob as significações míticas quanto sob o rito, que a dissimulam tanto ou mais do que a designam, como Girard descreve:

Se aproximarmos estes índices de todos os que já acumulamos e de toda massa de provas que provêm de outros ritos, não resta nenhuma dúvida: *Dionísio é o deus do linchamento bem-sucedido*. A partir de agora, fica fácil compreender porque há um deus e porque ele é adorado. A legitimidade do deus pode ser reconhecida não pelo fato de que ele perturba a paz, mas de que ele próprio restaura a paz que perturbou, o que justifica *a posteriori* tê-la perturbado, ação divina transmutando-se em cólera legítima contra uma *hýbris* blasfematória da qual não se diferencia em nada até o momento da unanimidade fundadora. (...)

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 exige ser apaziguada tanto através de ritos apropriados quanto de uma conduta modesta e prudente.¹³⁴

A aproximação que Girard acaba de demonstrar equaliza e explica a harmonização entre a divindade e a cólera, tanto em Édipo quanto em Dionísio. A origem da perturbação é, ao mesmo tempo, a resposta para a paz. A simetria encontrada na dupla representação da imagem mítica permite entender o que o autor denomina de “duplo monstruoso”.

No caso das tragédias de Sófocles, *Édipo Rei* assume este “duplo monstruoso” primeiramente em sua encarnação da violência quase que exclusivamente maléfica, enquanto que, em *Édipo em Colona*, o herói ressurgue sob uma luz benéfica, prescrevendo os dois momentos opostos e sucessivos de um processo de sacralização.

Já na construção mítica de Eurípedes, é no próprio interior de *As Bacantes* que temos os dois momentos distintos que determinam a dupla personalidade de Dionísio, uma benéfica e outra maléfica. Estes dois momentos se encaixam e se superpõem um ao outro de uma forma tão sutil que, apenas, a prévia *expertise* do

¹³⁴ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, p. 166-167.

mecanismo religioso, já descortinado na tragédia edipiana, permitirá notar sua simetria. Nas palavras de Girard: “*É a metamorfose do maléfico em benefício que constitui o essencial e o melhor de sua missão, e é esta metamorfose que o torna propriamente adorável*”.¹³⁵

Chegamos mesmo à conclusão de que a própria hipótese da violência, ora recíproca, ora unânime e fundadora, é desde sempre a primeira a transparecer o caráter duplo de qualquer divindade. É isso que caracteriza todas as entidades mitológicas humanas. A vítima expiatória é morta sob o horizonte do duplo monstruoso. Desfaz-se qualquer diferença essencial entre a monstruosidade de Édipo e a de Dionísio, e este último é, ao mesmo tempo, deus, homem, touro; aquele outro é, ao mesmo tempo, filho, esposo, pai e irmão dos seres humanos. “*A crise mostra-se como perda de diferença entre mortos e vivos, mistura os dois reinos normalmente separados*”.¹³⁶ Prossegue nosso autor:

É como se a vítima expiatória morresse para que a comunidade, ameaçada de morrer toda com ela, renasça para a fecundidade de uma ordem cultural nova e renovada. Após ter semeado os germes da morte por toda a parte, o deus, o ancestral ou o herói mítico, morrendo eles próprios, ou fazendo morrer a vítima escolhida por eles, trazem aos homens uma nova vida. Como se surpreender se a morte, em última análise, é percebida como irmã mais velha ou mesmo como fonte ou mãe de toda a vida?¹³⁷

Endossando a intuição de Francis Huxley¹³⁸, Girard a repetirá: “*é a verdade das relações humanas e da sociedade que se revela, mas ela é insustentável*”¹³⁹. Eis a razão pela qual se gera tanto esforço para livrar-se dela, uma função essencial, mantida pela violência fundadora, que objetiva *expulsar a verdade*, colocando-a fora da humanidade.

Radica aí a compreensão de que o mecanismo da vítima expiatória é duplamente salvador, já que, por essa potência de unanimidade, faz com que a violência seja interrompida em todos os níveis. Esse regulador da violência impede

¹³⁵ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, p. 305.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 310.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 311.

¹³⁸ Francis Huxley (1923-2016) foi um botânico britânico, antropólogo e escritor. Suas obras conhecidas são “*Selvagens Afáveis: Um Antropólogo Entre os Índios Urubu do Brasil*”. “*Viking*”, Nova Iorque, 1957. “*Os Invisíveis: Deuses Vudu no Haiti*”. “*Rupert Hart-Davis*”, Londres, 1966. “*O caminho do sagrado*”. “*Doubleday*”, Nova York, 1974. “*Xamãs Através do Tempo: 500 Anos no Caminho do Conhecimento*”. Ele foi um dos fundadores da Survival International, uma organização pelos direitos civis das tribos indígenas e povos isolados.

¹³⁹ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Op. Cit., p. 335.

que os próximos lutem, impede que a real verdade do homem apareça e, desta forma, coloca-a no exterior do homem, como incompreensível divindade.

Em última análise, afirma Girard, a ideia de sociedade vem da unidade, e de uma unidade, em primeiro lugar, religiosa. Essa ideia vem de uma cultura cujo princípio educador centra-se no religioso. *Sem a suspensão do obstáculo que o religioso impõe à violência seria impossível a criação de qualquer sociedade humana.*

Na esteira da evolução que os conduz, do ritual às instituições profanas, por mais que os homens tenham tentado se afastar da violência essencial, perdendo-a de vista, nunca romperam realmente com ela. E essa é a razão pela qual a violência é sempre capaz de um retorno revelador e catastrófico.

Ora aquilo de onde as coisas se engendram, para lá também devem desaparecer segundo a necessidade; pois elas se pagam umas às outras castigo e expiação pela sua criminalidade segundo o tempo fixado.¹⁴⁰

3.3

COISAS OCULTAS DESDE A FUNDAÇÃO DO MUNDO

Resta-nos complementar esta tríplice análise bibliográfica de René Girard, abordando o seu livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* que, como já comentado, trata-se de uma obra vasta, cujo objetivo é uma sistematização da teoria mimética em sua totalidade, elaborada a partir de pesquisas realizadas em conjunto por Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort, em Cheektowaga, entre 1975 e 1976; em Johns Hopkins, em 1977.

Objetivamente, o recorte epistemológico para essa análise será o tom intensificado de Girard contra a inércia da pesquisa e o ceticismo científico de etnólogos e antropólogos na assimilação suspeita do “referente” extratextual, ou seja, das outras representações possíveis da realidade que possam existir por trás da linguagem. Mergulhada num niilismo textual, mais opressivo do que os niilismos anteriores, é a própria possibilidade da verdade do domínio do homem que se dissolve de modo arbitrário, num vazio da linguagem pura, já que ela só pode referir-se a si mesma.

¹⁴⁰ Tradução de Ernildo Stein retirada de Pré-Socráticos, 3 ed. São Paulo: Abril Cultura, 1985 (N.T.). Citado por GIRARD, René. A Violência e o Sagrado, p. 376.

O risco dessa leitura meramente contemplativa é que ela ignora sua cumplicidade na perpetuação de uma leitura inverídica da história humana, que grassou de forma favorável à violência, especificamente no conceito do sagrado mais primitivo, e cuja mutação histórica permitiu adaptar-se e esconder-se, mas nunca completamente.

Na Idade Média, por exemplo, temos documentos de origem cristã que revelam violências coletivas, durante a peste negra, em meados do século XV¹⁴¹. As vítimas descritas podiam ser estrangeiros, doentes (em particular, os leprosos), mas sempre, muito particularmente, os judeus. Sobre isso, explica Girard:

Encontramos a peste, a indiferenciação, a violência intestina, o mau-olhado da vítima, a *hýbris* ímpia, os crimes contranatura, o envenenamento da comida ou da bebida, a expulsão ou assassinato do ou dos bodes expiatórios, a purificação da comunidade. A única diferença é que, nos textos de perseguição, a sacralização da vítima é ou completamente ausente ou muito levemente esboçada; é a “conotação negativa” que sobressai. Notem que essa diferença não desempenha nenhum papel na leitura do drama mítico proposta por Lévi-Strauss, que não tem absolutamente nada a dizer sobre as significações propriamente sagradas.¹⁴²

Esses e outros textos podem ser chamados “textos de perseguição”. O antissemitismo composto pelos temas dos textos (como mau-olhado, incesto, envenenamento das fontes) revela a típica violência coletiva; uma ilusão que a comunidade cria para si de que estaria reconquistando o controle do seu próprio destino. Mesmo que existam inúmeras leituras possíveis para tais textos, não é verdade que todas sejam válidas. Mas a leitura que não foge de afirmar a perseguição e a violência é, sem sombra de dúvida, a principal.

Contudo, Girard reconhece que afirmar isso é o mesmo que dizer que dificilmente alguém levaria a sério um historiador que, mesmo de posse dos registros policiais, dos autos de audiências e de outras papeladas administrativas, mas que também dispusesse de certas obras de ficção, com coleção de informações sobre linchamentos, e, ao desvendar os signos da violência entre esses romances, utiliza-se destes últimos como os mais fidedignos.

¹⁴¹ Descrições da moléstia foram encontradas ainda em 1173 e no ano de 1239 “como uma nítida noção de atividade pandêmica”. Outros registros assinalam manifestações pandêmicas gripais em 1387 e em inícios do século XV. Cf. “...avec une nette notion d’activité pandémique...” HANNOUN, C. La Gripe. In *Encyclopedie Medico-Chirurgicale. Maladies Infectieuses*. Paris: [s.n.] 8069 A10, avr. 1982, p. 1. (Citado por ABRÃO, Janete Silveira. *Banalização da Morte na Cidade Calada: a hespanhola em Porto Alegre, 1918*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 17).

¹⁴² GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 157.

Por isso, somos convidados agora a uma compreensão da violência que apenas foi possibilitada pelo contexto do mundo moderno. A atmosfera do religioso arcaico não permitiria, ou simplesmente ignoraria, alguns dos questionamentos que serão levantados, e os fenômenos de perseguição que abordaremos não seriam admitidos como tais, pois figurariam sob a forma irreconciliável da mitologia, filtrados pela sacralização das vítimas. A aproximação a que nos propomos pode ser ampliada usando como exemplo a semântica contida na expressão “bode expiatório”, do texto judaico-cristão:

A expressão bode expiatório remonta ao *caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego *apopompaios*, “que afasta as pragas”. Esse último termo constitui, ele próprio, na interpretação grega da Bíblia dita dos Setenta, uma interpretação livre do texto hebreu, cuja tradução exata seria “destinado a Azazel”. Geralmente acredita-se que Azazel é o nome de um antigo demônio que supostamente habitava o deserto.

Essa dualidade semântica da expressão “bouc émissaire”, em francês, é encontrada no “scapegoat” inglês, no “sündenbock” alemão e em todas as línguas modernas. Não é preciso refletir muito para ver que, no limite, não estamos afirmando nada que já não se encontre nesse duplo sentido de bode expiatório.¹⁴³

A referência da qual o livro de Levítico 16:5, 10 faz uso ao enunciar o “bode expiatório” demonstra a retroinfluência da religião de Israel e o prosseguimento de um conceito universal que evidencia, a contragosto das ciências etnológicas e humanas, a inquestionável tendência da humanidade de transferir suas angústias e conflitos para vítimas arbitrárias. Uma etnologia sensata deve levar em consideração o sentido psicossociológico dessa expressão e das que giram em torno dela, recorrendo invariavelmente a um segundo sentido possível de ser buscado, aberto, inclusive por resguardar suas pretensões científicas.

Talvez até sem querer, quando James Frazer¹⁴⁴ conferiu uma definição – irretocável para os “fanáticos pela linguagem” – àqueles que ele chamou de “selvagens grosseiros”, como ele diz, e que teriam partido da noção de *moral burden* (fardo moral), tirando daí a ideia ridícula de que poderiam se livrar de seus fardos espirituais sobre uma vítima qualquer, Frazer tenha tropeçado numa pedra

¹⁴³ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 170.

¹⁴⁴ O trabalho de James George Frazer é apontado como o que melhor sintetiza as pesquisas do século XIX, sobre as crenças e religiões. Baseado nos relatos elaborados por administradores coloniais espalhados pelos quatro cantos do mundo, Frazer produziu uma obra extensa. Frazer procurou despertar no mundo acadêmico e social do seu tempo a necessidade e a importância da Antropologia como ciência. Seus doze volumes de estudos sobre a religião e a magia o credenciam para a tarefa. O estudo começou em 1890 e terminou em 1915. (Cf. XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Teorias Antropológicas*. Curitiba: IESDE, 2009, p. 50).

bem maior, num convite a uma verdade implícita, maior do que a humanidade possa assimilar racionalmente sem se abrir ao divino, ou religioso, porque maior do que ela mesma.

Enquanto caminha, ou dissimula seu progresso à racionalidade, o próprio impulso científico e tecnológico denuncia sua conexão com a dessacralização da natureza, o que só piora ainda mais o funcionamento do mecanismo de vitimização, razão pela qual, apenas a reconciliação (sem interditos) pode evitar a extinção da humanidade. Trata-se definitivamente não de caminhar distraidamente a um vago “ideal de não-violência”, ou a repetição de atos piedosos e fórmulas hipócritas. Trata-se de uma necessidade, uma renúncia intencional à violência, na contramão da “cultura caimita fundante” na qual estamos enraizados, como Girard sinaliza:

O mito de Caim, como vemos, apresenta-se de modo clássico. Um dos dois irmãos mata o outro e a comunidade caimita é fundada. (...)

Pergunta-se frequentemente por que Iahweh, embora condene o assassinato, responde ao apelo do assassino. Ele diz: “o primeiro que me encontrar, me matará” e Iahweh responde: “Quem matar Caim será vingado sete vezes”. O próprio Deus intervém e, em resposta ao assassinato fundador, enuncia a lei contra o assassinato. Parece-me que essa intervenção revela que o assassinato decisivo, aqui como em outros lugares, tem um caráter fundador. E quem diz fundador diz diferenciador, e é por isso que imediatamente depois temos essas palavras: “e Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse”. Veja aí o estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre, a rivalidade mimética e o conflito generalizado.¹⁴⁵

O assassinato fundador revela a relação fundadora da inimizade nas culturas. Poder-se-ia até mesmo comparar esse assassinato que gera uma comunidade com o mito de Rômulo que mata Remo e funda a cidade de Roma¹⁴⁶. Há, contudo, diferenças fundamentais a frisar. Em Rômulo e Remo, o motivo de matar é, ao mesmo tempo, fútil e, no entanto, imperioso, enquanto, no caso de Caim, ele é apresentado como um assassino vulgar. E o mais importante nesse último é o julgamento moral. A condenação do assassinato prevalece sobre qualquer outra

¹⁴⁵ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 188.

¹⁴⁶ Resumidamente, o mito relata o estupro da princesa Reia de Alba pela divindade Marte (deus da guerra) e que resultou no nascimento dos gêmeos Rômulo e Remo. Rejeitados pelo avô e lançados à própria sorte, foram milagrosamente salvos, acolhidos e criados por simples camponeses. Já adultos, tornaram-se perspicazes e projetavam fundar uma cidade, porém, ao consultarem os adivinhos para entenderem os presságios corretos, o áugure declarou que Rômulo seria o fundador legítimo da cidade, o que gerou uma luta violenta e a morte de Remo. (Cf. GREENE, Liz; SHARMAN-BURKE, Juliet; tradução Vera Ribeiro. *Uma Viagem Através dos Mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 33-34).

consideração. O questionamento de Deus não deixa dúvidas: “*Onde está Abel, teu irmão?*”¹⁴⁷

Num outro exemplo, Girard cita a passagem de José, numa espécie de inversão dos redatores do Gênesis, no espírito que lhes é próprio, articulando as relações entre vítima e comunidade perseguida. José é a causa da desordem e dos maus presságios (sonhos) para essa comunidade. Os mitos ratificam a acusação de *hýbris* dos irmãos. Um “bode fornece o sangue”, no qual a túnica mergulhada falseia a morte de José, desempenhando um papel sacrificial¹⁴⁸. O restante da transcrição mostra que José sobrevive diante da violência, da escravidão e, mais adiante, da acusação injusta, remontando à ideia da vítima acusada sem razão e, finalmente, salva¹⁴⁹. Mas o que apareceu, de maneira translúcida, nos comentários feitos até aqui aparece bem mais explícito no saber do profetismo de Israel.

Na sociedade hebraica, invariavelmente mergulhada numa crise que, aliás, se agravava pela influência dos impérios assírios e babilônicos, o profetismo era uma resposta singular que interpretava, não sem fortes críticas, a desgraça de Israel como uma *crise religiosa e cultural*, e o completo *esgotamento do sistema sacrificial*, dissolvido numa conflitante ordem tradicional falida.

Nos primeiros livros da Bíblia, o mecanismo fundador transparece aqui e ali numa miríade de textos (...) Na literatura profética, ao contrário, temos um espantoso grupo de textos, todos muito próximos uns dos outros e extraordinariamente explícitos. São os *Cantos do servidor de Iahweh*, intercalados na segunda parte de Isaías, talvez o mais grandioso de todos os livros proféticos. Foi a crítica histórica moderna que isolou esses quatro Cantos, que reconheceu sua unidade e sua independência relativa com respeito a tudo que os rodeia. Seu mérito é ainda maior pelo fato de ela nunca ter sido capaz de dizer em que consiste essa singularidade. A respeito do retorno da Babilônia autorizado por Ciro, o livro desenvolve, em um contraponto enigmático, o duplo tema do Messias triunfante, aqui identificado com o príncipe libertador, e do Messias sofredor, o Servidor de Iahweh.¹⁵⁰

Na linguagem profética – especialmente em Isaías, como cita Girard –, rediz-se o que numerosos textos veterotestamentários tatearam para tentarem harmonizar a origem dos ritos, o papel da vítima e, em última análise, a salvação do Senhor, representado de forma enigmática pela imagem inocente do Servo sofredor de Isaías 53. Um traço, porém, certo e definitivo é *a inocência do Servidor*

¹⁴⁷ Cf. BÍBLIA, A. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Livro de Gênesis cap. 4, vers. 9.

¹⁴⁸ Ibid., Livro de Gênesis cap. 37, vers. 1-33.

¹⁴⁹ Ibid., Livro de Gênesis cap. 39-41.

¹⁵⁰ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 198-199.

*e o fato de que ele não tem nenhuma relação com a violência, nenhuma afinidade com ela.*¹⁵¹

E, por que nunca chegaram a compreender tal enigma sacrificial por completo? – Porque lhes era *ocultado*. Em seu conjunto, o estilo literário ainda carregava influência das divindades primitivas, das quais a concepção dos redatores vai-se purificando apenas com o tempo. As atribuições da vingança a Iahweh e outros textos que reforçam um desejo ambíguo no papel de Iahweh, como consta no próprio Isaías 53:10: “*Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento*”, na verdade, denotam a potência da violência mimética recíproca, ainda orientando os redatores. Some-se a isso uma análise que precisa se manter aberta sobre a fragilidade cultural e geográfica de Israel, como comenta Rainer Kessler:

Por isso deve-se contar o fato de que desde o início houve a influência a partir de culturas estranhas. Nos primeiros tempos isso deve ter acontecido através da mediação de outras culturas cananeias. Mas logo a seguir, o mais tardar a partir do século VIII a.C., Israel, e depois somente Judá, está unicamente sob a influência dos assírios e babilônicos, dos persas e dos gregos e depois dos romanos. Por isso é proibitivo querer entender o desenvolvimento da sociedade israelita e judaica de forma isolada a partir das leis internas.¹⁵²

E, mesmo que as antigas formas culturais fossem se dissolvendo, no Antigo Testamento nunca teremos uma concepção da divindade completamente estranha à violência. Dessa forma, compreende-se que a estrada pavimentada pela expectativa do Messias profetizado tem sua conclusão apenas nos Evangelhos que não apenas concluem o que o Antigo Testamento deixou inacabado como culminam numa resposta definitiva para o enigma do sacrifício.

Segundo Girard, um dos textos-chave para prosseguir nessa intuição é o de Mt. 23:34-36:

“Por isso, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis; a outros açoitareis nas vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade; para que sobre vós recaia todo o sangue justo derramado sobre a terra, desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias, filho de Baraquias, a quem matastes entre o santuário e o altar. Em verdade vos digo que todas estas coisas hão de vir sobre a presente geração”.

O texto dá a entender que aconteceram muitos assassinatos. Ele cita apenas dois, o de Abel, o primeiro que aparece na Bíblia, e aquele, mais obscuro, de um certo Zacarias, último personagem assassinado que é mencionado no segundo livro de Crônicas, ou seja, na Bíblia inteira, tal qual era lida por Jesus. (...)

¹⁵¹ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 200.

¹⁵² KESSLER, Rainer. *História Social do Antigo Israel*, p. 46.

O texto tem um caráter de recapitulação e não pode se limitar unicamente à religião judaica, pois é a origem da humanidade, é a fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel. (...)

Trata-se aí não de uma transmissão hereditária, mas de uma solidariedade espiritual e intelectual que se cumpre, de modo notável, mediante uma reputação notória, análoga ao repúdio do judaísmo pelos “cristão”.¹⁵³

A revelação evangélica desvela o próprio assassinato fundador, a fundação da cultura da inimizade, a “cultura caimita” do irmão-inimigo, atrás da qual a violência mimética dissimula seus verdugos. E mais. Jesus, em sua denúncia, conecta o passado ao presente da humanidade, situando todas as gerações solidariamente como responsáveis pela continuidade e dissimulação dessa violência.

A prova disso está na própria prática e nos lábios dos perseguidores de Jesus, que “*edificavam os túmulos dos profetas que vossos pais assassinaram*”¹⁵⁴. Que metáfora poderia ser mais adequada para dissimular o assassinato do que esconder o cadáver, violentar e silenciar a denúncia profética? E isso não se refere apenas a Israel, pois todas as culturas edificam-se sobre o mesmo fundamento. No recôndito dos indivíduos, assim como nos sistemas religiosos, ocultam-se mais do que ideias de pecados abstratos, ou “complexos” da Psicanálise, mas um arquétipo cadavérico que espalha podridão por toda parte.

É desse saber que aflora especialmente a denúncia do profetismo, sentenciando a cultura e a organização religiosa recalçada. E, à semelhança dos profetas, é a clarividência dessa “chave da revelação”, trazida por Jesus nos evangelhos, que torna sua pregação intolerável para seus ouvintes. E para não escutar a verdade proclamada, um acordo de unidade da comunidade contra Jesus é estabelecido. Nas palavras do próprio Girard: “*Jesus infringe o interdito supremo de toda ordem humana, e é preciso reduzi-lo ao silêncio*”¹⁵⁵.

Por isso, precisamos inverter a perspectiva pela qual analisamos as presentes constatações. Não são os Evangelhos que devem ser lidos à luz de uma revelação etnológica e moderna como verdade primeira, mas é o contrário. É a projeção judaico-cristã que realiza a leitura, permitindo emergir na Etnologia em curso um alcance dos textos já explicitados, como explica nosso autor:

¹⁵³ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 202-203.

¹⁵⁴ Cf. BÍBLIA, N. T. *Bíblia de Estudo de Genebra*. Evangelho de Lucas cap. 11, vers. 47-48.

¹⁵⁵ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. Op. Cit., p. 210.

E não é uma analogia suplementar que essa descoberta nos traz, mas sim a fonte de todas as analogias, situada por detrás dos mitos, oculta na infraestrutura e finalmente revelada, perfeitamente explícita, no relato da Paixão. (...)

Em suma, o problema da exegese proposto pelo Cristo não pode ser resolvido a não ser que se enxergue na frase que ele cita exatamente a fórmula ao mesmo tempo invisível e evidente, da reviravolta que estou propondo. Sofrendo até o extremo da violência, o Cristo revela e desenraiza a matriz estrutural de qualquer religião, mesmo que, aos olhos de uma crítica insuficiente, estejamos lidando nos Evangelhos com uma nova produção dessa matriz.¹⁵⁶

O fracasso da ordem cultural e religiosa alicerçada na violência sacrificial, cujo rastro remonta desde o assassinato de Abel, atingindo seu auge no assassinato de Zacarias e, sucessivamente, no assassinato dos profetas, sábios e escribas, agora é denunciado nos evangelhos nas palavras e na entrega de Jesus, figurando o Cristo como a *“pedra rejeitada pelos construtores”*, mas que *“se tornou a pedra angular”*¹⁵⁷.

É aqui que o texto evangélico escapa das modalidades ordinárias, já que propõe colossal desmistificação do sagrado. Sua capacidade de subverter o sacrifício e a violência, trazendo para o núcleo da sua mensagem a revelação máxima do escândalo da cruz, faz todas as desmistificações ordinárias anteriores parecerem esboços sem sentido, ou, usando a metáfora paulina, faz considerar tudo *“como refúgio, para ganhar a Cristo”*¹⁵⁸. Mas a que isso se refere?

Para Girard, não há dúvida de que, em sua origem, os primeiros redatores dos evangelhos, e mesmo no Novo Testamento, mesmo abismados diante da inaudita complexidade do evento vida-morte-ressurreição, fizeram uma leitura não sacrificial da morte de Jesus. Como o autor mesmo insiste: *“Os evangelhos só falam dos sacrifícios para repeli-los e recusar-lhes qualquer validade”*¹⁵⁹. E Girard prossegue:

Se vocês realmente me acompanharam no caminho que seguimos até aqui, irão compreender que essa leitura sacrificial da Paixão, na nossa perspectiva deve ser criticada e revelada como o mal-entendido mais paradoxal e mais colossal de toda história, e ao mesmo tempo o mais revelador da impotência radical da humanidade para compreender sua própria violência, mesmo quando essa é significada do modo mais explícito. (...)

Recusando a definição sacrificial da paixão, chegamos à leitura mais direta, mais simples, mais límpida e a única verdadeiramente coerente, permitindo integrar todos os temas do Evangelho em uma totalidade sem falhas. (...)

¹⁵⁶ GIRARD, René. Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo, p. 223.

¹⁵⁷ Cf. BÍBLIA. Bíblia de Estudo de Genebra Livro de Salmos 118:22; Evangelho de Lucas 20:17.

¹⁵⁸ Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Filipenses cap. 3, vers. 7-9.

¹⁵⁹ GIRARD, René. Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo. Op. Cit., p. 225.

Os evangelhos retiram da divindade a mais essencial de suas funções nas religiões primitivas, sua capacidade de polarizar tudo que os homens não conseguem controlar em suas relações com o mundo e principalmente em suas relações interindividuais.¹⁶⁰

Que “Boas Novas” seriam os evangelhos, se apenas perpetuassem as exigências supersticiosas das religiões primitivas, cujas exigências sacrificiais sangrentas das divindades dissimulavam tentativas de consertar as relações entre os homens? Pelo contrário, é sobre essas “falsas divindades da violência” ou, usando os termos bíblicos, “potências e principados” que o Cristo triunfa e dessacraliza, expondo-as na cruz.

O enigma da “vitória de uma cruz sangrenta” e da “derrota das potências e principados” que, mais uma, vez executam o assassinato, pode também ser inscrito na intuição do significado de onipotência das palavras de Santo Anselmo:

Como poderás ser onipotente se tu não podes tudo? Como poderás ser onipotente desde que não é possível a ti nem morrer, nem mentir, nem fazer com que o verdadeiro se torne em falso? Salvo se fazer coisas dessa espécie não é potência, mas verdadeira impotência, pois quem pode fazer coisas assim tem a possibilidade de fazer, evidentemente, coisas funestas e contrárias ao dever e, quanto mais tiver poder para fazê-las, tanto mais o mal e a perversidade adquirem força sobre ele e tanto menos ele consegue resistir-lhe. Quem tem portanto, semelhante faculdade não possui o poder, mas o não-poder (...) Portanto, Senhor meu Deus, tu és onipotente no sentido mais verdadeiro e próprio, pois nada tu podes por impotência e nada há que possa prevalecer contra ti.¹⁶¹

E se a linguagem redacional neo-testamentária ainda recorre, de certa forma, a expressões ainda marcadas pela simbolização violenta é, todavia, “*a sua desconstrução plena e total que eles estão anunciando, o processo do qual nós mesmos somos herdeiros, e que nos permite identificar hoje o mecanismo dessas potências*”¹⁶².

Na plenitude dos tempos, no apogeu do sacrifício, quando a violência acreditava triunfar, mais uma vez, através de um novo assassinato, é que Jesus trava a luta decisiva no horizonte da humanidade. No exato momento em que a violência acredita poder silenciar mais uma vez a denúncia que ela recalca e acredita ser uma vez mais vitoriosa, na realidade, ela é vencida. “*De fato, é então que o segredo*

¹⁶⁰ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 226-227.

¹⁶¹ *Proslógio*, VII de Santo Anselmo. (Citado por STREFLING, Sérgio Ricardo. *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. 2ª Edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 68).

¹⁶² GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. Op. Cit., p. 237.

jamais revelado de sua operação se inscreve de modo explícito no texto evangélico”¹⁶³.

A crucificação traz à tona o nosso *desconhecimento desarranjado* e, por isso, tão paradoxal. Dissipando a ignorância, a cruz triunfa sobre as potências, ridiculariza o mecanismo de sacralização publicamente, revelando sua pura maldade e inutilidade. Como comenta Girard, tendo em mente a doutrina paulina:

Existe em Paulo uma verdadeira doutrina da vitória brilhante, mas ainda oculta, representada pelo aparente fracasso de Jesus, uma doutrina da eficácia da cruz que nada tem a ver com o sacrifício. (...)

Na realidade, essa doutrina de Paulo sobre a eficácia da cruz é de importância absolutamente... crucial; é o caminho a ser tomado para confirmar nossa leitura da cruz como revelação do mecanismo fundador, leitura que a concepção sacrificial, necessariamente, oculta. (...)

O texto mais revelador é o de Colossenses 2:14-15. O Cristo, escreve Paulo:

*“Nos fez viver com ele... apagando o ato redigido contra nós e que nos era contrário com seus decretos. E esse ato, ele o fez desaparecer pregando-o à cruz. Ele despojou os Principados e Potências e os expôs em espetáculo [fazendo deles um objeto de zombaria pública] triunfando delas no Cristo [arrastando-as em seu cortejo triunfal]”*¹⁶⁴

Podemos até mesmo dizer que, no processo em que Jesus é inscrito, temos a mesma crise e a mesma mensagem, porém, com a diferença crucial de que, nos Evangelhos, literalmente, o paroxismo último chegou e não haverá mais outra chance. Os recursos sacrificiais estão esgotados, pois a violência está prestes a ser revelada e não subsiste qualquer possibilidade de compromisso, não existe mais escapatória ou disfarce.

Pela primeira vez, temos a eliminação completa, o fim da *violência divinizada*, a verdade de tudo que precede finalmente explicitada, e ela exige *“uma metamorfose espiritual sem precedentes na história da humanidade”*¹⁶⁵. Pela primeira vez, os homens podem escapar desse desconhecimento e dessa ignorância que os envolve desde o início da história.

O aparente fracasso do Reino, recorrente em algumas interpretações apressadas dos Evangelhos, na verdade, não é o fracasso da tarefa de Jesus, mas é o abandono inevitável da via fácil e direta que seria a aceitação por todos dos princípios de conduta enunciados por Ele. Já o recurso à via indireta, que dispensa o consentimento de todos os homens, passa, inevitavelmente, pela crucificação,

¹⁶³ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 237.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 246.

pelo seguimento, pelo serviço. A violência tornou-se sua pior inimiga, revelou seu fracasso e engodo, o reino dividido de Satã não conseguirá mais se manter.

Em suma, Jesus fornece a vítima expiatória por excelência, a mais arbitrária porque a menos violenta, mas também a menos arbitrária e a mais significativa, também porque a menos violenta; em outros termos, é sempre pela mesma razão que Jesus é a vítima por excelência, aquela na qual a história anterior da humanidade se encontra resumida, consumada e transcendida.¹⁶⁶

Jesus é o único que atinge a meta designada por Deus para toda a humanidade. A apelação que Ele aceita de ser chamado Filho do Homem corresponde não apenas ao cumprimento desse chamado, mas também um apelo extensivo à humanidade, uma vocação dirigida a todos os homens, de todos os tempos.

Que o cumprimento desse chamado passa necessariamente pela cruz não há mais dúvidas, mas é impressionante o tempo que se investiu em procurar os motivos de Deus (como se nEle residissem estranhas razões sacrificiais) ou no próprio Filho; porém, fundamentalmente, a pergunta pela causa desse acontecimento deve antes recair sobre todos os homens, sobre a humanidade. O fato de a humanidade nunca ter realmente compreendido o que está em jogo evidencia claramente seu desconhecimento a respeito do assassinato fundador, da sua incapacidade de escutar a Palavra divina.

Quando Jesus diz “que vossa vontade seja feita e não a minha”, trata-se sem dúvida de morrer, mas não se trata de obedecer a uma exigência incompreensível de sacrifício, trata-se de morrer porque continuar a viver significaria submissão à violência. (...)

Se a paixão do Cristo é frequentemente apresentada como obediência a uma ordem sacrificial absoluta, isso se dá pela desconsideração dos textos que revelam nela uma exigência de amor ao próximo, mostrando que apenas essa morte pode realizar a plenitude desse amor.¹⁶⁷

Ou levamos essa revelação evangélica realmente a sério ou seremos levados de volta à dissimulação comum, encoberta pela transcendência da violência, por todas as Potências e Principados que nos confundiam, como vimos.

A transcendência do Cristo não está de modo algum suprimida por essa análise, muito pelo contrário. Sua singularidade divina reside exatamente no fato de não ser produto de um mundo completamente regido pela violência fundadora,

¹⁶⁶ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 255.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 260.

mas nascido de Deus desde toda a eternidade, como confirmado pelo conjunto da teologia e pelos primeiros concílios.

Objetivando articular a ampla e perspicaz análise de René Girard referente ao sacrifício (por ora suficiente), vamos, a partir deste momento, acolher a teologia e a pessoa do eminente teólogo alemão Jürgen Moltmann, com quem daremos prosseguimento à presente pesquisa e, em tempo, às férteis aproximações teológicas entre os dois pensadores.

4 JÜRGEN MOLTSMANN

O percurso pela hipótese da teoria mimética e pelas análises bibliográficas das três grandes obras de René Girard que acabamos de assuntar, nos servirão como pressupostos no desenvolvimento do pano de fundo para as possíveis aproximações que existem entre a teoria mimética e a teologia de Jürgen Moltmann¹⁶⁸.

Jürgen Moltmann se inscreve dentre os maiores teólogos do século XX, e é, sem dúvida, um dos que melhor favorecerá a articulação teológica com todo o arcabouço teórico agrupado até aqui.

Nascido em 8 de abril de 1926, na cidade de Hamburgo, Alemanha, na sua juventude, Moltmann era apaixonado por Matemática e Física, tendo forte influência de grandes expoentes como Albert Einstein e Max Planck; porém, teve a necessidade de, logo cedo, abandonar os sonhos juvenis, quando aos dezessete anos, após ver a sua cidade destruída, em julho de 1943, pela operação Gomorra e, também, por ser soldado recém-incorporado, foi convocado para o *front* do exército alemão.

Depois de seis meses, foi feito prisioneiro de guerra pelo exército inglês e, inicialmente, levado para a Holanda e Bélgica, e em seguida, para a Escócia e, mais tarde, para o campo de concentração de Norton Camp, na Inglaterra, perto de Mansfield, em Nottinghamshire; retornando para a Alemanha apenas em 1948.¹⁶⁹

Marcado profundamente pela experiência terrível da perda e do sofrimento que o cercara por causa da guerra, de forma paradoxal, Moltmann também teve sua mais profunda experiência de intimidade com Deus, a qual ele descreve nestas palavras: “*Em minha juventude, fui salvo pela esperança de Cristo. Ele a plenificou até hoje com a energia do Espírito divino. Ele me permite saudar todas as manhãs em que me é dado viver, com a alegria adventícia do Reino de Deus*”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Jürgen Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo, ele possui uma teologia expressiva, com forte teor dogmático e um diálogo profícuo com a sociedade atual. Depois de grandes líderes anteriores, como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer, é provável que ele seja a figura mais representativa da teologia protestante contemporânea. (Cf. KUZMA, César. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança: Acenos teo-biográficos. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22671/22671.PDF>)

¹⁶⁹ Cf. KUZMA, César. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança: Acenos teo-biográficos. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22671/22671.PDF>), p. 17.

¹⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. Vida, Esperança e Justiça: Um testamento para a América Latina, p. 9-12.

Concluiu seus estudos em Göttingen, na Alemanha, entre 1948 e 1952, e em 1953 iniciou um trabalho, como pastor numa pequena comunidade em Bremen-Wasserhorst. Esse trabalho teve a importância de unir seu conhecimento teológico à realidade desafiadora e simples das pessoas. Segundo o comentário de César Kuzma: *“Esta experiência fez com que tivesse ‘conhecimento da teologia do povo na luta por suas famílias e seu sustento diário, nas memórias de seus mortos e nos cuidados pelas suas crianças’.* Eis um ponto que vale a pena ser destacado”¹⁷¹.

Quanto à sua vida acadêmica, Moltmann ensinou História dos Dogmas e Teologia Sistemática na Kirchliche Hochschule de Wuppertal, na qual inclusive foi colega de Wolfhart Pannenberg. Nesta instituição, permaneceu de 1958 até 1964, ano em que foi chamado para a Universidade de Bonn. Já em 1967, tornou-se professor na Universidade de Tübingen, na qual permanece como professor emérito até os dias atuais.

Entre os anos de 1967 e 1968, foi convidado na condição de professor visitante à Duke University, EUA. Moltmann foi casado com Elizabeth Moltmann-Wendel, que também era teóloga, que faleceu em 2016. Eles se conheceram durante o período de estudos em Göttingen, e tiveram quatro filhos.

Ainda nas pontuações biográficas de Moltmann, Kuzma nos acrescenta:

Moltmann é considerado o “fundador” da Teologia da Esperança, movimento teológico contemporâneo que surgiu na Alemanha durante a segunda metade do século XX e, também, o seu principal expoente. Este movimento se caracteriza por diversas expressões, o que acontece em várias partes onde é apresentado e interpretado, traduzindo-se, na maioria das vezes, por uma teologia pública (Öffentliche Theologie), uma teologia que traz a esperança como ponto de ação na perspectiva do Reino de Deus Vindouro. Para Moltmann, “a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino”.¹⁷²

Desde 1970, Moltmann teve contato com a Teologia Latino-Americana da Libertação, com a Teologia Negra e com a Teologia Feminista, num diálogo aberto e crítico, sempre lúcido e produtivo. O autor também se ocupa crucialmente com uma teologia da criação, que, inclusive, perpassou produtivos diálogos com Leonardo Boff, hermenêutica essa capaz de dialogar com as questões da ecologia,

¹⁷¹ KUZMA, César. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança: Acenos teo-biográficos. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22671/22671.PDF>, p. 18.

¹⁷² Ibid., p. 19.

inclusive, seguindo um itinerário na pregação que busca resgatar a esperança como uma hermenêutica fundamental no contexto de um mundo colapsado.¹⁷³

Além de ser considerado o autor da Teologia da Esperança, à Moltmann é atribuída a ressignificação teológica contemporânea da expressão Teologia da Cruz, desenvolvida mais tardiamente, mas sempre presente no coração do autor, como ele descreve: “*Uma Teologia da Cruz era minha preocupação antiga, mais antiga do que a Teologia da Esperança*”¹⁷⁴. A Teologia da Cruz é sua intenção pessoal, amalgamada no fundo de sua busca por Deus, no profundo de sua experiência de morte e de abandono do campo de concentração.

4.1 A TEOLOGIA MOLTMANNIANA

Dentro do vastíssimo universo de produção teológica de Moltmann há três obras principais, mas não exclusivas, cujo teor atenderá os objetivos das articulações a que se propõe a presente pesquisa, são elas: *O Deus Crucificado* (1972); *Trindade e Reino de Deus* (1980); e *O Caminho de Jesus Cristo* (1989), que, em tempo devido, serão jungidas ao pensamento de Girard.

O caminho pelo qual a teologia moltmanniana transita e, ao mesmo tempo, nos provoca, é um caminho cuja linguagem do Reino de Deus e a participação na vida trinitária estão condicionadas ao *sofrimento*, e que têm seu auge no Gólgota – no Cristo Crucificado. Por isso, é um grande equívoco conjecturar que, no episódio da cruz, uma pessoa da Trindade sofre, enquanto a outra provoca o sofrimento. “*Dito de forma trinitária, o Pai é o amor que crucifica, o Filho é o amor crucificado, e o Espírito é o poder invencível da cruz*”¹⁷⁵.

Ou seja, a concreta *história de Deus* na morte de Jesus crucificado no Gólgota contém, em si mesma, todas as profundidades e abismos da história humana, podendo por isso mesmo ser interpretada, como propõe Moltmann, como a *história da história*. Nesse sentido, toda história humana, por mais determinada que esteja

¹⁷³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. Há Esperança para a Criação Ameaçada? Tradução Levy Bastos. Rio de Janeiro/Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

¹⁷⁴ Cf. Jürgen Moltmann. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, p. 185. Citação original: “Eine Theologie des Kreuzes war mein altes Anliegen, älter als die Theologie der Hoffnung”. Citado por KUZMA, César. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança, p. 19.

¹⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 99.

pela culpa, pelo sofrimento e pela morte, está assumida nessa *história de Deus*, ou seja, na Trindade, integrando-se no futuro da *história de Deus*.¹⁷⁶

A intuição de Moltmann é que, apesar da teologia da igreja primitiva ter-se valido de uma categoria filosófica transitoriamente adequada para o falar do Deus encarnado através de *apatheia* – para preservar-lhe a singularidade infinita –, por outro lado, o evento nuclear da história da paixão e do sofrimento do Cristo, dramatizado pelos quatro evangelistas, não pode ser ignorado.

O silêncio e a agonia do Gólgota são ensurdecedores demais para não percebermos que Deus está envolvido – e por que não dizer afetado? – diretamente na história da paixão de Cristo e na redenção da humanidade. Na paixão do Filho, definitivamente, *o Pai se deixa afetar*. Além disso, se Deus não estivesse de fato ali, como o sacrifício de Jesus Cristo poderia produzir real efeito redentor?

Diante desse mistério dialético que se abre e nos convida a compreender um pouco mais sobre a relação divina e trinitária ulterior, Moltmann comenta:

A palavra “*passio*” tem o duplo sentido de sofrimento e de paixão, e nesse duplo significado ela é perfeitamente adequada para exprimir a verdade central do cristianismo. A fé cristã nutre-se da dor de uma grande paixão, sendo ela mesma a paixão sempre pronta a sofrer pela vida.¹⁷⁷

4.2 A DIALÉTICA NO SER DE DEUS

Para embasar um pouco mais o seu conceito, Moltmann se utiliza, por exemplo, da teologia judaica desenvolvida por Abraham Heschel e do seu conceito *bipolar* da Aliança. De fato, Deus é não apenas livre, mas, também, completamente imune a qualquer fatalidade, porém, e ao mesmo tempo, através do *pathos*, ele decidiu estabelecer uma aliança com o pequeno povo de Israel. Por isso, Ele reina no céu, mas também habita entre os pequenos e os humildes.

Já na doutrina cabalística da *Shekinah*¹⁷⁸, o que Heschel chama de “*pathos divino*”, é denominado de “*auto-humilhação de Deus*”. Nessa compreensão, toda a história do mundo ocorre mediante uma série de eventos de “*auto-humilhação divina*”, da qual podem ser citadas: a criação, a escolha dos patriarcas, a aliança

¹⁷⁶ ALMEIDA, Edson Fernando de. Do viver apático ao viver simpático, p. 87.

¹⁷⁷ MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus, p. 37.

¹⁷⁸ Cf. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Munique, 1968; A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vortellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlim, 1969; Gershom Scholem, *Von der mystischer Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1973, p. 135s. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus, p. 41.

com o povo, o êxodo, o exílio e outras formas de teofanias narradas nas Escrituras. Esses eventos também podem ser concebidos como *acomodações* de Deus às fraquezas (limitações) humanas, mas sempre tendo como princípio Seu amor eterno e sendo, ao mesmo tempo, uma *antecipação* escatológica da co-abitação eterna com Deus.

Neste sentido, não se pode presumir aqui que a métrica da teodiceia vença seu dilema histórico, afastando de vez a divindade para a frigidez da religiosidade impessoal e incapaz de intervir e transformar a realidade do mundo criado. Muito pelo contrário, por trás dessa teologia universal da *aflição de Deus* a questão pode ganhar seu melhor sentido. Para tanto, a percepção de Moltmann se alinhará à fala mística espanhola de Miguel de Unamuno que se expressa nesses termos:

Aquele Deus dos lógicos, *via negations*, não conhecia nem o amor, nem o ódio; ele era um Deus sem preocupações (*congoja*) e sem esplendor – inhumano. Sua própria justiça era apenas uma justiça matemática e lógica, por isso, na realidade, uma injustiça. Isento de dor, por ser privo de amor, não passa do lógico e frio *ens realissimum*, o *primum movens*. Na sua incapacidade de sofrer algo, é nada mais do que um puro pensamento. (...)

O “categórico” nem sofre, nem vive, e acima de tudo não se apresenta como um sujeito. Como poderia ser ele procedente do mundo? Não passaria, mais uma vez, de mera representação mental do mundo. O mundo real, todavia, sofre. Na dor, ele experimenta a substância da realidade, experimenta fisicamente o espírito e a si mesmo, ou seja, o que está aí imediatamente.¹⁷⁹

A questão central está longe de exigir um polo ou outro, antes, porém, sintetiza simplesmente todo o dilema da *experiência existencial*, ou o “trágico sentimento da vida”, da qual nenhum de nós pode fugir. Para Unamuno, o que temos é a eterna *contradição na correspondência* e a *correspondência na contradição*, uma agonia sem solução (*congaja*), como ele cita: “Sobre isso é preciso dizer que essa paz é uma paz que nos é oferecida na guerra, da mesma forma como a guerra nos é trazida na paz. Isso é agonia”¹⁸⁰.

Só se inquieta com a polarização entre o poder e a bondade de Deus uma ‘teologia natural limitada’ cuja leitura ilusória das potências divinas ainda não foi capaz de enxergar na face do Crucificado as contradições da sua própria existência e contingência e, justamente por isso, é incapaz de ver no Cristo a *eterna aflição de*

¹⁷⁹ Cf. Miguel de Unamuno. *Agonía del cristianismo*, 1924, p. 214 e 254. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 51.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

Deus por amar e perdoar infinitamente seres cheios de fragilidades e finitudes como os homens.

Em Cristo, vemos, de fato, quem Deus *é*. E, nesse vislumbre de Deus, se Ele não pudesse sofrer, também não poderia amar! Por isso, a encarnação do Filho representa, nada menos, que a mais perfeita e definitiva autocomunicação do Deus uno e trino que, desde a Criação, já deixara o mundo existir dentro da Sua eternidade, mas que, agora, pela *quenose* do Filho, evoca concretamente toda humanidade à Sua vida ulterior.

Deus não assume apenas a finitude humana, mas também a condição do seu pecado e do seu abandono por Deus. Ele não apenas ingressa nessa situação, mas assume-a e faz dela uma parte do seu próprio e eterno amor. A “*kénosis*” realiza-se na cruz. Com certeza, ela serve à reconciliação e à redenção do homem, mas encerra também este outro sentido: Deus passa a ser o *Deus solidário* até a morte e ainda muito mais. A encarnação do Filho não é uma passagem; ela *é* e permanece na eternidade. Não há outro Deus a não ser o Deus encarnado, humano, solidário.¹⁸¹

Planificando o novo e vivo caminho capaz de levar o homem de volta a Deus, está o Cordeiro imolado, reconhecido e exaltado desde a eternidade¹⁸². Por isso, segundo Moltmann, não é possível um pensamento do Cristo não trinitário, assim como “*não há pensamento trinitário sem o Cordeiro, sem a imolação do amor, sem o Filho crucificado. Pois ele é o Cordeiro sacrificado, que será glorificado por toda a eternidade*”.¹⁸³

Por isso também, segundo Claudio de Oliveira Ribeiro e Daniel Santos Souza, a culminância do pensamento trinitário de Moltmann poderia ser descrita da seguinte forma:

As reflexões culminam com a descrição da Teologia Cristã da Trindade, entendida como “lugar espaço” e inclusivo. Nela emerge o conceito pericorético da unidade e a experiência da comunhão. A unidade trinitária “não é uma unidade em si mesma, exclusiva, mas, uma unidade aberta convidativa e integradora, assim como Jesus ora ao Pai pelos discípulos em Jo. 17:21 ‘[...] *para que também eles estejam em nós*’. Essa coabitação dos seres humanos no Deus triúno corresponde perfeitamente à coabitação inversa do Deus triúno nos seres humanos” (p. 268). Essa visão corresponde a uma promissora base teológica para uma Teologia Ecumênica das religiões.¹⁸⁴

¹⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus, p. 129.

¹⁸² Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Hebreus cap. 10, vers. 19, 20; e Livro do Apocalipse cap. 5, vers. 12.

¹⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus. Op. Cit., p. 95.

¹⁸⁴ RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. A Teologia das Religiões em Foco, seção 3.

Assim, Moltmann distingue sua argumentação trinitária de muitas leituras parciais e até antibíblicas, além de insistir que qualquer testemunho neotestamentário da história teológica de Jesus não pode subsistir, sem a ação direta do Espírito e sem falar de sua profunda e ininterrupta relação com o Pai. Eis a real história trinitária que se descortina amorosa e assustadoramente no calvário. Usando as palavras do próprio autor, “*o começo da cristologia com a pneumatologia é o princípio para uma cristologia trinitária para a qual o ser de Jesus Cristo é, de antemão, um ser-em-relacionamentos*”.¹⁸⁵

4.3 SOFRIMENTO E CONCRETUDE HISTÓRICA

É de suma importância, contudo, acrescentar que essa magnífica relação trinitária se manifesta concretamente no interior da história da humanidade. À semelhança da revelação do Senhor que caminha com o povo da Aliança no Antigo Testamento, sofrendo os revezes inerentes às suas autolimitações, o caminho de Jesus apresenta-se como uma presença constante em companhia dos famintos, desempregados, doentes, desalentados, enlutados e violentados da terra.

Comentando o pensamento e o impacto da mensagem de Moltmann, Elizabeth Johnson endossa sua teologia nos seguintes termos:

O Holocausto nunca esteve ausente da mente de Moltmann enquanto elaborava suas teses. Nele, a teologia do Deus sofredor adquire seu mais profundo significado: “*Não pode haver nenhuma outra resposta cristã para a pergunta deste tormento. Falar aqui de um Deus que não pode sofrer faria de Deus um demônio*”. Isto não significa de maneira alguma que os campos de extermínio possam ser justificados; ao contrário, na relação com o Deus do pathos nos tornamos resistentes compassivos a tudo o que profana e viola aos seres humanos. Longe de induzir passividade política, no final é unicamente a cruz a que aparece capaz de sustentar nossa esperança ativa, tão propensa a quebrar.¹⁸⁶

No Cristo, cunham-se as profundezas do próprio Deus, seu *pathos original*, a representação mais exata do seu ser¹⁸⁷. E não apenas uma representação doceta, mas a inédita encarnação ativa. Tal *paixão* é direcionada insistente e intencionalmente à Criação, mesmo quando por ela rejeitada, pois *Deus é amor* e não pode deixar de sê-lo. Ele é amor em essência, que tudo sofre, tudo crê, tudo

¹⁸⁵ MOLTSMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo, p. 125.

¹⁸⁶ JOHNSON, Elizabeth. La Búsqueda del Dios Vivo, p. 90.

¹⁸⁷ Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Hebreus cap. 1, vers. 3.

espera e tudo suporta. Portanto, urge afirmar que, na boca de Jesus, o Reino de Deus é uma mensagem profética do futuro de Deus para os marginalizados, tornando, por exemplo, bem-aventurados justamente os que não o são, os pobres. Moltmann acrescenta que, “do ponto de vista sociológico, o movimento de Jesus na Galileia foi um movimento da pobreza”.¹⁸⁸

Existe, portanto, imbuído na mensagem do Cristo um *ethos* específico, sem o qual o próprio cristianismo seria posto em dúvida. O Messias é um personagem público e sua crucificação sob o estigma da frase imputada pelos romanos *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* não foi um mal-entendido, mas sim, a confissão crística de Jesus. Mais ainda. Vida e morte de Jesus apontam para a destinação do verdadeiro discipulado e do seguimento do Cristo, evidenciando o alto preço da ética cristã. “Faz parte irrefutável do Messias a paz que ele traz. Se essa paz não vem – e isso em termos sociais palpáveis – então o Messias não veio”¹⁸⁹.

E, ao invés de remeter a imaginação da humanidade em sofrimento à uma esperança futura longínqua do final dos tempos, a teologia moltmanniana traz o futuro de Deus até nós, precipitando na nossa contingência a esperança que pode ser vivenciada na missão da igreja, como comenta C. Kuzma:

A nossa fé se alimenta da esperança em Deus, que é aquele que vem (Ap. 4:8). “Nós vivemos no tempo do advento”, diz Moltmann. Ser cristão, portanto, é ter uma fé de *advento*, à espera do *Deus que vem*, já que não somos nós que nos encaminhamos inicialmente até o seu encontro, mas é ele até nós por primeiro e abre diante de nós o seu futuro; quando aceitamos, a nossa vida, por graça, transforma-se. Aí sim nós caminhamos na sua direção, como resposta ao seu chamado.¹⁹⁰

E o autor prossegue:

É possível ver essa vinda como cumprimento de uma promessa. O Deus cristão é um Deus promitente, a sua promessa sempre avança para um novo horizonte; quando chega a esse ponto, abre espaço para um futuro novo, e assim sucessivamente. A encarnação do Verbo de Deus em Cristo não é o fim dessa revelação, mas o começo de uma nova história de Deus com a humanidade. (...)

Temos nessa ação divina a compreensão dessa vinda de Deus de forma tríplice, aspecto muito desenvolvido por Moltmann, que diz que este Deus veio na carne (em Jesus Cristo), vem em Espírito (é o tempo da Igreja) e virá na glória

¹⁸⁸ MOLTAMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo. Op. Cit., p. 162.

¹⁸⁹ Cf. Wolf, E. Schöpferische Nachfolge, in: *Peregrinatio* II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik. Munique, 1965, p. 231. Citado por MOLTAMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo, p. 186.

¹⁹⁰ KUZMA, Cesar. O Futuro de Deus na Missão da Esperança, pos. 647.

(plenitude). Aquilo que entendemos da vinda de Deus pode ser visto também como a vinda de Cristo, como a *parousia* (*parousia*).¹⁹¹

Ainda que a biografia, os fundamentos teológicos e as bibliografias ora citadas não façam jus a um teólogo do quilate de Jürgen Moltmann, porém, certamente, são suficientes para iniciar um diálogo e uma articulação entre a sua teologia e a teoria mimética de René Girard, com vistas a prosseguir em nossa pesquisa, apontando um caminho para uma nova linguagem teológica, cuja hermenêutica do serviço e do amor entre os homens seja encarada, de fato, como alternativa concreta para a violência.

¹⁹¹ KUZMA, Cesar. O Futuro de Deus na Missão da Esperança, pos. 647, 661.

5

APROXIMAÇÕES TEOLÓGICAS

A abertura, possibilitada por essa nova (*antiga*) hermenêutica de amor-serviço, e, ao mesmo tempo, pela concretude da história de Deus que abarca a história da humanidade, pela realidade da vida e da morte do Cristo, inscrevem o sofrimento e, com ele, o complexo significado do sacrifício, como a linguagem fundamental para a compreensão das relações humanas.

Mas, de que concretude histórica de Deus podemos falar? Ou, mais precisamente, em que sentido estrito Deus pode ser conhecido por nós, já que, pelo princípio de igualdade, Deus só pode ser conhecido por Deus?

5.1

CONFRONTANDO O DESEJO DISTORCIDO

Moltmann sinaliza que, primeiramente, para adentrar nessa desafiadora proposta, o princípio do conhecimento analógico deve ser ampliado ao princípio de conhecimento dialético. “*Deus só se manifesta como ‘Deus’ no seu contrário, na impiedade, no abandono. Dito concretamente: Deus se manifesta na cruz do Cristo abandonado por Deus*”.¹⁹² Como o autor mesmo vai descrever:

É mister fazer-se ímpio e deixar toda autodeificação ou semelhança com Deus, para se reconhecer o Deus que se manifesta no Crucificado. É preciso deixar toda autojustificação, quando se reconhece aquela revelação da justiça divina nos injustos, aos quais todos pertencem. (...)

Mas o princípio de união do Crucificado é a união com o outro, e a solidariedade com aqueles, que se tornaram estranhos e foram feitos outros. Sua força não é amor fraternal ao igual e belo (*philia*), mas o amor criador para com o outro, estranho e feio (*ágape*). Seu princípio jurídico não é igualdade, mas justificação do outro (Hegel), a transposição do injusto para o âmbito da justiça e o reconhecimento de direitos para aqueles que não os têm.¹⁹³

Estamos diante de uma teologia que, literalmente, reconhece toda a sua fonte brotar do mesmo lugar que se tornou ápice da teoria mimética girardiana. Assim como para Girard, “a violência (sacrifício) é o coração e a alma secreta do sagrado”, para Moltmann, a verdadeira face de Deus está manifesta no Crucificado, ou seja,

¹⁹² MOLTSMANN, Jürgen Moltmann. O Deus Crucificado, p. 47-48.

¹⁹³ Ibid., p. 50.

na profundidade que o símbolo do sacrifício vicário acarreta. Contudo, isso gera duas pressuposições imediatas, que ampliam ainda mais as aproximações axiomáticas.

Em primeiro lugar, ninguém alcança Deus *se achando um deus*. Os comportamentos megalomaniacos do desejo distorcido, tão bem descritos por Girard, precisam sofrer uma profunda *metanoia*. É fundamental abdicar-se de uma autojustificação, que, historicamente, privou o homem de encarar face a face quem ele realmente é, já que a justiça de Deus (salvação) só pode alcançar os que admitem sua condição (humana). Humanidade esta que repousa terrível e solidariamente sob uma denúncia assassina, “desde Abel até Zacarias”, numa convivência dissimulada. Por isso: “*É mister fazer-se ímpio*”.

5.2

CRISTO COMO PROPOSTA DE UMA MÍMESIS INÉDITA

Tal percepção nos remete diretamente à denúncia que a mimética frisa desde seus primórdios, daquilo que se *oculta desde a fundação do mundo*, que aliás, já foi alvo de nossa análise anteriormente, de que todo aprendizado humano, em especial a aquisição de linguagem, dá-se através da imitação, e *uma imitação extensa o suficiente para incluir o próprio desejo* e, justamente por isso, tão facilmente inclinada à violência. Nos diversos e complexos estudos de casos da mimesis do desejo distorcido, poucos aspectos ficam tão óbvios quanto o fato de a dissimulação acenar para a própria “ausência de ser”. É essa fragmentação da própria identidade o principal resultado desse processo.

Neste sentido, e jungindo a outro ponto de vista, Moltmann também nos lembra de que “a história dos começos”, na tradição sacerdotal, desconhece a “história da queda no paraíso” de Gênesis 3 e que se tornou base da doutrina de pecado em Agostinho e na igreja Ocidental, pois conforme ele nos diz:

Segundo a tradição sacerdotal, o pecado consiste no recrudescimento da violência sobre a terra, ao qual Deus então reage com o dilúvio destruidor. Interpretações judaicas igualmente não interpretam a história do paraíso como uma doutrina do pecado original, mas veem o começo do pecado primeiro no fratricídio de Caim contra Abel. (...)

Por isso o dilúvio destruidor cai sobre “toda a terra”. Contraste a esse mundo corrupto da violência é então a aliança de Noé, na qual o Criador da vida se torna, ele mesmo, o vingador de sangue dos violentos (9:6). A aliança de Noé põe limites

também à violência dos homens em animais (9:4). Ela não supera a injúria da violência de homens contra homens e homens contra animais, mas a limita e castiga o assassinato com pena de morte, para proteger os violentos de si mesmos e para preservar a vida contra eles.¹⁹⁴

Em segundo lugar, está a provocação de uma “iné dita mimesis” inaugurada pelo Cristo. Poderíamos endossar a fala de Moltmann com as palavras de Paulo em Rm. 5:8: “*Mas Deus prova seu amor por nós, pelo fato de Cristo ter morrido por nós enquanto ainda éramos pecadores*”. Literalmente, o *modelo* de Jesus Cristo de imitação e aproximação não é comum; não é *o mesmo* que todos os outros almejam *imitar* e aproximar. Seu paradigma de sucesso e de justiça não é baseado no legalismo coerente e prudente. A criatividade do seu amor se encanta com o ‘feio’, com o ‘menos nobre’ e, prioritariamente, com ‘os que não têm nada a oferecer em troca’. E, Moltmann acrescenta: “*Goethe declarou o cristianismo ‘a última religião (...) à qual a humanidade podia e devia alcançar; apenas o cristianismo poderia nos ter dado acesso ‘à profundidade divina do sofrimento’*”.¹⁹⁵

Transformados radicalmente por tal *imitação do Cristo*, a arcaica *mimesis de apropriação* do desejo do outro passa a ser “odre velho” – não pode comportar o *ethos* cristão. E mais. Uma verdadeira metanoia na fragilidade do *ser* e nos desejos distorcidos, que nos levavam à desigualdade desenfreada e à violência, pode traçar um horizonte de esperança para a retomada do equilíbrio ético, no qual o próprio conceito de justiça, juntamente com todos os seus atores, pode ser reinterpretado.

5.3

A FÉ NA CRUZ É A FÉ NA ENTREGA TOTAL

Moltmann, ressalta, ainda, o quanto a ideia de um “Deus Crucificado” era inapropriada no mundo antigo, e como era contraditório para a justiça de Deus, segundo a Lei, que um blasfemo condenado ressuscitado fosse o Messias esperado por Israel. Devemos ao humanismo moderno, pós-cristão, o redescobrimto desse *espanto original, e bastante natural, em relação à cruz numa clareza desejável*:¹⁹⁶

Hegel definiu a cruz deste modo: “Deus está morto” e ele provavelmente acertou que, aqui, a noite do real, final e incompreensível distanciamento de Deus está diante de nós. Que diante da “palavra da cruz”, contamos com *sola fide* e mais

¹⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo, p. 201-202.

¹⁹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 52.

¹⁹⁶ Ibid., p. 54-55.

nada. Aqui não há *opera Dei*, que apontam para o Criado eterno e sua sabedoria. Aqui, Deus é não Deus. Aqui triunfam a morte, o inimigo, a não igreja, o estado da injustiça, o difamador, os soldados – aqui, Satanás triunfa sobre Deus. Nossa fé começa aqui, onde os ateus dizem que ela acabou. Nossa fé começa naquela dureza e poder, onde a noite da cruz, da solidão, da tentação e da dúvida está em toda parte! Nossa fé precisa nascer aonde os fatos a abandonam; precisa nascer do nada. Precisa experimentar o nada de tal forma que nenhuma filosofia niilista consiga imaginar.¹⁹⁷

Daqui partimos para uma aproximação extremamente fundacional quanto ao conceito de sagrado, tanto em Girard quanto em Moltmann. A menos que uma incrível reviravolta fosse proposta por detrás do sacrifício de Cristo, não haveria nenhuma diferença radical entre a fé cristã e todas as demais superstições e dissimulações sacrificiais religiosas de outras épocas. O ‘nada’ da fé é o espaço-tempo que nos obriga a encarar a cruz fora de modelos de projeções de cunho religioso, anulando o todo religioso por si mesmo.

Moltmann, intuído por Rm. 8:31 (“*Deus é por nós*”), chega mesmo a atestar como um dos pilares da fé cristã: “*Toda a Trindade está a caminho da entrega, que na paixão de Cristo atinge os homens perdidos e lhes é revelada*”¹⁹⁸.

A revisão do conceito do sagrado deve incluir a conversão de todo um simulacro de endeusamento do coração humano, da sacralização de determinados locais na natureza e também das datas específicas, a adoração a governantes e sua política cheia de peçonha mortal. Tal contradição, entre *morte e libertação* volta-se à própria crítica moderna da religião, *com a qual ela legitima sua fuga e desprezo pelas autodivinizações dos movimentos de libertação ateus, pela idolatria pós-cristã das leis da história.*¹⁹⁹

Não foi à toa, portanto, que Girard insistiu que o conhecimento desse mistério revelado no sacrifício da cruz, também denominado por ele como “desconhecimento desarranjado”, nos expôs a um paradoxo. Sua inteligibilidade exige uma inversão, como já comentado, de tal forma que os Evangelhos, de fato, se tornam a lente pela qual a etnologia moderna deve-se permitir descortinar. Essa inversão crística é sinalizada por Moltmann sob a seguinte perspectiva:

Todo símbolo aponta para outro que está além de si. ... A cruz é um símbolo que conduz para fora da igreja e do anelo religioso para dentro da comunhão com os

¹⁹⁷ Cf. H. J. Iwand. *Christologievorlesung* (não publicado). Citado conforme B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967, 228s. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*, p. 57.

¹⁹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 275.

¹⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*, p. 59.

oprimidos e perdidos.... Presentificar a cruz em nossa cultura significa praticar a liberdade experimentada do temor por si mesmo; significa não se acomodar nesta sociedade aos seus ídolos e tabus, temores e fetiches, mas, em nome daquele que no passado foi sacrificado pela religião, sociedade e Estado, se solidarizar com as vítimas atuais da religião, sociedade e Estado, fazendo-se, tal como o Crucificado, irmão e libertador delas.²⁰⁰

A cruz é o símbolo que aponta para além dela mesma, para além da violência e do sacrifício, cravando-nos, inescrutavelmente, no interior do mistério da paixão – sua maior motivação. A cruz do seguimento do Cristo só pode ser materializada na existência compassiva, em solidariedade com as vítimas, cujo preço a pagar está ligado à excruciante dor da perda, que só pode achar alento no mistério de Deus.

Por vezes, parece que ainda caímos no erro comum da leitura romântica da cruz. Retiramos dela sua rudeza. Tornamos suportável sua dureza e a profunda revelação de Deus em Jesus Cristo, *de modo que aprendêssemos a entendê-la como necessária para o processo de salvação [...] Com isso, a cruz perdeu seu caráter de contingência inexplicável.*²⁰¹

Porém, a verdade é que foi tal “compreensão desconcertante” de sacrifício da igreja primitiva, constituída a partir da doutrina apostólica, que, ao adentrarmos nos diversos contextos de sociedades antigas, transformou radicalmente o sentido do sacrifício cultural destas sociedades. O cristianismo primitivo defendeu que não eram mais os deuses que precisavam ser apaziguados com os sacrifícios dos homens, antes, o próprio Deus era quem, através do sacrifício de Cristo, reconciliava os pecadores consigo mesmo graciosamente. O Cristo Crucificado, na verdade, era o fim do culto.

Como Paulo já disse: “ele morreu uma vez por todas”. Sua morte não é um sacrifício que precisa ser repetido ou transferido. Ele ressuscitou cabalmente dessa morte sem igual, tal como Paulo também acentuou: “já não morre” (Rm. 6:9). (...) Na teologia da cruz, não basta fazer justiça ao conceito do sacrifício da história geral da religião através de assimilação por analogia ou modificação. A propagação da palavra da cruz, a celebração da fé e o discipulado prático precisam assumir o lugar da religião cultural. ... A eucaristia, por isso, precisa ser celebrada em correspondência com as refeições de Jesus com os “pecadores e publicanos”, com os injustos, marginalizados e ímpios, à margem da sociedade em sua profanidade e não limitada a um sacrifício religioso no círculo dos piedosos e dos colegas da denominação.²⁰²

²⁰⁰ MOLTMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 63.

²⁰¹ Cf. H. J. Iwand. Christologievorlesung (não publicado). Citado conforme B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, 1967, 228s. Citado por MOLTMANN, Jürgen. O Deus Crucificado. Op. Cit., p. 63.

²⁰² MOLTMANN, Jürgen. O Deus Crucificado. Op. Cit., p. 66-67.

5.4

A RELAÇÃO ENTRE DEUS E O SOFRIMENTO

A *theologia crucis* paulina é cíclica e nos remete, mais uma vez, à profundidade da temática da *união com o Crucificado*. Por esse prisma, compreendemos o que torna o *sacrifício* de Cristo tão abrangente na história da salvação. Como nos diz a Escritura: “*E ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou*” (2 Co. 5:15). E o paralelo que nos é permitido fazer, em chave mimética, é que a “unanimidade da comunidade contra a vítima” é, ao mesmo tempo, a “unanimidade da salvação da comunidade”.

Neste sentido, Moltmann enxerga aqui uma mística do sofrimento que não pode ser desprezada, pois conecta não apenas o sofrimento do Pai e do Filho, mas da própria Trindade que se solidariza com toda a humanidade. Usando as palavras de Paul Gerhart: “*Quando o meu coração é tomado pelo pavor, arranca-me dos temores, a força do teu medo e dor*”.²⁰³

Dietrich Bonhoeffer, em uma de suas cartas, chega a dizer que Deus se deixou expulsar do mundo pela cruz. Deus é impotente e fraco no mundo, mas é exatamente por isso que está presente conosco e pode nos auxiliar em cada caso. E acrescenta: *Em Mt. 8:17 está claro que Cristo não nos ajuda com sua onipotência, mas com sua fraqueza, seu sofrimento! [...] Isso é a inversão de tudo o que o homem religioso espera de Deus. Ele é exortado a sofrer o sofrimento de Deus no mundo ímpio.*²⁰⁴

São as ‘luzes escuras’ advindas destas situações contingenciais do sofrimento as que melhor traduzem a linguagem dos Evangelhos, precipuamente o evento do calvário. Esse é o ‘encontro de Deus com o seu contrário’; para Moltmann, a sua mais perfeita imagem. E, nesse sentido, E. Almeida reitera:

O teólogo luterano japonês Kazoh Kitamori, em situação política semelhante à de Bonhoeffer, escreveu o livro *Teologia da Dor de Deus*. Para Kitamori, a dor de Deus cura as nossas dores. A dor de Deus permite que amemos como Deus. A dor de Deus é, portanto, imanente à dor da realidade mundial. Por tal razão, não é

²⁰³ MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*, p. 70.

²⁰⁴ *Widerstand und Ergebung*, 1951, 242, 244. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*, p. 70.

possível servir a dor de Deus como tal. Há que servi-la servindo a dor do próximo.²⁰⁵

Aqui também se inscreve o significado da dor e da cruz dos apóstolos e demais seguidores de Jesus, assim como o sofrer e o morrer do apóstolo Paulo por amor à igreja (2 Co. 4:10, 12). Libertados que fomos do que Girard chamou de “*mal-entendido mais paradoxal e mais colossal de toda história*” (que seria a leitura sacrificial da Paixão), podemos enxergar Deus com sua real clarividência e singeleza, não mais como uma divindade ocupada em controlar todas as polarizações que nós mesmos inventamos, mas, sim, em pura relação de amor com a humanidade. E mais. Convidando-nos a compreender nossa dor como “*imaneente à realidade mundial*”.

Não é demais repetir que Girard rejeita completamente a interpretação sádica de que o Deus de Jesus se compraz da morte do seu próprio Filho, já que isso demonstraria não apenas a conivência do Filho com o mecanismo do bode expiatório, mas, e ao mesmo tempo, um projeto divino contaminado e comprometido em perpetuar o sacrifício no plano divino. Porém, uma questão ainda fica em aberto, e esta questão traz uma aproximação fundamental entre Girard e Moltmann: *a relação entre Deus e o sofrimento*.

Essa controvérsia é tão antiga quanto a igreja, já que, na base da controvérsia ariana, suscitada pela pergunta sobre a divindade de Jesus, na verdade revela-se uma outra questão fundamental: a razão pela qual Ário não aceitava a divindade de Cristo se fundamentava no “*sofrimento de Jesus. Fosse qual fosse a consciência explícita, os conciliares tiveram que tomar posição sobre a relação entre Deus e o sofrimento*”.²⁰⁶

Desde Nicéia, começamos a perceber que a “palavra da cruz” fala do Crucificado, mas *o Crucificado é maior do que a “linguagem”*. Há algo na realidade do Crucificado que não cabe em nenhum *logos*, ou que possa ser substituído por ele. Ao ferir os interditos e as expectativas meramente terrenos, Jesus, em sua atuação, “*superou as barreiras daquela compreensão da Lei e*

²⁰⁵ ALMEIDA, Edson Fernando de. Do viver apático ao viver simpático, p. 170.

²⁰⁶ Cf. SOBRINO, Jon. A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 394. Citado por ALMEIDA, Edson Fernando de. Do Viver Apático ao Viver Simpático, p. 141.

*demonstrou o direito escatológico da graça de Deus para com os sem Lei e seus transgressores, através do seu perdão de pecados*²⁰⁷, como prossegue Moltmann:

As aparições de Jesus e sua atuação representam um *novum* não só no aspecto da Lei da Tradição, mas, também, em relação as figuras de esperança dos profetas e da apocalíptica, demandando, assim, uma contradição. (...) Quem não anuncia o Reino de Deus como julgamento, mas como Evangelho da justificação graciosa dos pecadores, e demonstra isso através da sua vida com pecadores e publicanos, contradiz a esperança fundamentada na Lei, é um enganador de pecadores e publicanos e blasfema contra o Deus da esperança. (...) Logo, Jesus precisou rejeitar as autodenominações rabínicas e profético-apocalípticas.²⁰⁸

Não foi à toa que os inúmeros símbolos sacrificais tipológicos rechearam o imaginário narrativo vetero-testamentário e, atravessando o profetismo bíblico, se ocuparam de alinhar a figura do Messias à imagem do *servo sofredor*. Girard não descarta que foi esse o caminho traçado pela intuição do Espírito do Senhor que veio conduzindo progressivamente a história bíblica – inclusive no universo sacrificial israelita – objetivando o clímax do sacrifício do Cristo, entregando-se por amor ao seu povo.

5.5

A REVOLUÇÃO NO CONCEITO DE DEUS

Foi pensando nesse paradoxo indissociável que Adolpho Gesché inscreveu sua intuição, na qual defende que “*uma responsabilidade de salvação toma o lugar de uma responsabilidade de perdição*”²⁰⁹, como o mesmo autor descreve:

Essa reviravolta é paradoxal, mas merece ser sublinhada. O inocentamento que a Escritura realiza aqui não é um inocentamento qualquer, e que seria de uma desastrosa desresponsabilização. Ao contrário. Em um sentido, antes de tudo se é responsável porque não culpado. Uma responsabilidade ditada unicamente pela culpabilidade poderia ser uma responsabilidade estreita e destrutiva de si mesma. Talvez não seja possível se posicionar diante do mal a não ser com espanto e surpresa, ficando-se escandalizado. Quiçá esteja aí contido o futuro da autêntica e possível responsabilidade.²¹⁰

O enigma do sofrimento do calvário desfaz as diferenças, aglutina círculos de discípulos completamente distintos, e une até inimigos mortais. A barreira da

²⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 167.

²⁰⁸ Ibid., p. 168-169.

²⁰⁹ GESCHÉ, Adolphe. O Mal, p. 46.

²¹⁰ Ibid., p. 46.

inimizade que estava entre publicanos e pecadores, judeus e samaritanos, fariseus e zelotes, irmãos-inimigos históricos... tudo ficou pequeno diante da morte do Cordeiro Pascoal. Apenas um sacrifício assim, responsável-não-culpado, cujo símbolo tocasse a eternidade, seria capaz de subverter o próprio mal e a violência dentro de seu próprio invólucro.

Moltmann considerará que o que temos aqui é a própria “revolução no conceito de Deus”:

Assim, as esperanças do futuro se liberta de visões de vingança e dos sonhos de onipotência dos oprimidos e fracos. Tudo o que, em Jesus, pode ser enumerado no termo “não violência”, retoma, em última análise, essa “revolução no conceito de Deus” (...). Essa libertação da legalidade que precisava levar e ainda leva à retribuição, por meio da alegria na graça de Deus, pode ser chamada, com certeza, de “revolução humana” de Jesus (...).²¹¹

Para tentar, ainda que minimamente, compreender esse Deus mergulhado no sofrimento, que apenas uma “revolução do nosso conceito sobre Deus” pode alcançar, devemos “parar aos pés do Gólgota” e, olhando fixamente para o alto, reparar atentamente na mais fidedigna revelação de Deus: Jesus Cristo, e este Crucificado²¹² – ainda que a história da tradição tenha tentado enfraquecer o grito assustador do Jesus moribundo em sua história da Paixão.

Na contramão de uma tradição que tentou substituir as palavras de dor do Crucificado por palavras de conforto, triunfo ou de um “cântico” resolutivo, os Evangelhos não fogem à catastrófica verdade que relata os requintes de crueldade e os traços de uma morte assustadora experimentada pelo Jesus esfacelado e abandonado.

Seu chocante cenário dá-nos, então, a dimensão teológica da sua vida e morte, enquanto descortina a verdadeira intertextualidade entre Marcos 15:34 e as palavras do Salmo 22:2: “*Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonaste?*” Como acrescenta Moltmann: “*Diante dessa história da transmissão é possível supor que o texto mais difícil de Marcos é o que mais se aproxima da realidade histórica*”.²¹³ Eis o que diferencia sua cruz das muitas outras cruzes de esquecidos da história.

O que temos na expressão da “entrega do Filho” (Rm. 8:32; Gl. 2:20; Jo. 3:16; Ef. 5:2, 25, etc.) é a forma *paradidonai*, que é uma terminologia da paixão, e

²¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 184.

²¹² Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Primeira Carta aos Coríntios cap. 2, vers. 2.

²¹³ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, Op. Cit., p. 189.

significa *entregar, abandonar, trair, rejeitar*, mas é sempre conciliada por Paulo para exprimir o *amor e a eleição de Deus*, conforme o apóstolo reconhece em 2Co. 5:21; Gl. 2:20; 3:13.²¹⁴ Ou, como prefere acolher Wiard Popkes, em Cristo acontece o que não precisou acontecer com Abraão e Isaac pois, “*Cristo foi entregue intencionalmente pelo Pai ao destino da morte; Deus o lançou nos poderes da perdição, seja isso o homem ou a morte..., Deus fez Cristo pecado (2 Co. 5:21)*”.²¹⁵

Moltmann ainda complementa afirmando que a cruz de Jesus, entendida como a cruz do Filho de Deus, revela ‘uma virada em Deus’, uma *stasis* no Seu interior: “Deus diferente”. “*E esse evento em Deus é o evento na cruz. Isso é expresso, no modo cristão, em uma fórmula simples, mas que contradiz todas as ideias metafísicas e históricas da divindade: “Deus é amor”*”.²¹⁶

A humanização é orientada a sua Paixão. A missão de Jesus se cumpre no seu abandono na cruz. Assim, é impossível falar sobre humanização de Deus sem ter esse fim em mente. Não pode haver uma teologia da encarnação que não se torne uma teologia da cruz. “*Quem diz humanização, diz cruz*”. (...) Por isso, a confissão também diz *Ecce deus!* “*Vede Deus na cruz!*” Assim, na humanização de Deus “*até a morte de cruz*”, não há, em última análise, um ocultamento de Deus, mas a sua humilhação, na qual ele está em si mesmo e com o homem desumanizado. A humilhação da morte na cruz corresponde à essência de Deus na contradição do abandono. Ao chamar o Jesus crucificado de “*imagem do Deus invisível*”, o que se quer dizer é: *Isto é Deus e Deus é assim*.²¹⁷

Ao passo que é revelado *quem (e como)* de fato é Deus, revela-se, de fato, o que a violência sacrificial *não é*. O sacrifício do mecanismo expiatório não é justo e aponta para uma espiral de violência sem fim. A imputação da maldição que repousa sobre toda uma comunidade a um único inocente contradiz qualquer ética moral. As vergonhas e pecados coletivos nunca foram, de fato, enterrados com as vítimas arbitrárias, mortas ao longo dos séculos, pois seus túmulos e o sangue dos profetas reclamam as injustiças cometidas. Os bodes expiatórios falsearam o arrependimento e ainda clamam por justiça, e não há na terra “*nenhum justo, nenhum sequer*”²¹⁸.

Confrontados pelo entrever do amor escatológico do Pai no Filho através do sacrifício da cruz, os redatores evangélicos encontram “a pedra de grande valor”, e,

²¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 239.

²¹⁵ Cf. POPKES, W. Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, 1967, p. 286. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 239.

²¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado. Op. Cit., p. 241.

²¹⁷ Ibid., p. 253.

²¹⁸ Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Romanos cap. 3, vers. 10b.

a partir do evento da ressurreição, releram toda vida e obra de Jesus utilizando-se, sim, ainda de uma “linguagem” sacrificial, porém apenas para inutilizá-la de uma vez por todas, como Girard já comentou.

Não seria exagero, então, articular a “linguagem da verdade romanesca” de Girard à narrativa evangélica da Paixão, já que, segundo o pensamento girardiano, em todos os romancistas de gênio, o clímax da verdade romanesca dá-se quando “*é o próprio romancista que se reconhece, pela voz do seu herói, semelhante ao Outro que o fascina*”²¹⁹. Isso não minimaliza as narrativas evangélicas a um conjunto de projeções dos redatores, mas exatamente o contrário. É o Cristo e a ação inspirativa do Espírito do Senhor que grifam no coração dos redatores quem *eles realmente são*, e quem eles são *no Cristo*. O sofrimento da cruz torna-se o lugar-espço onde o Pai, o Filho e toda a humanidade *se encontram, se reconhecem e são acolhidos*.

Além disso, Jesus traz a *violência* para um *ethos* político fundamental, ou seja, uma categoria de discussão da qual nenhum dos seus seguidores pode se esquivar, como Moltmann acrescenta:

“Isenção de violência” não significa despolitização e também não renuncia ao poder, pois distinguimos semanticamente com nitidez entre violência e poder: denominamos poder o emprego justo da força. *Violência* é o emprego injusto da força. Toda crítica à violência lhe subtrai a legitimação e a desmascara como “violência crua” e pura brutalidade. É verdade que, com base na crítica da violência no Sermão do Monte de Jesus, o cristianismo não conseguiu eliminar a “cultura da violência” nas sociedades em que se propagou. No entanto, obrigou todo o emprego de poder, especialmente por parte do Estado, a se justificar. Ele rompeu a “inocência da violência”, como Nietzsche a elogia na besta política, e colocou todo o exercício de poder político sob a constante obrigação de legitimação pública diante do povo.²²⁰

Do evento da cruz em diante, mentem os homens que dizem não poder escapar da violência que os rodeia, ou que eles sejam apenas produto do ambiente que os constituiu. Recalcitram, no seu próprio engodo, aqueles que dizem não existir alternativas a não ser violentar e seguir a correnteza das “falsas divindades da violência”. Enganam a si mesmos aqueles que, em discursos populistas, e ainda sob o efeito dos poderes e principados deste mundo, são coniventes com a violência, agindo como “ignorantes funcionais” – na expressão de Hannah Arendt – decidindo sobre a vida ou a morte que não lhes pertence! Pela primeira vez, a humanidade

²¹⁹ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p. 333.

²²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 204.

pode escapar do ciclo vicioso da violência; e a alternativa salvadora está revelada no amor e no serviço de entrega do Cristo na cruz.

Para Moltmann, o “Deus que é amor” mora no interior das palavras do Sermão da Montanha, e não pode ser interpretado apenas como ‘um ideal’, ‘um poder celestial’, ‘um mandamento’, mas, sim, como amor incondicional, sem fronteiras, que ama, toma conta e serve àqueles que não são amados e estão abandonados, dando-lhes nova identidade.

PATHOS DIVINO: DEUS QUE AMA OU DEUS QUE MATA?

Principalmente influenciado pelo mundo antigo, o cristianismo primitivo via a *apatheia* como um dos seus principais axiomas metafísicos, em outras palavras, um ideal ético com força irresistível. Neste sentido, *Deus* se encaixava dentro da conotação da palavra *apatheia*, que pode ser compreendida como “incapacidade de ser afetado por influência externa, incapaz de sentir, como no caso das coisas mortas, e a liberdade do espírito das necessidades internas e dos danos externos”.

Moltmann ainda acrescenta que, *no sentido físico, apatheia significa imutabilidade; no sentido psicológico, “insensibilidade”; e no sentido ético, “liberdade”, o que contrasta exatamente com o significado de pathos, que denota necessidade, compulsão, desejo, dependência, paixões inferiores e sofrimento indesejado.*²²¹

De Aristóteles em diante, o princípio metafísico que deriva disso tem sido o θεός ἀπαθής, como *actus purus* e pura casualidade, ou seja, nada pode acontecer a Deus de modo que sofra. Dialeticamente, o que veremos ao longo da história serão tentativas de encaixar Deus em categorias que não o podiam conter.

Contudo, uma discussão mais sóbria da *apatheia* na vida na Grécia, no judaísmo e no cristianismo antigo permite perceber que não se trata de uma “petrificação do ser”, o que poderia denotar apatia, indiferença ou até alienação. Sobretudo, *apatheia* denota a liberdade do homem e também a sua superioridade ao mundo, correspondendo, assim, à liberdade perfeita e autossuficiente da divindade, penetrando, desta forma, a mais alta esfera divina do Logos.

Em contrapartida, somente os desejos inferiores e as compulsões são categorizados como *pathos*. O que hoje é descrito como *pathos* da vida, o significado que enche a vida, que a vivifica e a melhora, não estava incluso em *pathe*. Moltmann intui que “a teologia apática da Antiguidade foi aceita como uma preparação para a teologia trinitária do amor de Deus e do homem”.²²²

Os profetas não tinham “ideia” de Deus, mas compreendiam-se a si mesmos e às pessoas na situação de Deus. Heschel chamou essa situação de o *pathos* de Deus.

²²¹ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 340.

²²² Ibid., p. 343.

Não tem nada a ver com emoções humanas irracionais, como o desejo, a raiva, a inveja ou a simpatia, mas descreve a maneira com a qual Deus é afetado pelos eventos, ações humanas e sofrimento na história. Ele é afetado por elas porque está interessado na sua criação, no seu povo e no seu direito. O *pathos* de Deus é intencional e transitivo, não relacionado a si mesmo, mas a história do povo da aliança. (...) Os profetas nunca identificaram o *pathos* de Deus com o seu ser, já que para eles, isso não era algo absoluto, mas a forma do seu relacionamento de Deus com os outros. O *pathos* divino é expresso no relacionamento de Deus com o seu povo.²²³

E o autor prossegue:

Abraham Heschel desenvolveu sua teologia do *pathos* divino como uma *teologia dipolar*. Deus é livre em si mesmo e, ao mesmo tempo, está interessado em seu relacionamento de aliança e é afetado pela história humana. (...) Ele é elevado, porém, olha para os humildes. Ele é presente em duas maneiras opostas. Deus já renuncia sua honra no início da criação. Como um servo, ele leva a tocha adiante de Israel até o deserto. Como um servo, Ele carrega Israel e os seus pecados sobre os seus ombros. Ele desce até a sarça, à Arca da Aliança e ao Templo. Ele encontra o homem naqueles que estão em apertos, o humilde e o pequeno.²²⁴

A singularidade da posição de serviço do Filho o coloca em sintonia perfeita com o *pathos* do Deus de Israel, que dá subsistência e se preocupa com a história do seu povo. De tal forma que podemos afirmar que Jesus também não tinha uma “ideia” de seu Deus, mas sim, que Ele “*compreendia-se numa situação de Deus*”. É aqui que se inscreve o principal marco da mimesis de Jesus Cristo e a sua reação no papel do sacrifício da cruz: *Ele é superior à violência*.

6.1

CRISTO E A NOVA SITUAÇÃO DO HOMEM EM DEUS

É fato que a violência sacrificial histórica repousa alicerçada sobre o mito da vítima divinizada, dissimulando o desejo fingido, desejo imitador, incapaz de não mentir, proléptico em transferir a culpa para o seu semelhante. Esta é a sua pedra fundamental, como diz Girard, “o coração e a alma do sagrado”.

Porém, a revelação do Filho no interior desse processo de violência pode subverter todo esse engodo. Cristo assume a dor e o papel do bode expiatório inocente de (*e por*) amor a toda humanidade, para que Ele (a verdadeira pedra angular) possa fundar em si mesmo uma “nova situação de Deus” entre os homens.

²²³ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 344.

²²⁴ Ibid., p. 347.

A razão para isso é o “*amor ao próximo vivido até o fim na compreensão infinita de suas experiências. ‘Não há amor maior do que morrer por seus amigos’*” (João 15:13).²²⁵

Se a violência governa realmente todas as ordens culturais, se as circunstâncias no momento da pregação evangélica são aquelas que o texto descreve, ou seja, o paroxismo dos paroxismos no interior de uma única e vasta crise profética da sociedade judaica, a recusa do Reino pelos ouvintes de Jesus deve logicamente leva-los a se voltar contra ele, e essa recusa resulta no final das contas tanto na sua escolha como vítima expiatória como na violência apocalíptica, exatamente pelo fato de que essa última vítima, mesmo morta por unanimidade, não produzirá os efeitos benéficos esperados.²²⁶

A razão pela qual no momento do aparente fracasso do Reino os redatores evangélicos colocarem na boca de Jesus tanto o anúncio da crucificação quanto da realidade escatológica apocalíptica é para anunciar a *dupla lógica* composta por esse evento. A “*lógica da violência*” pode parecer vitoriosa, mas a “*lógica da não-violência*” é a que tem a palavra final. Essa lógica da não-violência compreende dentro de si a lógica da violência e compreende a si própria, algo que a violência nunca será capaz de fazer.

A inigualável sublimidade da redação evangélica sobre a morte e ressurreição de Jesus, cuja franqueza chega a confundir observadores apressados como se se tratasse de adornos mágicos, ou se carecesse de maquiagens teológicas, sintetiza a abnegada obediência fidedigna do Filho que assume a morte e o sacrifício sobre si, pois, na verdade, *para Jesus, continuar a viver significaria submeter-se a violência e ao complexo sistema mundano regido por ela.*

E mais. Segundo Moltmann, o que temos aqui é uma profunda e inescrutável conformidade da vontade do Pai (*que entrega*) e do Filho (*que é entregue*). O Filho sofre a dor do abandono; o Pai sofre a morte do Filho, a imensa dor do amor, como comenta Moltmann:

Essa profunda comunhão da vontade nasce, porém, justamente no momento da maior separação do Filho do Pai, do Pai do Filho, na “*escura noite*” da morte. Na cruz Pai e Filho estão separados a ponto de se interromperem suas relações. Jesus morreu “*sem Deus*”. Ao mesmo tempo, Pai e Filho estão tão unidos na cruz que chegam a representar um só movimento de entrega. (...) Por isso é preciso, inclusive, que se acrescente que Jesus sofreu a morte no “*poder da vida indissolúvel*” (Hb. 7:16) e que por meio do poder desse “*Espírito eterno*” (Hb. 9:14)

²²⁵ GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, p. 258.

²²⁶ *Ibid.*, p. 258.

destruiu a morte em sua morte. Portanto patenteia-se “vida indissolúvel” a todos os moribundos por meio do Cristo morto.²²⁷

Por essa perspectiva, da conformidade de vontade do Pai e do Filho, da entrega da própria Trindade que, em suma, se torna uma, e da vida indissolúvel que brota do interior da cruz e preenche de sentido todo aquele que crê, o foco do Calvário pode devidamente ser ajustado. Tanto o Pai quanto o Filho estão em sintonia de *paixão ativa* pela humanidade. O paroxismo final mais elevado não reside no sacrifício, mas na redenção; não na violência, mas na reconciliação.

Maria Clara Bingemer, ao refletir sobre os exercícios de Santo Inácio de Loyola, ainda nos acrescenta:

Ao propor à consideração ao exercitante “a divindade que se esconde” e acrescentar “como poderia destruir seus inimigos e não o faz”, Inácio ressalta ainda mais a inseparabilidade do eixo kenótico-doxológico da Paixão. O poder e a glória de Deus permanecem intactos para além da Paixão. Os inimigos não são mais fortes e continuam a lhe estar, em última instância, submetidos. No entanto, é um poder tornado serviço passível, impotente, um poder que “deixa padecer cruelissimamente”, que consente ativamente, que busca paradoxalmente o sofrimento que lhe é imposto. E tudo isso “por meus pecados”, “por mim” [197,203]. A fraqueza de Deus é a fraqueza do amor e, paradoxalmente, é aí que transparece a sua força.²²⁸

Esta intuição que está, desde sempre, na teologia do *pathos* divino, converte a compreensão racional do sofrimento como fraqueza imposta, para uma decisão de Deus de deixar-se “padecer cruelissimamente”. A situação de esvaziamento do Filho em sua Paixão O desloca para o lado frágil da criação para evidenciar com quem é que Deus realmente comunga e se solidariza, ou seja, se compadece (*sympaschein*).

Bem antes de Santo Inácio e muitos outros místicos, Moltmann ainda cita Orígenes como um dos primeiros e mais importantes pais da igreja a buscar elucidar essa situação dialética do amor de Deus, quando fez seus comentários:

Em sua misericórdia Deus co-padece (*sympaschein*), pois ele não é insensível (...) Ele (o Redentor) desceu à terra por compaixão com o gênero humano (...) Que sofrimento é este que ele sofreu por nós? O sofrimento é o amor (*caritas est passio*). E o próprio Deus, o Deus do universo, longânimo e de misericórdia (Sl. 103:8), não sofre ele também de certa forma? (...) O próprio Pai não impassível (*ipse parter*

²²⁷ MOLTSMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo, p. 268-269.

²²⁸ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Em tudo Amar e Servir, p. 230.

non est impassibilis). Quando é invocado, ele se compadece e toma parte da dor. Ele sofre um sofrimento do amor (...).²²⁹

Justamente por isso, Jesus Cristo assume sobre si uma ação cabal poderosa o suficiente para abarcar a história de toda a humanidade, à semelhança do Deus que caminhava entre os revezes do seu povo no Antigo Testamento devido à Aliança que tinha com eles. Com isso, abre-se a possibilidade da relação transcendente que inscreve cada ser humano numa relação totalmente nova e transitiva com Deus através do Filho.

Com isso, reafirma-se, de fato, que Jesus é nosso “irmão na dor e na opressão”²³⁰, como comenta E. Johnson em cima do pensamento de Sixto Garcia. E a autora ainda complementa:

A diferença da inadequada ideia de Deus do teísmo moderno que prevalece em grandes setores da sociedade norte-americana, os vislumbres de Deus percebidos nas comunidades hispânicas são ricos em imanência e em relação. Se trata de um Deus que está com as pessoas, apoiando-as e fortalecendo-as por onde vão, e em especial em meio da luta.²³¹

6.2

CRISTO: DEUS AO LARGO DO CAMINHO

Enriquece-nos muitíssimo, como forma de exemplo, a fantástica intuição de E. Johnson, ao analisar a característica fé de povos de origem hispânica, tanto inseridos em suas áreas mais comuns na América do Sul, como também na do Norte. Um dos tópicos mais interessantes de sua pesquisa é notar que o mais valioso para esse povo, notoriamente marcado por sua cultura de luta, acaba não sendo a *história final* – tomando como exemplo a narrativa da vitória da manhã de Páscoa, da sequência da semana santa – mas sim, incluída no largo caminho da cruz, a misericórdia divina que fortalece e sustenta Jesus em sua vitimização. – Isso, sim, está no centro da *sua percepção de Deus*, como fonte da religião popular.

²²⁹ ORÍGENES. Selecta in Ezechielem (c. 16; MPG 13,81aA) e Homilia VI in Ezechielem (MPG 13,714s). Citado por MOLTSMANN, Jürgen. O Caminho de Jesus Cristo, p. 275-276.

²³⁰ Cf. comentário de Virgilio Elizondo citado por JOHNSON, Elizabeth A. La Búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios, p. 177.

²³¹ JOHNSON, Elizabeth A. La Búsqueda del Dios vivo. Op. Cit., p. 187.

Desta forma, se equaliza um paradoxo: “entre aqueles que mais angustiosamente conhecem o poder da morte encontramos a mais tenaz fé no poder da vida”, como complementa Mendoza-Álvarez:

Com efeito é verossímil para a exegese moderna que o messianismo de Jesus tenha sido interpretado pelos evangelistas e por São Paulo no sentido de um cumprimento do amor divino sempre marcado pelo claro-escuro e pelo paradoxo, e isso porque se baseia na presença de um morto-vivo, do poder-do-não-poder próprio de um cordeiro que reina degolado e, enfim, da beleza-de-um-corpo-ferido. Todas essas metáforas vivas e esses símbolos poderosos próprios da fé cristã se manifestam como algo mais que um mero sistema religioso; são de fato uma chave de interpretação universal da condição humana, salva em esperança de sua própria finitude e contradição pela obra cumprida do Messias.²³²

Diante de tal testemunho, somos levados a crer que o sofrer da paixão de Jesus inaugura uma *nova mimesis*, um novo *pathos*, uma nova *situação em Deus* e uma nova natureza *ética* relativa ao semelhante, na qual não cabe mais nenhuma cínica dissimulação, retaliação ou mecanismo de expiação moderno, já que fomos livres das amarras do sistema da espiral da violência histórica e das potências e principados que foram definitivamente desmascarados pela cruz.

Usando ainda outras categorias para explicitar o *pathos* e a “situação de Deus” na pessoa de Jesus, Moltmann converge para indicar que a sublimidade singular da entrega-abandono do Filho comprova o compromisso de Deus com a humanidade até as últimas circunstâncias, a ponto de trazer a dor e o sofrimento humanos para dentro do mistério trinitário.

Ele é Deus que pode nem sempre explicar todas as suas razões, porém, não nos esquece, não nos lança à própria sorte, antes, é Deus que *sofre com a aprisionada, perseguida e assassinada Israel*.²³³ Baseado na teologia rabínica da humilhação, Moltmann ainda exemplifica com a seguinte narrativa:

A SS enforcou dois homens judeus e um jovem perante todo o campo. O homem morreu rapidamente, mas a agonia da morte do jovem durou por meia hora. “Onde está Deus? Onde ele está?” Alguém perguntou atrás de mim. Enquanto o jovem ainda estava pendurado em seu tormento pelo laço, depois de um longo tempo, ouvi o homem exclamar novamente, “Onde está Deus agora?” E ouvi uma voz dentro de mim responder: “Onde ele está? Está aqui. Está pendurado lá na forca (...)”²³⁴

²³² MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. O Deus Escondido da Pós-Modernidade, p. 43.

²³³ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 349.

²³⁴ Cf. WIESEL, E. Night. 1969, p. 79. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 348.

“Qualquer outra resposta seria blasfêmia”²³⁵, conclui Moltmann. Em sua compreensão, não há dúvidas de que as experiências da paixão e do sofrimento de Deus levam a um mistério interior do próprio Deus, no qual Ele mesmo nos confronta. Abrimo-nos para um novo *pathos*, uma “nova situação de Deus”.

Assim como os profetas compreenderam o *pathos* de Deus de forma singular, agora na crucificação, a fé cristã também é convidada não a ter “uma ideia de Deus”, mas compreender-se a si mesma nessa “situação de Deus”. Quem sabe sob o mesmo pano de fundo dramático do Gólgota, em que, enquanto um dos ladrões zomba de Jesus, o outro o repreende (e porque não dizer *o* compreende) dizendo “...nem ao menos temes a Deus, estando sob igual sentença?” (Lc. 23:40)

“Deus estava em Cristo” (2 Co. 5:19) – essa é a pressuposição máxima de uma comunhão dos pecadores e ímpios com seu Deus, numa espécie de relação inédita para com qualquer divindade, já que abre a esfera de Deus para o homem como um todo e para todos os homens. Como comenta Bonhoeffer:

A experiência de que aqui se dá a inversão de toda a existência humana, pelo fato de Jesus só “estar aí para os outros”. Essa “existência em favor dos outros”, própria de Jesus, é a experiência da transcendência! Da liberdade em relação a si mesmo, da “existência em favor dos outros” até a morte é que provêm a onipotência, a onisciência. A fé é a participação neste ser de Jesus. (Encarnação, cruz, ressurreição). Nossa relação com Deus não é uma relação “religiosa” com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na “existência para os outros”, na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana! (...) do “ser humano para outros”! Por isso o crucificado. O ser humano que vive do transcendente.²³⁶

Esse é Deus. Deus que entre *amar e matar*, escolheu amar a humanidade – assumindo a dor da entrega e do abandono do Seu próprio Filho – interrompendo definitivamente a espiral de violência através do sacrifício redentor. Esse é Deus, sem dissimular ou aparentar outra coisa, sem exigir nada em troca do homem. Em comunhão com o Deus humano, podemos deixar de lado toda dissimulação e falsidade, tornando-nos aquilo que fomos criados verdadeiramente para ser *nesse* Deus humano, humanos em relação, humanos para outros.

²³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado. Op. Cit., p. 348.

²³⁶ BONHOEFFER, Dietrich. Resistência e Submissão, p. 510.

7

O SERVIÇO COMO ULTRAPASSAMENTO DA VIOLÊNCIA

Neste momento, um acréscimo pode ser feito à análise iniciada sobre a doutrina da *quenose do Filho*, pois nenhuma imagem figura melhor o Jesus-ser-humano-para-outros do que seu *esvaziamento* e sua auto-renúncia.

Contudo, não podemos esquecer o veredito já citado de Althaus de que “*o próprio Deus realmente entra no sofrimento do Filho e, mesmo aí, é e permanece sendo Deus*”²³⁷. Aqui, que reside a chave da compreensão da mutualidade das duas naturezas de Jesus Cristo e da divindade que se oculta sob a humanidade.

7.1

DA ABERTURA SACRIFICIAL PARA A VIDA TRINITÁRIA

A *quenose* (a renúncia de Deus) é, dentre as aproximações axiomáticas estabelecidas entre Moltmann e Girard, a que culmina como uma das mais interessantes percepções. Adentrar ao evento da cruz é adentrar a um evento de Deus, e, portanto, romper com seu conceito simples, abrindo-se para a análise trinitária. Isso nos desloca do exterior do mistério para o interior chamado “Deus”.

Deus toma sobre si a dor na contradição do homem e não a reprime. Deus se permite ser tirado à força. Esse amor pode ser contrariado, pode até mesmo ser crucificado, mas, na crucificação, encontra seu cumprimento, e se torna amor que perdoa o algoz. Como comenta Paul Althaus:

Esse milagre divino não pode ser racionalizado mediante uma teoria que permita a presença e ação de Deus em Jesus Cristo até o momento em que ele não extrapole os limites do humano, conforme nossos conceitos. Mas também não se deve tentar indicar a divindade na humanidade de Jesus ontologicamente. A divindade está oculta sob a humanidade, manifesta apenas à fé, mas invisível; conseqüentemente, além de qualquer possibilidade de uma teoria. Isto é *quenose*: Deus no ocultamento da sua divindade sob a humanidade.²³⁸

Na completa contramão de um desejo egóico que, no caso dos homens, permanentemente repousa suas raízes sobre o *pathos* originário e define suas relações inter-humanas por uma mimesis indiferente ao *ente* como sujeito singular,

²³⁷ Cf. ALTHAUS, Paul. Op. cit., 1243. Citado por MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 255.

²³⁸ Ibid., p 255.

o “*pathos* originário do Cristo” é, desde sempre, oferta de amor e serviço em prol da humanidade amada.

O que nos fala o texto clássico sobre a *quenose* na carta aos Filipenses 2:2-11, também conhecido como um dos mais antigos hinos cristológicos, fundamenta toda a teologia cristã sobre a auto humilhação final e completa de Deus no homem e na pessoa de Jesus. Na pessoa do Filho, Deus penetra na situação limitada e finita do homem, e não apenas entra nela, mas, por assim dizer, desce a ela, a aceita e abraça a existência humana com o seu ser.

Do evento da cruz e do seu efeito libertador nos é revelado a saída do Espírito, a partir do Pai. A cruz está *no* meio do ser trinitário de Deus, separa e vincula as pessoas em suas relações umas com as outras e as mostra concretamente. Pois a dimensão teológica da morte de Jesus na cruz é, conforme dissemos, o evento entre Jesus e o Pai, no espírito de abandono e da entrega.²³⁹

Não à toa, a cruz está *no* meio do ser trinitário. É o evento da cruz que deflagra uma evolução na compreensão, antes impessoal e distante, da *apatheia* divina. Agora, em comunhão com o Crucificado, a fé cristã participa dessa “nova situação de Deus” em *toda* a sua existência. O que nos obriga a deduzir uma inversão no interior da *teologia apática* helenista, já que não se trata da ascensão do homem a Deus, mas do esvaziamento de Deus no Crucificado, abrindo a esfera da vida de Deus para o desenvolvimento do homem *nEle*.²⁴⁰

Sem sombra de dúvida, este aspecto do amor trinitário em favor da criação, trazido ao conhecimento do homem somente pelo evento da cruz de Jesus Cristo, elimina não apenas qualquer possibilidade de comparação do sacrifício de Jesus com quaisquer formas sacrificiais das diversas religiões, como também, revela que é o acolhimento pelo amor trinitário, a entrega e o abandono sofrido pelo *servo* *sufredor* e, enfim, seu amor-serviço em favor da humanidade, o que, de fato, suprime a violência, e não sucumbe diante de seus poderes. E, mais uma vez, será oportuno o comentário de Kuzma:

Este é o transbordar do amor apaixonado de Deus que sai de si e vai ao encontro de sua criatura, um movimento e atitude capaz de fazer Deus esvaziar-se (despojar-se) de si mesmo (kénosis), a fim de tornar-se semelhante a sua criatura, no intuito de transformá-la de modo semelhante a ele (cf. Fl. 2:6-9). Ao apresentar-nos o seu futuro, Deus torna-se próximo e nos antecipa também o nosso futuro pois sabemos que de criaturas passamos a ser reconhecidos como filhos de Deus, e que, “por

²³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 256.

²⁴⁰ Ibid., p. 350.

ocasião dessa manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 Jo. 3:2).²⁴¹

O perdão reconciliador, revelado na quenose do Filho, esse sim, é o significado holístico da esperança escatológica, justamente, porque nele não opera uma fuga extasiada da realidade concreta, antes, aponta para a escatologia como tempo de Deus, como ação *kayrológica*, tempo que complementa todos os tempos, palavra última e definitiva de esperança, que sempre vem de Deus.

Além disso, o efeito vinculante do acontecimento do calvário confronta o *ethos* do crente e o seu falar de Deus no seio da sociedade. E mais. Deixa claro que a questão focal da cruz não é a da culpabilidade, mas sim o real papel da vítima e, extensivamente, de todas as vítimas sofredoras dos processos humanos nunca erradicados ao longo das eras, como comenta Gesché:

Devemos nos perguntar em que medida a procura quase exclusiva das responsabilidades, acompanhada muitas vezes de um esquecimento da situação objetiva de mal na qual se encontram as vítimas, não nos leva a desviar nossa atenção do verdadeiro lugar do mal irracional e trágico, onde a salvação deve prioritariamente ser levada. A lógica surpreendente do Evangelho é que, nesse ponto, a crispação sobre o culpado está como que ausente. Na cruz, Jesus pede ao Pai que perdoe o culpado porque eles não sabem o que estão fazendo.²⁴²

7.2

UM NOVO ETHOS DE JUSTIÇA

Nesse ponto, podemos ainda retomar à memória cenas relevantes dos princípios revelados no Sermão do Monte de Jesus, sob um outro prisma.

Com notória novidade, mas, ao mesmo tempo, usando a antiga tradição oral de Israel, no sermão ético de Jesus, o povo passara a ouvir “o que fora dito aos antigos” diretamente da boca do “Verbo de Deus”, explicando a aplicabilidade do amor por trás do que podemos chamar de “tripé da justiça” que se acreditava ser a base da fé judaica, quais sejam: A *tzedaká* (doações ou esmolas – Mt. 6:2-4), a *tefilá* (orações – Mt. 6:9-14) e a *tshuvá* (jejum e arrependimento – Mt. 6:16-18).

Não foi à toa que, em sua narrativa, o evangelista Mateus reuniu sequencial e concordantemente as falas de Jesus assim, endossando, então, essa tradição que

²⁴¹ KUZMA, Cesar. O Futuro de Deus na Missão da Esperança, pos. 487.

²⁴² GESCHÉ, Adolpho. O Mal, p. 50.

defende serem exatamente estas as três únicas atitudes humanas que têm o poder de interferir nas decisões de Deus.²⁴³

A profundidade da *tzedaká* (*cobertura e cuidado com o necessitado*) é tamanha que ela figura ao lado de atos justiça dos mais honrosos, relacionados diretamente ao próprio Deus (*jejum e orações*). E, tomando uma conceituação ainda mais ampla, podemos interpretar que os três valores formam uma única noção muito mais completa da própria *ideia de justiça*.

Na *tzedaká* está a oportunidade de uma re-interpretação da justiça integral. A *doação* compreende a generosidade do servir e doar de si mesmo, já que o que se entrega é algo que custou esforço psíquico, mental e laboral. Mas ela ainda vai além disso, tratando da responsabilidade que nos toca, da *percepção* do outro, da questão individual da liberalidade e da percepção de que não haverá justiça social enquanto não houver justiça relacional!

Apenas por um novo *ethos* de justiça, imitado pelos discípulos de Jesus, podemos esperar atitudes contagiadas de supressão da violência e mesquinhez do próprio caráter humano, uma vitória sobre nós mesmos. Um mútuo cuidado social, desinteressado por natureza e que, como descreve a narrativa evangélica, "*...ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita...*" (Cf. Mt 6:3), ou seja, *uma típica justiça de Deus através de nós*.

No interior dessa *justiça* reside seu grande segredo. Segredo que, ao mesmo tempo, desvela sua aplicabilidade. Assim como na oração (Mt 6:6) e no jejum (Mt 6:16), a validade da *tzedaká* dependia de que ela fosse *realizada secretamente* (Mt 6:3), ou seja, ausente de qualquer interesse autopromocional, crendo que apenas Deus é quem deve *ver e recompensar* (Mt 6:4). Mas, por que fazer justiça se ela não poderá ser divulgada? Por que nos tornarmos responsáveis pelo infortúnio de outros, quando isso não é nossa culpa?

Afonso Garcia Rubio, comentando a intuição de A. Gesché sobre a responsabilidade que independe da culpabilidade, extrai um comentário pertinente nesse sentido:

²⁴³ Cf. BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Evangelho de Mateus cap. 6, vers. 1-18. De acordo com a tradição rabínica, "a doação da *tzedaká* é importante em muitos níveis. No plano físico, equilibra os recursos do mundo, no nível emocional, vem a ser um dos melhores métodos para abrir o coração; no mundo intelectual, dissolve as abstrações ideológicas, bem como as fronteiras entre as diferentes linhas de pensamento. Mas a consequência mais marcante da doação constante de *tzedaká* é a desintegração dos limites que definem o "eu" como algo que está separado dos outros". (Cf. COOPER, David A. Cabala e a Prática do Misticismo Judaico, p. 196).

O Evangelho aponta em outra direção, aponta para o paradoxo de que quanto menos culpado é o ser humano, melhor preparado está para assumir, com responsabilidade, o combate contra o mal e a violência. É o paradoxo que aparece no Magnificat, no Sermão da Montanha e, sobretudo, na “kénose” do Servo, Jesus Cristo. Importa muito separar responsabilidade e culpabilidade: “Para ser realmente responsável não é indispensável ser culpável, senão tudo o contrário”. É o caso de Jesus Cristo, “responsável (e salvador) não culpável”. E, assim, na parábola do bom samaritano (cf. Lc. 10:29-37), quem atuou de maneira eficaz foi aquele que se aproximou do ferido e fez o que devia ser feito para ajudá-lo. Quem ajudou mesmo, foi quem não era culpado. E lembremos que o samaritano da parábola, em definitivo, representa a atitude fundamental de Jesus Cristo.²⁴⁴

Onde termina a doação e o serviço por amor ao semelhante e onde começa a relação de fé? Não existe tal discussão! Enquanto a virtude de uma fé social é validada, atravessando todo o conjunto prático de valores sociais, as ranhuras do caráter humano, sempre refém do orgulho, da vaidade e da inveja, recebem a tratativa e a cura necessárias. Essa é a graça de Deus que pode ser operosa através de nós.

Essa é a graça de Deus, sempre desconcertante, revelada no *pathos* e no serviço do Filho que, sendo dono de tudo, literalmente se abaixa e lava os pés dos seus discípulos, mesmo estando na calada da “noite em que foi traído”²⁴⁵. A graça aponta para a reação esperada por aqueles que realmente estão sob “*uma nova mimesis*”, e que, diante dos episódios mais difíceis da vida, escolhem servir mesmo quando são traídos, servir mesmo sendo injustiçados, servir mesmo diante da violência e da face da morte.

Em suma, a síntese de G. Rubio pode muito bem concluir esta parte de nossa exposição:

A resposta profunda, a única que nos humaniza, ao desafio da violência, se resume na vivência da fraternidade (E. Morin); consiste na superação do desejo mimético gerador de violência e de uma pseudo-reconciliação mediante a vítima expiatória, e no seguimento do caminho não violento de Jesus de Nazaré (R. Girard); concretiza-se no amor-serviço que leva o discípulo de Jesus Cristo e a comunidade eclesial a colocar-se do lado da vítima para defendê-la e ajudá-la (A. Gesché).²⁴⁶

Após a análise articulada do pensamento de Girard e Moltmann, e tendo em nossa memória recente, as aproximações pertinentes que acabamos de assuntar, somos automaticamente provocados pelo desafio de responder aos impactos da

²⁴⁴ RUBIO, Afonso Garcia. Revista Atualidade Teológica. Ano VIII, n 18, setembro/dezembro 2004, p. 297.

²⁴⁵ BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Evangelho de João cap. 13, vers. 2 e 3; Primeira Carta aos Coríntios cap. 11, vers. 23.

²⁴⁶ RUBIO, Afonso Garcia. Revista Atualidade Teológica. Op. Cit., p. 298.

violência vigente que nos toca diretamente e sobre a aplicabilidade do falar de Deus num contexto de mundo pós-moderno.

CONCLUSÃO

Há poucas décadas, a pesquisa científica em geral e o pensar teológico se encontravam num silêncio em comum quando o assunto era o tema *sacrifício*. Tal inércia mantinha, de um lado, pesquisas científicas pouco objetivas ou que não levavam a sério evoluir e desdobrar dados incipientes, simplesmente por classificar toda linguagem religiosa não compreensível como superstição. Por outro lado, uma fé cristã, desarticulada e puramente dogmática, celebrava o corpo e sangue de Cristo indiscriminadamente, sem a capacidade de conectar a memória viva do sacrifício vicário do Cordeiro de Deus à sensibilidade e à fecundidade da vida da fé *no* mundo.

Pela presente pesquisa, percebemos que tal apatia não é mais possível. Pelo menos, não sem sérios prejuízos para ambas as partes – e para a própria vida em sociedade –, já que o *sacrifício* fala diretamente da *violência* e a *violência* fala diretamente da *relação* entre os seres humanos.

Quem em sã consciência concordaria com um ato de violência ou um sacrifício, seja ele pelas razões que fosse? Não deveria nos causar surpresa que, ainda hoje, apenas duas reações são concebíveis diante da violência: ou se participa ativamente, conivente ou entorpecido por uma ignorância funcional, ou se morre (aos poucos ou de uma única vez), na luta inconformada contra um sistema sacrificial de injustiça, para não se ter parte alguma com o sangue-combustível derramado.

Ao conectar, tanto os pontos de partida quanto os pontos de chegada, tanto do pensamento de René Girard quanto da teologia de Jürgen Moltmann, a articulação desenvolvida no interior desta pesquisa, minimamente presentificada neste recorte epistemológico, redescobre a sempiterna hermenêutica do sacrifício de Cristo pela humanidade que abarca a multifacetada compreensão do todo sacrificial, tanto no Antigo como no Novo Testamento, desdobrando-se através da inconsútil história da salvação.

Portanto, para ambos os pensadores, no acontecimento da Cruz está estabelecido o maior paradoxo de toda a história do cristianismo e do mundo, que apenas poucos intérpretes bíblicos, mártires e místicos puderam notar. E, quem sabe, também nele resida boa parte da razão da incompreensão do ateísmo filosófico, que fustiga a *ratio* da fé cristã?

Nós nos volveríamos mais uma vez num raciocínio labiríntico, não fosse, em primeiro mote, pela ousadia de Girard de corrigir a interpretação sacrificial evangélica da história subsequente que, revigorando uma exigência jurídica divina à morte de Jesus, assemelha o Cristo, o seu Deus e a própria fé cristã a um vasto lastro de religiosidade supersticiosa que, em última análise, nunca foi capaz de se livrar da violência.

Enfático, Girard vai concluir que os Evangelhos são exatamente boas novas messiânicas e escatológicas pela honestidade contextual e pela linguagem não mitológica; por contar suas narrativas sob a perspectiva da vítima e por permitir que, de uma vez por todas, a violência dissimulada seja desmascarada pela nulidade do juízo de Deus, que inocenta e se coloca ao lado da vítima morta arbitrariamente, a ponto de ressuscitá-la.

Ao lado da vítima é o único lugar-espço possível de estar também a teologia de Moltmann, que percebe o ‘Cristo maior que a violência’, maior que o sofrimento, porque maior que o seu próprio desejo. Esse é o único lugar onde Deus pode ser encontrado, pois Deus não estava apenas *em Cristo*²⁴⁷, Deus *era* o Cristo²⁴⁸. Cristo é o Justo, em quem não opera o mimetismo egóico que destitui o ser de sua mais sublime humanidade e lhe furta o caráter de imagem e semelhança de Deus.

No evento da cruz do Cristo radica a mimesis inédita e insuperável que orienta e encoraja para a *ortopraxia* do crente responsável-não-culpado. Cristo pode ser, finalmente, assumido como aquele que morre no *abandonado*, mas não sem o caráter e a identidade filial. Ele morre *sem* seu Deus, mas não órfão. Ele é o *bode expiatório* que se submete ao circuito da violência sacrificial, mas *nEle* a justiça divina, definitivamente, torna-se capaz de vindicar e dar o poder da ressurreição a todo aquele que crer.

A fé cristã confessa (...) Jesus Cristo não como personalidade extraordinária, mas como pessoa singular. Pessoa é – segundo Tomás de Aquino e muitos outros teólogos da Trindade – sobretudo um relacionamento: Jesus vive em seu ser mais profundo, sobretudo no relacionamento e por meio do relacionamento, Ele é o relacionamento com o Pai e é, ao mesmo tempo, o relacionamento conosco. (...) Jesus certamente pisou no abismo da separação humana de Deus e assim – como que do outro lado – Ele “experimentou a morte de Deus”. Mas Ele não permanece “órfão” – e também não nos deixa para trás como órfãos. É este o conteúdo da mensagem da Ressurreição.²⁴⁹

²⁴⁷ BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Segunda Carta aos Coríntios, cap. 5, vers.19.

²⁴⁸ Ibid., Evangelho de João, cap. 10, vers. 30.

²⁴⁹ HALÍK, Tomáš. Toque as Feridas, p. 62-63.

A *quenose* do Filho é a contrapartida da espiral da violência histórica da humanidade e, ao mesmo tempo, sua solubilidade. Ele se fez carne, se fez homem, se esvaziou, se deixou violentar, porque escolheu nos amar, não nos ferir, não nos abandonar jamais, mesmo sofrendo em si mesmo o abandono do Pai. Nisto reside o paroxismo da *empatia divina plena* pela humanidade, a revelação máxima do *pathos* inédito de Deus pelo homem.

Não há contradição. O Deus Crucificado é o único capaz de absorver a cruz e a violência dela, por ser o Deus humano, o Deus em sofrimento. Como Moltmann comenta, citando, mais uma vez, Auschwitz: “*Não haveria nenhuma ‘teologia pós-Auschwitz’ no lamento retrospectivo e no reconhecimento da culpa, se não houvesse ‘teologia em Auschwitz’*”.²⁵⁰ E o autor completa:

Deus em Auschwitz e Auschwitz no Deus crucificado – essa é a base para uma esperança real, que tanto abraça quanto vence o mundo, e a base para o amor que é mais forte que a morte e que pode suportá-la. É a base para se viver com o terror da história e o fim dela e, mesmo assim, permanecer em amor, encontrando o que vem acessível no futuro de Deus. É a base para viver e suportar a culpa e a dor para o futuro do homem em Deus.²⁵¹

Concluimos que a inversão paradoxal da experiência do amor-serviço e do esvaziamento do Cristo intui o crente a buscar por algo mais do que apenas a “não-violência”, confrontando-nos, assim, a assumir as dores e as mazelas dos nossos semelhantes, sofrer empática e solidariamente as possíveis vicissitudes do encontro com o outro e, se preciso, até ser violentado em favor do outro. Porém, para tanto, o mesmo espírito orante e a mesma disposição de abandono da cruz são requeridos do discípulo que intencionalmente precisa decidir ‘vir após *mim* [Jesus]’, ‘negar-se a si mesmo’, ‘tomar a cada dia a sua cruz’ e ‘seguir o Mestre’.²⁵²

Esta é a única forma de *mimesis do Cristo* que se pode admitir. Este é o único caminho da plena experiência com o *pathos* divino e com o mistério interior do próprio Deus em que a fé cristã se torna viva, numa “situação de Deus para este tempo” – diga-se de passagem, tão urgente! Pois, apenas dessa situação sensível ao que é sensível ao próprio Deus, surge a esperança de um profundo choque ético nas fronteiras do nosso ego que, quiçá, possa desestabilizar e romper os grilhões contra os quais recalitra nossa animalesca violência ulterior.

²⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. O Deus Crucificado, p. 353.

²⁵¹ Ibid., p. 354.

²⁵² BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Evangelho de Lucas, cap. 9, vers. 23.

Finalmente, se o sacrifício vitimário e expiatório em toda a história da humanidade dissimulou o assassinato de um inocente para esconder a origem pecaminosa da comunidade e de seus antepassados, o amor e o *pathos* de Deus, na entrega do seu Filho na cruz como sacrifício cabal, fizeram exatamente o caminho inverso:

“Se, pela ofensa e por meio de um só, reinou a morte, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo.

Porque pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos.”²⁵³

²⁵³ BÍBLIA, N. T. Bíblia de Estudo de Genebra. Carta aos Romanos, cap. 5, vers. 17 e 19.

Referências bibliográficas

Obras de René Girard:

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

_____. **Rematar Clausewitz: além Da Guerra**. Tradução Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **Aquele por quem o Escândalo Vem**. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis**. Conversaciones con Benoît Chantre. Traduzido por Luciano Padilla López. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

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

_____. **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.

Obras relacionadas a René Girard:

ABRÃO, Janete Silveira. **Banalização da Morte na Cidade Calada: a hespanhola em Porto Alegre, 1918**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

ALISON, James. **Conocer a Jesús: Cristología de la no-violencia**. Salamanca (España): Gráficas Cervantes, 1993.

_____. **O Pecado Original à Luz da Ressureição**. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BACKER, Francis. **The Culture of Violence: Essays on tragedy and history**. University of Chicago Press, Chicago; Manchester University Press, England, 1993.

BARBOSA, Francisco de Barros. **A Experiência do Cristo Servo na América Latina**. Uma cristologia de serviço e seguimento. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BARRADORI, Giovanna. **Filosofia em Tempo de Terror**. Diálogos com Habermas e Derrida. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahad Ed., 2004.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo**. Três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CANAVAGGIO, Jean. **Cervantes**. Tradução Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Editora 34, 2005.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O Renascimento da Besta, in Faces do Fanatismo**, Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (Orgs.). 2ª edição. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

- CARSON, Clayborne e Kris Shepard (Org.). **Um Apelo a Consciência**: Os melhores discursos de Martin Luther King. Tradução Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha**. Tradução Miguel Serras Pereira. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2015.
- COWDELL, Scott; FLEMING, Chris; HODGE, Joel; MOOSBRUGGER, Mathias. **René Girard and Raymund Schwager**: Correspondence 1974-1991. Translated by Chris Fleming and Sheelah Treflé Hidden. New York/NY: Boomsbury Academic. Boomsbury Publishing Inc, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Demônios**. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DUMOUCHEL, Paul. **Violence and Truth**: On the Work of René Girard. Londres, Athlone, 1988, p. 23.
- GOODOY, Edvilson de. **O Sacrifício de Cristo**: Abordagem a partir de René Girard e Raymund Schwager. São Paulo: Palavra & Prece, 2012.
- GREENE, Liz; SHARMAN-BURKE, Juliet. **Uma Viagem Através dos Mitos**: o significado dos mitos como um guia para a vida. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- HAMERTON-KELLY, Robert G. **Violência Sagrada**: Paulo e a Hermenêutica da Cruz. Tradução Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2012.
- KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KIRWAN, Michael. **Girard and Theology**. New York, NY: Published by T & T Clark, 2009.
- _____. **Teoria Mimética**: Conceitos fundamentais. Tradução Carlos Nogueé. São Paulo: É Realizações, 2015.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: Ensaio sobre a alteridade. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (Coord.); Evaldo Antônio Kuiava; José Nedel; Luiz Pedro Wagner; Marcelo Luiz Pelizolli. 2ª Edição. Petrópolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.
- MACK, Burton. **Introduction: Religion and Ritual**. In: Robert Hamerton-Kelly (Org.), **Violent Origins**. Stanford, Stanford University Press, 1987.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **Deus Ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. Tradução Carlos Nogueé. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **O Deus Escondido da Pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. Tradução Carlos Nogueé. São Paulo: É Realizações, 2011.
- SCHWAGER, Raymund. **Must There Be Scapgoats?** Violence and redemption in the bible; translated by Maria L. Assad. New York: Gracewing, 2000.

Obras de Jürgen Moltmann:

- MOLTMANN, Jürgen. **Vida, Esperança e Justiça**: Um testamento para a América Latina. Tradução: Haroldo Reimer e Levy da Costa Bastos. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2008.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há Esperança para a Criação Ameaçada?** Tradução Levy Bastos. Rio de Janeiro/Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Ética da Esperança**. Tradução Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O Caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Tradução Ilson Kayser. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **O Deus Crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução Juliano Borges de Melo. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011.

_____. **Teologia da Esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Tradução Hemulth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Tradução Ivo Martinazzo. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Obras relacionadas a Jürgen Moltmann:

ALMEIDA, Edson Fernando de. **Do Viver Apático ao Viver Simpático**: Sofrimento e morte. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ALMEIDA, João Carlos. **Teologia da Solidariedade**. Uma abordagem da obra de Gustavo Guitierrez. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALTMANN, Walter (Org.). **Karl Barth: Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. Tradução de Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 2002.

_____. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Editora Sinodal: IEPG, 2003.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Em Tudo Amar e Servir**: Mística trinitária e praxis cristã em santo Inácio de Loyola. Coleção Fé e Realidade - 28. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

BOFF, Clodovis (Org.). **Ensaio de Libertação**: amostras de uma Pastoral transformadora. Coleção Fé e militância. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. Tradução Murilo Jardelino, Clélia Barqueta. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

_____. **Resistência e Submissão**: Cartas e anotações escritas na prisão. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino Americano**. Tradução Luis M. Sander. - São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BOSCH, David J. **Missão Transformadora**: Mudanças de paradigma na teologia da missão. Tradução Geraldo Korndorfer, Luis M. Sander. 2º Edição. São Leopoldo, RS: EST, Sinodal, 2002.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e Política**: Teoria Bíblica e Prática Histórica. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

COMENTÁRIO BÍBLICO: Vida Nova / D. A. Carson. [et al.]. São Paulo: Vida Nova, 2009.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Nicola Abbagnano. Tradução Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. 5º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESCOBAR, Samuel. **Tive Fome**: um desafio a servir a Deus no mundo. Série Lausane 30 anos. São Paulo: ABU Editora, 2003.

- FERREIRA, Franklin (Org.). **Karl Barth**: uma introdução a sua carreira e os principais temas de sua teologia. Fides Reformata. São Paulo, v. 8, no 1, p. 29-62, 2003.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- GESCHÉ, Adolphe. **O Cristo**. Tradução Carlos Felício da Silveira. Coleção Deus para Pensar – 6. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. **O Mal**. Tradução Euclides Martins Balancin. Coleção Deus para Pensar – 1. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Tradução Yvone Maria Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HALÍK, Tomáš. **Toque as Feridas**: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação. Tradução Markus A. Hediger. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2016.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em Busca do Homem**. Tradução Tuca Magalhães. Editora ARX. São Paulo, 2006.
- JOHNSON, Elizabeth A. **La Búsqueda do Dios Vivo**: Trazar las fronteras de la teología de Dios. Cantabria: Editorial SAL TERRAE, 2008.
- KELLER, Tim. **Justiça Generosa**: A graça de Deus e a justiça social. Tradução Eulália Pacheco Kregness. São Paulo: Edições Vida Nova, 2013.
- KUZMA, Cesar. **O Futuro de Deus na Missão da Esperança**: uma aproximação escatológica. (Livro eletrônico / Coleção interfaces) – São Paulo: Paulinas, 2015.
- LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**. Coleção Fé e Realidade – 31. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MCFAGUE, Sallie. **Modelos de Deus**: Teologia para uma era ecológica e nuclear. Tradução José R. Vidigal, C. Ss. R. São Paulo: Paulus, 1996.
- METZ, Johann-Baptist. **A Fé em História e Sociedade**: Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Editora Paulinas, 1981.
- MILSTEIN, Verner. **Dietrich Bonhoeffer**: Vida e pensamento. Tradução Harald Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- MIRANDA, Mário de França. **A Igreja numa Sociedade Fragmentada**. Escritos eclesiológicos. Edições Loyola, 2006.
- NUEVO COMENTARIO BÍBLICO**. Casa Bautista de Publicaciones. Traducido y publicado con permiso. Colombia: Cargraphics S. A. – Imprelibros, 1996.
- PADILLA, C. René. **Missão Integral**: O Reino e a Igreja. Viçosa: Editora Ultimato: 2014.

Obras complementares:

- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; Lima, Fernanda Déborah Barbosa (Org.). **Subjetividades, Violência e Trajetórias Juvenis**. Rio de Janeiro: Gramma, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomaquea**. Espanha: Deloitte, S. L., 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- BÍBLIA. **Bíblia de Estudo Arqueológica NVI** / Equipe de Tradução: Claiton André Kunz, Eliseu Manuel dos Santos e Marcelo Smargiasse; Prefácio Edição Brasileira: Luiz Sayão. São Paulo: Editora Vida, 2013.
- BÍBLIA. **Bíblia de Estudo de Genebra**. São Paulo e Barueri, Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana (Orgs). **Mulheres de Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- COOPER, David A. **Cabala e a Prática do Misticismo Judaico**. Tradução Cecile Stark Mayer. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2006.
- FLAUBERT, Flaubert. **Memórias de un loco**. Traducción Alejandrina Flacón. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2004.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.
- FRITZ, Volkmar; DAVIES, Philip R. **The origins of the ancient Israelite states**. 1996. Sheffield Academic Press Ltd. England, 1996.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária de São Francisco (Coleção Pensamento Humano), 2017.
- LOGAN JR., Samuel T (Org.). **Reformado Quer Dizer Missional**. Tradução Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- PANNENBERG, Wolfhart. **Ethics**. Michigan University: Westminster Press, 1981.
- _____. **Fé e Realidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- RAHNER, Karl. **Pontos Controversos**: Teologia da Pobreza. Tradução E. Royer. São Paulo: Editora Paulinas, 1969.
- RAMOS, Leonardo Ramos; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo (Org.). **Fé Cristã e Cultura Contemporânea**: Cosmvisão cristã local e transformação integral. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.
- RATZINGER, Joseph. **Dogma e Anúncio**. Tradução Pe. Antônio Steffen, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. **A Teologia das Religiões em Foco**: Um guia para visionários. São Paulo: Paulinas, 2012.
- RICOEUR, Paul. **La Memoria, la Historia, el Olvido**. Filosofía Series. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- RUBIO, Afonso Garcia. **Revista Atualidade Teológica**. Ano VIII, n 18, setembro/dezembro 2004.
- _____. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **Deus e o Homem**. Tradução Gerardo Dantas Barreto. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
- SILVA, Igor Castellano da. **Congo, a Guerra Mundial Africana**: Conflitos armados, construção do estado e alternativas para a paz. Leitura XXI / Cebrafrica / UFRGS. Porto Alegre, 2012
- SOBRINO, Jon. **Cristologia a Partir da América Latina**: esboço a partir de seguimento do Jesus histórico. 2º Edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **O Argumento Ontológico de Santo Anselmo**. 2º Edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

THIEL, Winfried. **A Sociedade de Israel na Época Pré-estatal**. Tradução Ilson Kayser, Annemarie Höhn. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Escola Superior de Teologia. Editora Sinodal. 5ª Edição. São Leopoldo: 2005.

VATTIMO, Gianni. **O Sujeito e a Máscara: Nietzsche e o problema da libertação**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

VOLF, Miroslav. **Uma Fé Pública: Como o cristão pode contribuir para o bem comum**. Tradução Almiro Pisseta. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. **Teorias Antropológicas**. Curitiba: IESDE, 2009.

Teses e artigos eletrônicos:

ADRIANO, José. **A Não Violência Como Força de Libertação**. Revista de Cultura Teológica nº 9. Out-nov/1994. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14178/15009> Acesso em 20 mai. 2017.

ANTONELLO, Pierpaolo. **Uno Sguardo Profetico Sulla Realtà Contemporânea**. Disponível em: <https://www.lindiceonline.com/osservatorio/cultura-e-societa/la-scomparsa-rene-girard-la-sua-eredita/>. Acesso em: 17 mar. 2018.

BBC News Brasil. **“Por que alguns imigrantes conseguem refúgio na Europa e outros não?”**. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150910_imigrantes_re_cusa_tg Acesso em 15 jun. 2017.

DEMANT, Peter. **Por que ser jihadista? A mancha cega dos intelectuais públicos perante o terrorismo islâmico**, in **Posições Diante do Terrorismo: Religiões, Intelectuais e Mídias**. VICTOR, Cilene; GÖKTEPE, Mustafa; CHIACHIRI, Roberto; ELEMEN, Yusuf (Orgs.). Editora Labrador. São Paulo, (seção 15). Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=XXlaDwAAQBAJ&pg=PT103&dq=terrorismo+entre+os+jovens&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjgmsLtiZzcAhWEq1kKHxJdBm4Q6AEIOTAD#v=onepage&q=terrorismo%20entre%20os%20jovens&f=false> Acesso em 20 jun. 2017.

GIRARD, René. **La Violence et le Sacré**. Revista *Esprit*. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/la-violence-et-le-sacre/138>. Acesso em 25 mar. 2018.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Mélanges d'Histoire des Religions: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice** (1899). Collection: Travaux de l'Année sociologique. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929, 2ª edição, p. 11. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html. Acesso em: 20 abr. 2018.

KUZMA, César. **O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança**: Acenos teo-biográficos. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22671/22671.PDF>. Acesso em 27 nov. 2018.

MALRAUX, André. “**A Propósito do Século XXI**”, publicado em “L’Express” de 21 de Maio de 1955. Disponível em: <<https://aventar.eu/2015/09/05/o-seculo-xxi-sera-espiritual-ou-nao-sera-andre-malraux/>> Acesso em 15 fev. 2018.

MANGONI, José Antônio. **Violência e Idolatria no Cristianismo**. 144 p. PUC-Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5295/1/000269461-Texto%2bCompleto-0.pdf>> Acesso em 20 mai. 2017.

MERUJE, Márcio Miguel Alexandre. **Metamorfoses da Rivalidade Mimética**: Uma Leitura Atualizante de René Girard, p. 77-78. Disponível em:

<https://ubibliorum.ubi.pt/bitstream/10400.6/4180/1/Tese%20doutoramento%20Marcio%20Meruje.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018.

MORIN, Edgar. **Tentando Compreender**, in **Quem é o Estado Islâmico?** Compreendendo o novo terrorismo. Éric Fottorino (Org.). Tradução Fernando Sheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=yZtWDAAQBAJ&pg=PT6&dq=fran%C3%A7a+multirreligiosa&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjsuOrlr5zcAhWLR1kKHUd0Bp8Q6AEIMjAC#v=onepage&q=fran%C3%A7a%20multirreligiosa&f=false>> Acesso em 25 out. 2018.

PERUZZO, Tula Maria Ribeiro Diorio. **O Desenvolvimento do Pensamento Ético de Dietrich Bonhoeffer**: A ética da responsabilidade num mundo tornado adulto. Repositório Institucional PUC-RS. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/5266>. Acesso em: 15 out. 2018.

ZEFERINO, Jefferson; BOFF, Clodovis. **Ética Barthiana e Teologia Pública**: A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v. 55. n. 1., p. 89-100. Jan-jun. 2015. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/32712/22606>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

Sites e arquivos eletrônicos:

IPEA. Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/portal/>>. Acesso em 15 nov. 2017.

Verbetes Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 12 jun. 2018.

PACTO DE LAUSANNE. Disponível em: <<https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

<http://www.chartes.psl.eu/fr>. Acesso em: 10 abr. 2018.

<http://www.palais-des-papes.com/fr>. Acesso em: 10 abr. 2018.