

# Pensar as origens com Girard

JOSÉ MIGUEL DIAS COSTA

Faculdade de Filosofia (UCP), Braga

Considerado por M. Serres o “Darwin das ciência humanas”<sup>1</sup>, a questão das origens ocupa um lugar central na “antropologia fundamental” de René Girard. Se nas suas primeiras investigações e obras publicadas a teoria do desejo triangular ou desejo mimético constitui o núcleo das suas análises sobre o comportamento humano, rapidamente a hipótese de um passado violento da humanidade e da sua resolução sacrificial irá impor-se como a contribuição mais original, polémica também, do autor a nível antropológico. Esta hipótese, longamente explorada e fundamentada numa leitura e interpretação crítica dos mais variados textos e vestígios, desde a literatura de ficção aos mitos de diferentes culturas, bem como às Escrituras da tradição judeo-cristã, tem hoje um forte impacto em diferentes áreas do saber, desde a etnologia, a psicologia, a filosofia e a teologia até ao pensamento económico e político ou ainda às ciências da vida. A essa questão dedica também Girard uma obra em particular: *Les origines de la culture*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> SERRES, M. – *Atlas*. Lisboa: Piaget, 1997, p. 211.

<sup>2</sup> GIRARD, R. – *Les origines de la culture*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

Deverei limitar-me a apontar neste artigo as razões que conduzem Girard a argumentar veementemente a favor de uma investigação sobre as origens violentas do ser humano. O reconhecimento da importância desta questão em antropologia não pode deixar de ter consequências ao nível da nossa compreensão do presente e perspectivação de alternativas futuras.

## 1. O primado da imitação

Em termos sintéticos poderemos resumir a teoria girardiana do desejo mimético nos seguintes termos: todo o comportamento humano é mediado por um modelo. Por outras palavras, a imitação ou *mimésis* constitui a sua base e o seu ponto de partida. A aprendizagem, a educação, a própria vida em sociedade seriam impossíveis e impensáveis sem esse elemento<sup>3</sup>. Na longa evolução do processo de hominização, a aquisição de comportamentos adquiridos, aquilo a que chamamos “cultura”, veio a substituir a memória de espécie, a hereditariedade dos comportamentos ou “instinto”. Se há aspectos muito positivos e benéficos nesse processo (maior flexibilidade comportamental e consequentes vantagens adaptativas), existe também um perigo detectado por Girard: a perda das protecções naturais e instintivas contra agressividade e a rivalidade intra-específica (os “padrões de dominância” e as hierarquias hereditárias estudados em etologia) abre a possibilidade de uma nova ameaça: formas inéditas e desenfreadas de violência. Com efeito, se todo o comportamento passa a ser aprendido ou imitado, já não existem barreiras para a rivalidade na satisfação dos apetites ou necessidades. Mais ainda, o ser humano converte-se num ser de desejo, desejo insaciável e infinito.

Para Girard, todo o desejo humano é um desejo imitado (sugerido, induzido), “segundo o outro”<sup>4</sup>. Assim, um objecto, ou um ser desejado, não é determinado pelo seu valor atractivo intrínseco —como nos habituámos a

<sup>3</sup> As neurociências insistem hoje neste aspecto, a partir da descoberta dos “neurónios espelho” realizada por G. Rizzolatti.

<sup>4</sup> Cf. GIRARD, R. - *Mensonge romantique et Vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961, p. 10. Em termos de génese, torna-se difícil determinar se o outro começa primeiramente por ser um modelo, podendo converter-se posteriormente em rival e obstáculo, ou se é o rival que é elevado à categoria de modelo.

pensar através da tradição que remonta de Platão até Freud— nem tão pouco por uma pretensa livre autonomia do sujeito, mas é desejado porque um outro sujeito o possui, lhe dá valor ou deseja, segundo uma estrutura triangular. Neste triângulo, Girard salienta primeiramente a relação “interdividual”, dominada pelo pólo do Outro, e só considera secundariamente a relação do sujeito desejante com o seu objecto. A teoria girardiana do mimetismo não nega uma componente biológica do desejo, constituída por apetites e necessidades. Procura até apoiar-se nela e mesmo reconhecer as condições e os antecedentes a nível do instinto animal que permitem a sua edificação. Mas o que é mais original e fundamental nesta concepção é o facto de se enxertar sobre a base biológica aquilo que caracteriza a especificidade humana: o aumento das interferências miméticas. Por isso se torna imprescindível, para Girard, desenraizar o pensamento sobre o desejo de toda a ligação à necessidade, ao prazer e ao objecto, descrevendo-o fenomenologicamente: “Eu reservo a palavra desejo para o que acontece aos apetites e necessidades quando são contaminados pela imitação ou até inteiramente deslocados por ela”<sup>5</sup>.

Há que distinguir ainda, seguindo as fases e a dinâmica do desejo mimético, entre a “mediação externa” e a “mediação interna”. No primeiro caso, o modelo é alguém distante e inacessível. Nestes casos, a relação entre o modelo e o seu discípulo mantém-se ao nível de uma imitação sem rivalidade ou conflito directo e desenvolve-se no sentido de um ideal reputado como superior e inatingível. Quando, porém, o modelo se encontra numa situação de proximidade, torna-se possível uma relação de concorrência ou de reciprocidade. A rivalidade entre os dois converte-se então num cenário corrente: “o modelo mostra a porta do paraíso ao seu discípulo e proíbe-lhe a entrada num só e mesmo gesto”<sup>6</sup>. Nestes casos de mediação interna, a

<sup>5</sup> GIRARD in HAMERTON-KELLY, R. (ed.), – *Violent Origins*. Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 122. A expressão “desejo triangular” é usada por Girard nos seus primeiros trabalhos para designar a estrutura do desejo humano revelada nas obras literárias e segundo a qual a iniciativa e a prioridade não pertencem ao sujeito nem ao objecto, mas a um terceiro —o outro, mediador ou modelo—, sempre já anteriormente presente e orientando todo o impulso desejante. Esta expressão será substituída posteriormente pela de “desejo mimético” ou simplesmente “*mimésis*”, que coloca o acento no carácter imitativo das escolhas humanas.

<sup>6</sup> Esta situação de ambiguidade nas relações interpessoais é estudada por G. Bateson e P. Watzlawick, recebendo a designação de “*double bind*”, que poderemos entender como “dupla vinculação” ou ainda como um “duplo imperativo contraditório”. Girard procede à sua extensão, colocando-a no âmbito e na própria génese das sociedades e das instituições humanas.

imitação deixa frequentemente de ser reconhecida enquanto tal e passa a ser dissimulada<sup>7</sup>, inconfessável, aparecendo o outro exclusivamente à luz do seu carácter de obstáculo.

Assim, segundo a concepção girardiana, o desejo não tem realmente um objecto originário ou privilegiado, ele é “desejo segundo o outro”, desejo de ser o outro ou, mais simplesmente, desejo de *ser*. Não é possível, por isso, desenvolver uma psicologia estritamente individual, a psicologia deve ser sempre uma psico-sociologia, daí que Girard introduza e defenda a expressão “psicologia interdividual” para acentuar que todo o psiquismo humano é relacional e que toda a investigação psicológica sobre o sujeito se encontra marcada pela relação ao outro, ao mediador, até ao limite da indiferenciação entre os dois. É sempre um outro que aponta o que é desejável, desejando-o ele próprio. O desejo não é mais do que a imitação de um outro desejo, também ele imitado, focalizado sobre um mesmo objecto e conduzindo a uma sucessão inesgotável de conflitos e rivalidades.

No plano social-histórico das comunidades humanas, a figura do triângulo dá lugar ao círculo vicioso e violento de uma realidade alucinada, sob o signo do contágio e da repetição das ameaças e das represálias. Quanto mais os modelos se transformam em obstáculos e em rivais, mais o desejo tende a transformar os obstáculos em modelos e é, assim, todo o grupo social que entra numa espiral de reciprocidade indiferenciada e desagregação acelerada. A ligação universal e constante entre o desejo e a violência está presente no pensamento de Girard desde as suas primeiras obras e não mais deixará de suscitar novos desenvolvimentos e aplicações noutros âmbitos, para além das análises proporcionadas pela literatura de ficção. O problema que mais interrogações suscita torna-se este: como foi possível a sobrevivência da nossa espécie até hoje, diante da perspectiva de uma “guerra de todos contra todos” que poderia ter-nos conduzido à extinção?

Nas análises psicológicas conduzidas por Girard, encontram-se já presentes alguns dos traços do que constituirá a partir dos anos setenta do século passado o tema essencial das suas investigações: o papel da violência na criação das culturas, sociedades e instituições humanas. Como é afirmado então, “a violência é ao mesmo tempo o instrumento, o objecto e o sujeito

<sup>7</sup> A importância desta dissimulação desenvolve-se ao nível generalizado de uma ilusão ou cegueira colectiva: o conceito de *méconnaissance*, que se tornará fundamental no pensamento girardiano.

universal de todos os desejos”<sup>8</sup>, ela fascina o desejo e espalha-se por contágio, não apenas a um único par de rivais, mas a todo um grupo por ela contaminado. Assim, o “desejo de violência” é um dado cultural comum a todas as sociedades e a questão fundamental, se pretendemos compreender realmente o que é o ser humano em termos sociais e históricos, é a seguinte: como foi possível que determinados grupos humanos tivessem conseguido escapar ao círculo vicioso da violência recíproca e imitativa que os conduziria, aparentemente sem outra alternativa, à total destruição? A resposta é encontrada por Girard no fundo religioso de todas as culturas, no “sagrado” como primeira invenção da humanidade, e na verdadeira *origem* deste: o sacrifício arbitrário de vítimas expiatórias: toda a existência social seria impossível se não houvesse vítima expiatória, se, para além de um certo paroxismo, a violência não se resolvesse em ordem cultural. Ao círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destruidora, substitui-se então o círculo vicioso da violência ritual, criadora e protectora.

Passando do estudo psicológico das relações miméticas entre os indivíduos ao plano antropológico dos grupos humanos constituídos, ou “comunidades”, a investigação de Girard desloca-se até às origens violentas das culturas e das principais instituições humanas, numa reconstituição hipotética dos factos reais que terão presidido à sua constituição e numa tentativa para apreender as constantes ou “leis universais” que comandam os seus desenvolvimentos.

A consideração dos rituais e a leitura dos mitos das sociedades primitivas, a sua comparação com os das culturas clássicas e as interpretações incompletas e insatisfatórias, avançadas por várias gerações de etnólogos, conduzem Girard à suspeita de que na origem de tais acções e correspondentes narrativas fantásticas, envoltas em mistério e maravilhoso, se devem encontrar acontecimentos autênticos de violência contra vítimas humanas reais, com existência concreta e histórica. Tal convicção, proposta em termos de uma “hipótese científica”, apoia-se numa argumentação informada e coerente, na qual sobressaem as grandes capacidades e o talento do autor enquanto leitor e intérprete dos textos e das narrativas com que se confrontaram anteriormente as autoridades maiores do pensamento dominante.

Assim, através da construção de uma hipótese sobre o mecanismo fundador único, na origem de todas as culturas, Girard procura ultrapassar os

<sup>8</sup> GIRARD – *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972, p. 203.

impasses em que caíram as ciências humanas, desde a antropologia à filosofia da religião, sobretudo a partir do estruturalismo etnológico. A pesquisa do autor visa alcançar uma verdadeira explicação sobre a origem do humano, sobre o próprio processo de hominização; e não é recorrendo simplesmente ao “instinto”, à “evolução” ou a uma qualquer forma cultural já constituída —isso seria tomar a descrição do “como” por uma explicação do “porquê” — que será legítimo fazê-lo. O recuo indagador de Girard, até às origens mais profundas da humanidade, assume que é no pré-humano, no próprio comportamento animal, que tem que ser ancorada uma explicação autêntica tanto da pré-história como dos desenvolvimentos particulares da história da humanidade.

Para atingir a realidade que se oculta nos testemunhos e vestígios, o referente real, Girard recorre à sua técnica de interpretação, ao método comparativo que coloca em confronto textos (e as práticas ou comportamentos neles relatados) dos mais diversos géneros e proveniências, permitindo-lhe aferir das suas semelhanças e diferenças. O critério para validar a sua “hipótese” será o facto de ela “funcionar” melhor que outras teorias, possuindo as qualidades de simplicidade, unidade, coerência e clareza explicativa que lhes faltam. A sua hipótese é apresentada como um avanço que se insere numa história da descoberta progressiva da verdade sobre o humano, o comportamento religioso e o papel central nele desempenhado pelo *sacrifício*.

## 2. A questão da origem

Girard considera que no passado vários investigadores do campo das ciências humanas se aproximaram da verdade, sem que tivessem conseguido dar o passo decisivo no reconhecimento da realidade universal do sacrifício de vítimas expiatórias. Entre os seus precursores situam-se Frazer com a sua obra *O Ramo de Ouro* e Freud com *Totem e Tabu*. Estes dois autores, juntamente com Durkheim, representam uma tendência que estava ainda viva nas ciências humanas desde o século XIX e até ao início século XX, mas que entretanto desapareceu do seu panorama: a crença na possibilidade de apreender um mecanismo fundamental e alcançar uma explicação universal para os fenómenos sociais. A falta de ambições teóricas é, com efeito, um dos aspectos que o autor mais critica no programa e objetivos das ciências humanas na era pós-moderna.

Reconhecendo o grande valor do seu esforço sistematizador, Girard elogia Durkheim<sup>9</sup> e nele encontra também a ideia de que o fundamento e a unidade do social estão no domínio religioso. A função social do fenómeno religioso estava já igualmente presente na obra de Robertson Smith<sup>10</sup> que, tal como Girard, percebeu a unidade do sacrificial e do totemismo enquanto acto de comunhão ou refeição comum, unindo o animal sacrificado aos homens e aos deuses. Por seu lado, James Frazer realiza na sua obra *O Ramo de Ouro*<sup>11</sup> uma enorme compilação de narrativas e descrições etnográficas, descobrindo analogias entre práticas que se encontram presentes em diferentes culturas, como a do sacrifício do bode expiatório. O valor deste trabalho foi diminuído pelos preconceitos cientistas do autor, não atribuindo aos fenómenos religiosos nenhuma correspondência com o real. Para Girard, qualquer abordagem da religião primitiva deve começar por considerar a sua função prática. Segundo o autor, ela serve essencialmente para fundar e perpetuar a sociedade, defendendo-a da sua própria violência interna, fortalecendo os laços que ligam os indivíduos entre si e dão valor a uma tradição. Mas isso não implica que ele se considere um “funcionalista” no sentido de Malinowski ou de Radcliffe-Brown, pois estes autores renunciam a colocar a questão da origem do fenómeno religioso. Esta questão é fundamental para Girard que, além disso, admite também uma dimensão religiosa autêntica — não redutível aos aspectos unicamente sociais e pragmáticos — e de origem diferente da do sagrado violento metamorfoseado em divindade.

A influência das obras de J. Frazer e R. Smith está patente em *Totem e Tabu*<sup>12</sup> de Freud, obra que procura estabelecer uma relação explicativa entre o totemismo, o sacrifício e as proibições da endogamia. Quanto à sua teoria sobre a origem da religião, Freud tem o mérito de ser o primeiro a afirmar que “toda a prática ritual, toda a significação mítica tem a sua origem num

<sup>9</sup> Uma das obras fundamentais para a elaboração do pensamento girardiano é a de E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, (1ª edição, 1912). No seu estudo sobre o totemismo na Austrália, Durkheim demonstra que esse elemento das sociedades primitivas tem por efeito reforçar os elos de coesão e de continuidade que constituem a própria sociedade. A religião tem uma função de integração de grupo e uma finalidade comunitária. Estas ideias serão retomadas e desenvolvidas pela corrente funcionalista da antropologia britânica como Radcliffe-Brown, Malinowski e Evans-Pritchard.

<sup>10</sup> SMITH, Robertson - *Lectures on the Religion of the Semites*, 1884.

<sup>11</sup> FRAZER, James - *The Golden Bough*, 12 vols., 1911-1915.

<sup>12</sup> Cf. FREUD, S. - *Totem et Tabou*. Trad. S. Jankélévitch, Paris: Payot, 1970.

assassinio *real*<sup>13</sup>, em acontecimentos verdadeiramente históricos. Na óptica de Girard, porque não levou até ao fim as suas intuições sobre o mimetismo e porque defendeu um desejo originário de incesto e de parricídio, Freud impediu-se de captar o verdadeiro sentido de todas as acusações míticas: a designação de um bode expiatório e a sua falsa culpabilização.

Para Girard, a progressiva exclusão do fenómeno religioso como questão fundamental para a investigação etnológica realizou-se ao longo do século XX, iniciando-se uma via não explicativa mas predominantemente descritiva da diversidade cultural. Principalmente com Lévi-Strauss, a ciência etnológica coloca como aspiração teórica máxima a descoberta de estruturas relacionais, formalizáveis, entre os elementos simbólicos constituintes de uma sociedade. Em continuidade com as posições de M. Mauss, Lévi-Strauss apresenta o “jogo da troca” como o facto social mais relevante para uma explicação das sociedades humanas, decorrendo como síntese imediatamente dada pelo pensamento simbólico. Para ele, a passagem da natureza à cultura dá-se com a obrigação da troca, funcionando como uma linguagem e instituindo o primado das regras e do sistema de parentesco. A circulação de mulheres, bens e mensagens caracteriza a lógica dos sistemas sociais humanos: tal como a linguagem, estes operam de forma inconsciente e têm um objectivo classificatório e diferenciador. Toda a cultura humana é diferenciação, criação de “descontinuidade”, e deve ser esse o significado dos mitos de origem: a passagem à ordem a partir de um suposto caos primordial. Nos sistemas de parentesco, por exemplo, a “família elementar” ou nuclear deixa de ser um ponto de partida originário e evidente, para constituir um ponto de chegada, uma composição fundada nas regras sociais do casamento<sup>14</sup>.

O acento colocado na arbitrariedade indica a Girard que o primado não deve ser concedido nem às restrições naturais, nem a um sistema de parentesco biológico que nelas se baseie, mas sim à existência cultural e universalmente detectável dos interditos. É a partir da sua imposição que decorre todo o resto: “se não existissem os interditos do incesto [...], também não haveria biologia”<sup>15</sup>, nem diferenciação entre os membros da família,

<sup>13</sup> *La Violence et le sacré*, p.276.

<sup>14</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*. Paris, 1958, pp. 37-62.

<sup>15</sup> *La Violence et le sacré*, p. 311. Lucien Scubla critica esta posição de Girard, defendendo que existem diferenças naturais, universais, anteriores à diferenciação sacrificial e religiosa, herdadas já da condição animal. Cf. SCUBLA, Lucien – “Contribution à la théorie du sacrifice”, in DEGUY, M. e DUPUY, J.-P. (dir.) - *René Girard et le problème du mal*. Paris: Grasset, 1982, pp. 103-167.



nem qualquer tipo de verdade elementar fundada em pretensos dados naturais, evidentes por si próprios e sem a mediação da cultura. Dá-se então com Girard esta inversão de prioridades – a afirmação da anterioridade dos interditos — que não era ainda assumida por Lévi-Strauss e que permite resolver o círculo vicioso que mina *Totem e Tabu* de Freud: pressupor à partida a existência das relações familiares com papéis diferenciados, cuja origem se tratava precisamente de explicar.

Na óptica de Girard, a função primordial tanto dos interditos como dos rituais, originados e fortalecidos pelo sagrado, consiste na protecção e na prevenção dos comportamentos imitativos e da violência destrutiva que eles podem provocar. Daí a proibição em muitas sociedades das condutas imitativas. Toda a reciprocidade é entendida como potencialmente perigosa e os “primitivos” ou “selvagens” parecem saber melhor que nós, na sociedade moderna Ocidental, preservar-se das condutas miméticas, da concorrência ou competição que delas decorre também.

Mas Lévi-Strauss contribui também, através da sua insistência na objectivação e na formalização lógica que imprime à sua obra –pondo de lado os conteúdos narrados nos mitos e a sua possível correspondência com experiências reais —, para o escamoteamento de alguns dos problemas fundamentais, sobre a existência e a história da humanidade. Sistemáticamente afastadas ou minimizadas na sua reflexão, classificadas como ilusórias ou não susceptíveis de tratamento científico, estão as questões do mal e da violência, da experiência religiosa, do tempo e das origens (o diacrónico e o genético). Aquele que Girard reconhece como um dos grandes precursores de todas as suas investigações é A. Hocart<sup>16</sup>. Tal como Mauss e Lévi-Strauss, este antropólogo considera que o princípio de troca opera em todos os domínios da existência humana. Mas o elemento conflitual e a explicação do sacrifício religioso devem ser reintroduzidos na pesquisa etnológica. Na sua visão, o sacrifício humano é o “sacramento” que dá origem a todos os outros sacramentos e, além disso, propõe também uma explicação ritual da violência e da guerra entre os primitivos. As questões sobre as origens não podem considerar-se como destituídas de sentido ou resolvidas simplesmente pela sua redução ao silêncio.

<sup>16</sup> Girard cita frequentemente as obras deste investigador: HOCART, Arthur M. – *The Life-Giving Myth*, Londres: Mathuen, 1952; *Social Origins*, Londres: Mathuen, 1954; *Kings and Councillors*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Sobre a questão das origens pesa então um interdito teórico decretado pelo pensamento estruturalista, mas fortalecido também pela desconstrução de J. Derrida. Com efeito, desde meados do século XX que os investigadores renunciaram, ao nível das ciências humanas, a construir hipóteses sobre as origens. Girard considera que se trata de uma atitude provocada tanto pela dificuldade do empreendimento como pelos fracassos das grandes sínteses no passado, e interroga-se sobre o que aconteceria a outras ciências, como a biologia ou a astrofísica, se sobre elas pesasse uma herança igual. Assim, Lévi-Strauss indica que só nos é lícito considerar qualquer sociedade humana como já instituída: não podemos assistir nunca ao acto de nascimento de uma cultura e “não sabemos e não saberemos nunca nada acerca da origem primeira de crenças e costumes cujas raízes mergulham num passado longínquo”<sup>17</sup>. Os investigadores do social contentam-se em colocar em evidência alguns mecanismos com carácter meramente probabilístico e encontramos uma acentuada tendência no sentido de um completo relativismo cultural.

Contudo, a hipótese girardiana sobre a origem de todas as culturas supõe uma atitude de confiança na possibilidade de reconstituir os acontecimentos reais que se deram no início e fundaram todo o humano, partindo dos vestígios e traços que eles deixaram e utilizando interdisciplinarmente as contribuições que as ciências podem hoje fornecer quanto ao esclarecimento desta questão. Assim, se diante de um grande número de fenómenos ou comportamentos humanos, tanto passados como presentes, que permanecem inexplicáveis, se apresenta uma explicação que os torna inteligíveis, o mínimo que deveremos é não a descartar sem a testarmos. A verificação possível da sua hipótese consistirá então em procurar ver se ela funciona, se satisfaz melhor os nossos critérios de verosimilhança que outras explicações anteriores. Seguindo uma concepção darwinista ou evolucionista do conhecimento, a melhor maneira de criticar a hipótese girardiana será procurar factos que nela não se enquadrem e contrapor-lhe uma hipótese que funcione melhor. Mas, para Girard, e no estado actual do conhecimento, ela apresenta-se como a mais satisfatória pois combina “o máximo de incerteza actual com o máximo de certeza potencial”<sup>18</sup>. Tam-

<sup>17</sup> LÉVI-STRAUSS, C. – *O totemismo, hoje*. Trad. J. A. B. Fernandes Dias, Lisboa: Edições 70, 1986, p. 93.

<sup>18</sup> GIRARD – *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982, p. 147.

bém a historiografia contemporânea, exercendo uma crítica em profundidade dos vestígios e dos documentos através da sua desmontagem, procura desvelar aspectos reais da existência humana do passado, muitas vezes neles inscritos de forma negativa, invertida ou distorcida. Girard tem consciência da utilidade de uma aproximação entre a sua técnica de interpretação e os métodos críticos postos em prática pelos historiadores<sup>19</sup>.

Importa, por isso, para o autor, reter o método de análise e as conquistas do estruturalismo —o reconhecimento de regularidades comuns às diferentes culturas—, e, a partir dele, caminhar para a descoberta dos conteúdos reais que se encontram camuflados e distorcidos nas narrativas míticas e nas práticas rituais. Isto, porque a questão humana joga-se não apenas ao nível das estruturas mas, sobretudo, na génese e origem dos sistemas significantes, na origem de toda a capacidade simbólica do ser humano. Assim, um “estruturalismo dinâmico”, diacrónico, será a melhor forma de caracterizar a investigação girardiana, a sua “ciência sobre o humano”. Contra a fixação na sincronia, Girard propõe um outro tipo de estruturalismo, procurando mostrar que o que permanece estável nas culturas humanas tem uma origem, tem uma história, e é possível identificar e conhecer tanto os seus mecanismos fundadores como as regras que presidem à sua transformação.

Admitindo a circularidade violenta de uma indiferenciação inicial postulada pela hipótese girardiana e seguindo a sua apresentação do cenário original, poderemos ainda admitir que na origem só há repetição, ou, como argumenta A. McKenna, tanto para Derrida como para Girard, no princípio só há imitação, não origem<sup>20</sup>. A violência endémica inicial não é começo de nada, não é um início instituído por alguma decisão consciente. Ela é apenas uma condição, reconstituída hipoteticamente por Girard, como cenário verosímil que parte das constatações fornecidas tanto pela etologia como pelos vestígios preservados nos textos e nos comportamentos

<sup>19</sup> GIRARD – “Débat”, in *Colloque de Cerisy, Violence et vérité*, p. 592. Todo o livro *Le Bouc émissaire* insiste na necessidade de superação desta diferença que ainda hoje separa historiadores e etnólogos.

<sup>20</sup> Cf. McKENNA, A. J. – “Suplement to Apocalypse: Girard and Derrida”, in VARELA, F. e DUPUY, J.-P. - *Understanding Origins*. Boston: Kluwer, pp. 45-76. Veja-se também do mesmo autor, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1992.

humanos. Assim, a “origem” que nos aponta Girard não é uma origem no sentido da auto-suficiência e plenitude que lhe pretende conferir uma “metafísica da presença”, mas algo que deveremos conceber de um modo tão incómodo como um regresso ao lugar do crime, ao assassínio diferenciador e fundador de toda a humanidade.

### 3. Nascimento da cultura

O desejo mimético é, para Girard, a força que se encontra na origem de todos os comportamentos especificamente humanos. A *mimésis*, enraizando-se na animalidade, constitui um princípio de explicação para o desejo e a violência que afectam a nossa existência interdividual. Ela é todavia uma força ambivalente: um princípio de coesão e de desagregação, de ordem e de desordem, de inclusão e de exclusão. Essa complexidade impele-nos a investigar o modo como terão os grupos humanos lidado com a ameaça da sua auto-destruição, como se terão organizado em culturas e que processos de auto-regulação terão desenvolvido para resistirem às perturbações, tanto internas como externas, que afectam a sua estabilidade e sobrevivência. A resposta é encontrada por Girard na identificação de um mecanismo “simples” e universal: a morte real de uma vítima arbitrária converte o processo psicológico da perseguição e expulsão de bodes expiatórios em fundamento e origem de todas as culturas humanas. Mas do reconhecimento da simplicidade e universalidade deste fenómeno, teremos ainda que passar ao modo concreto como cada cultura humana institui a sua relação com a origem, ao modo como a apaga e recalca, como institui processos de substituição para lidar com as crises que podem vir a afectá-la novamente.

A passagem da violência interna de todos contra todos à agressão de todos contra um constitui, segundo a perspectiva de Girard, a solução que os grupos de hominídeos ancestrais foram capazes de originar para escaparem à ameaça de auto-destruição. A sua hipótese sobre o cenário original, partindo da teoria do desejo mimético, admite que a imitação e a convergência dos desejos de apropriação divide os membros de um grupo, conduzindo à disputa e à rivalidade, sempre que um gesto de aquisição avance na direcção de um objecto (alimentar, sexual ou outro). Dado o progressivo enfraquecimento, ao longo da evolução filogenética, dos padrões biológicos e heredi-

tários de dominância que existem noutras espécies, diante da ausência de uma hierarquia prévia que determine a prioridade e a preferência de algum(s) elemento(s) do grupo no acesso aos objectos e à satisfação das necessidades, a imitação desse gesto torna-se inevitável e perigosamente conflitual: “Dois desejos que convergem sobre o mesmo objecto fazem-se mutuamente obstáculo. Toda a *mimésis* que recai sobre o desejo desemboca automaticamente no conflito”<sup>21</sup>. A luta violenta que assim se desenha capta a atenção dos restantes membros do grupo (dotados de idênticas disposições cerebrais imitativas) e desencadeia, por contágio, o seu desejo de violência. Gera-se um conflito generalizado que alastra de forma epidémica. O objecto inicial da disputa tornou-se irrelevante, apagado pela escalada da tensão e a violência alimenta-se a si própria como o verdadeiro sujeito, potência incompreensível que domina e devora todos os “interdivíduos” por ela possuídos. A individualidade destes “seres” está anulada na total indiferenciação, não são mais do que “duplos” enraivecidos. O grupo converteu-se numa “entidade alucinatória que não é síntese mas mistura informe, disforme, monstruosa, de seres normalmente separados”<sup>22</sup>.

Diferentemente da maioria das outras espécies animais, nas quais a luta intra-específica pela reprodução, alimento ou domínio territorial, raramente conduz à morte dos antagonistas, a hipótese girardiana admite que no nosso passado imemorial alguns grupos de homínídeos se terão extinguido desse modo, sem deixarem rasto ou descendência. Noutros grupos primitivos, e sem que eles tenham conseguido compreender exactamente como, o círculo vicioso da violência endémica e selvagem foi espontaneamente, substituído por uma violência focalizada e contida, orientada contra um único adversário, uma vítima arbitrária, nem mais nem menos culpada que os outros, e que terá sido morta por todos os combatentes, trazendo a salvação aos sobreviventes<sup>23</sup>. O esquema “todos contra todos” dá assim lugar ao “todos contra um”, a um assassinio colectivo que terá efeitos e repercussões formidáveis, pois é responsável pela criação de toda a cul-

<sup>21</sup> *La Violence et le sacré*, p. 205.

<sup>22</sup> *Ibid*, p.223. O acento colocado no carácter alucinatório e monstruoso desta experiência revela-se importante na génese do sagrado primitivo, tal como ela é concebida por Girard.

<sup>23</sup> Para E. Gans, o cenário original pode dar-se no termo de uma expedição de caça, seja a presa um animal ou um homem. Cf. E. GANS, *The Origin of Language*, Berkeley: University of California Press, 1985. A hipótese da caça como origem da cultura humana é defendida também pelo antropólogo W. Burkert.

tura. Ao contrário da divisão provocada pela imitação dos desejos de apropriação, a convergência das tendências violentas sobre um único antagonista, por um processo de transferência colectiva, leva os homens, paradoxalmente, a reunirem-se e a reconciliarem-se entre si. É esse o efeito que eles experimentam no momento que se segue à morte, reunidos em torno do cadáver. É isso que eles experimentarão em futuras ocasiões, sempre que perseguirem, expulsarem e derem morte violenta a um presumível culpado dos “males” e sofrimentos que afectam a comunidade. A sua morte quebra a reacção em cadeia das agressões indiferenciadas e cria uma primeira diferença que irá “dar que pensar” e que, na perspectiva de Girard, inaugura o simbolismo<sup>24</sup> e a própria actividade do pensamento humano, desde *homo habilis*, há pelo menos dois milhões de anos.

A escolha arbitrária e a perseguição de uma vítima ou “bode expiatório”<sup>25</sup> representam um fenómeno psicológico “interdividual” que Girard evidenciara já nas suas análises literárias, mas que se converte em algo muito mais importante: esta resolução dos conflitos internos que ameaçam conduzir um grupo (pré-)humano à aniquilação constitui uma estratégia universal da espécie humana e a própria condição da sua possibilidade de sobrevivência. De uma constatação psicológica e comportamental, este processo é elevado por Girard ao estatuto de mecanismo fundamental (simultaneamente natural/biológico e cultural/histórico): o assassinio ou linchamento colectivo é o acontecimento fundador de todas as culturas e origem da própria humanidade. Tudo o que é produção cultural decorre deste mecanismo e reproduz os traços da sua violência essencial: a religião por ele produzida é a mãe de tudo. Os vestígios postos a descoberto pela arqueologia nas últimas décadas parecem dar também razão a Girard. Desde o Mediterrâneo (Cartago) até à China e às civilizações americanas, multiplicam-se os achados indubitavelmente identificados com sacrifícios humanos. Descobertas de templos megalíticos realizadas na Anatólia (Göbekli Tepe) e no Médio Oriente parecem indicar que a religião organi-

<sup>24</sup> O “símbolo” distingue-se do simples “signo” pelo facto de ser contra-intuitivo, pela sua polivalência e polissemia ou ilimitada capacidade de significar. Cf. *Les origines de la culture*, pp. 160-162.

<sup>25</sup> O significado original da expressão “bode expiatório” liga-se literalmente ao ritual de origem judaica descrito no *Levítico* e que consistia em carregar simbolicamente um bode com todos os males e pecados da comunidade e expulsá-lo para o deserto. É a partir desta primeira acepção que a expressão assume posteriormente o significado de vítima inocente.

zada gerou a agricultura, a domesticação dos animais e o próprio processo de povoação permanente ou sedentária.

Mas como é que um acontecimento único, ainda que tão impressionante como a morte de um membro da mesma espécie às mãos dos seus semelhantes, pode possuir força suficiente para produzir tão vastos efeitos de cura ou remédio para a doença mimética como os que lhe são atribuídos por Girard: a invenção do sagrado, a criação da ordem cultural e das sociedades humanas em toda a sua diversidade, os desenvolvimentos históricos que se operam até aos nossos dias?

A estrutura argumentativa da hipótese girardiana pretende manter-se sempre ao nível de uma explicação “natural”, imanente, e de acordo com a construção científica de modelos. Invoca em seu apoio e combina argumentos provenientes de campos distintos: a etologia (chamando a atenção para as semelhanças entre as sociedades animais e as humanas) com a etnologia (que tende a recusar essas semelhanças e a fixar-se apenas nas diferenças), enraizando os dados etnográficos sobre as culturas primitivas nas nossas origens profundas na animalidade. Essa argumentação é ainda reforçada por uma explicação socio-psicológica que se debruça sobre a alucinação dos “duplos” provocada pela *mimésis* desejanste: a confusão indiferenciadora originada pela violência interna permite que ela se abata sobre qualquer um, por mais igual que ele seja em relação a todos os outros.

É, efectivamente, através do reconhecimento e desmontagem da divinização a que é submetida a vítima, que Girard completa a sua naturalização das origens humanas com uma teoria completamente ateia<sup>26</sup> sobre a invenção do sagrado e da religião primitiva. Recorrer a argumentos sobrenaturais ou metafísicos para explicar um sagrado que se auto-organiza a partir da violência humana, significa cair totalmente na ilusão e na armadilha do próprio mecanismo fundador. Ilusão ou mentira que, todavia, pode revelar-se protectora e benéfica nas primeiras sociedades em relação à possibilidade sempre presente e ameaçadora da crise mimética, da violência totalmente desenfreada.

A expressão mais universalmente detectável e reveladora da violência fundadora encontra-se, para Girard, nos sacrifícios religiosos, naquilo que

<sup>26</sup> M. Serres considera-a a primeira teoria verdadeiramente ateia sobre a origem da religião. Este comentário justifica-se, ainda que devamos considerar esse ateísmo como metodológico, provisório e não aplicável ao caso do cristianismo que não é, para Girard, uma religião como as outras, mas verdadeira Revelação.

eles possuem de comum em relação a todas as práticas rituais desenvolvidas pelo conjunto da humanidade. Se a maior parte dos ritos conduzem a um sacrifício ou imolação é porque eles procuram repetir ou imitar um homicídio colectivo originário, uma “primeira vez” fundadora, que aconteceu por todo lado à superfície da terra e em relação à qual toda a religião e cultura não são mais do que uma memória (rememoração e comemoração) continuamente reactivada. Esta suspeita de Girard encontra uma ressonância ou confirmação no tema da “divindade assassinada”, posto em relevo por M. Eliade<sup>27</sup>.

#### 4. Invenção do sagrado

A posição de Girard assenta na possibilidade de se estabelecer uma ligação universal entre a diversidade das formas rituais (arcaicas e actuais) e a presença de um elemento primordial de violência real contra seres humanos, ainda que posteriormente muito diferenciado e atenuado (através de vítimas de substituição, como os animais, por exemplo), mas que deverá ter estado na sua origem. Contra as interpretações que tendem a não atribuir qualquer estatuto de realidade ou função social fundamental ao sacrifício, Girard insiste na vantagem que representa para as ciências humanas a sua explicação do sacrifício religioso em função de uma economia da violência, de uma realidade que terá começado por ser pré-humana e pré-cultural, mas que permite fundar o humano e a cultura. A sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima “sacrificável”, uma violência que se arrisca a atingir os seus próprios membros, aqueles que ela procura proteger a qualquer preço<sup>28</sup>.

Toda a resolução sacrificial para as violências, males e sofrimentos de todos os tipos, que sempre afectam e continuarão a afectar as comunidades

<sup>27</sup> M. ELIADE – *Mito e Realidade*. Trad. P. Civelli, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972, p. 91.

<sup>28</sup> Assim, não há, para Girard, uma diferença radical entre os sacrifícios humanos e os sacrifícios animais, já que estes últimos, para poderem cumprir a sua função têm que ser assimilados e identificáveis aos humanos como autênticos substitutos. Por outro lado, mesmo no mundo animal podem ser encontradas estratégias de substituição na focalização da violência. Girard refere, a partir de K. Lorenz, o caso dos gansos ou ainda dos peixes combatentes.



humanas não é senão uma repetição —uma segunda substituição<sup>29</sup>— que procura recolher os benefícios da operação executada sobre a vítima primordial. Esta, depois de morta, concedeu a reconciliação, o apaziguamento dos impulsos violentos que dominavam anteriormente a massa informe dos antagonistas. No cenário original, diante do cadáver inerte, a violência pára, o terror dá lugar ao espanto e à calma. A elaboração cultural pode então começar, iniciando um ciclo sacrificial cuja duração, mais ou menos longa, corresponderá ao poder congregador que o sagrado, enquanto sistema, se revelar capaz de produzir. Segundo a definição de Girard, “O sagrado, é o conjunto dos postulados aos quais o espírito humano é conduzido pelos *transferts* colectivos sobre as vítimas reconciliadoras, no termo das crises miméticas”<sup>30</sup>.

Pelo facto de polarizar, através de uma transferência e de um contágio cumulativo, toda a violência colectiva sobre si própria, a vítima sacrificial não pode senão fazer-se expulsar ou matar. Assim, desaparecendo, ela parece transportar consigo para a morte o mal e a violência, confirmando a convicção de que também fora ela que anteriormente os introduzira e difundira na comunidade. A partir da sua morte, as conotações maléficas a ela associadas transmutam-se “miraculosamente” em benéficas: a comunidade reconcilia-se e ordena-se, atribuindo esses efeitos à acção positiva e providencial do sacrificado, o que conduz à ideia de uma sobrevivência além-túmulo, à convicção da imortalidade do espírito ou alma do morto e à sua sacralização. Esta é também, na perspectiva de Girard, a razão e a origem daquilo a que muitos investigadores chamam a “ambivalência” do sagrado, a coexistência nele de atributos benéficos e maléficos, o *fascinans et tremendum* identificado por R. Otto<sup>31</sup>.

A conclusão a que chegamos, seguindo Girard, é a de que a violência é o próprio sagrado: O jogo do sagrado e o da violência não é senão um mesmo. O terror da violência é fio condutor no labirinto da história e da cultura: aquilo que se procura evitar sempre, ainda que inconscientemente, envolto na névoa do sagrado, é a reciprocidade ou simetria, a falta de dife-

<sup>29</sup> A primeira substituição dá-se entre a vítima espontânea e a violência mimética que afecta o grupo. A segunda, consiste no sacrificio ritual de um bode expiatório que representa a vítima original. Cf. *La Violence et le sacré*, pp. 345, 372.

<sup>30</sup> GIRARD — *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978, p. 63.

<sup>31</sup> R. Otto — *O Sagrado*. Trad. J. Gama, Lisboa: Edições 70, 1992.

renciação que pode transformar-se em violência intra-grupal. No mesmo sentido, aquilo que se procura assegurar sempre é que a intensidade e as formas de violência se mantêm limitadas e estáveis, permitindo a sobrevivência do grupo. Na perspectiva proposta por Girard, é esse o verdadeiro objectivo de todos os mitos, ritos, sacrifícios e do fenómeno religioso na sua globalidade. É essa a razão profunda e desconhecida da necessidade de heteronomia e transcendência que caracteriza toda a configuração social humana.

Na grande maioria dos mitos de origem de um povo ou fundação de uma cidade, estes rivais indiferenciados e violentos encontram-se representados no tema universal dos “irmãos inimigos”: na tragédia grega, no Antigo Testamento (Caim e Abel), na fundação de Roma (Rómulo e Remo). O confronto termina invariavelmente com a morte violenta de um deles e o sobrevivente funda a cidade dos homens sobre o cadáver e o sangue do seu irmão assassinado. Polarizando, através do *transfert* e do contágio alucinatório, toda a violência colectiva sobre si próprio, o bode expiatório, tal como Édipo, arbitrariamente designado no paroxismo da crise, está condenado a fazer-se matar ou expulsar. E porque a comunidade, unida na violência do linchamento colectivo se volta a reconciliar, existe uma forte probabilidade de que ele seja convertido num novo deus do panteão ou num herói da cidade<sup>32</sup>. É segundo a lógica viciosa de uma profecia auto-realizadora, ou “efeito Édipo”, que se confirma a convicção de que os males haviam sido introduzidos e difundidos na comunidade por um determinado indivíduo (ou cada vez mais por um grupo minoritário nas épocas históricas mais recentes). A partir da sua morte violenta, as conotações a ele associadas transmutam-se em benéficas: a comunidade reconcilia-se e ordena-se —as regras, diferenças, hierarquias e interditos são restaurados—, atribuindo esses efeitos à acção positiva e providencial do sacrificado. A “ambivalência” do sagrado, a conjunção dos seus atributos benéficos e maléficos, projecta-se sobre todas as novas vítimas exigidas pela convivência ordenada dos grupos humanos, na resolução violenta das sucessivas crises sacrificiais que acabam sempre por minar qualquer ordem humanamente instituída.

A partir dos dados históricos, arqueológicos e etnológicos, um traço comum pode servir para caracterizar as vítimas sacrificáveis em qualquer socie-

<sup>32</sup> É o que acontece em *Édipo em Colono* de Sófocles, na interpretação proposta por Girard em *La Violence et le sacré*, pp. 125-127.

dade humana: a sua “exterioridade” —devida a uma diferença que pode ser perfeitamente arbitrária— em relação ao núcleo central da comunidade, aos seus membros de pleno direito, os “iguais” ou “pares”. Assim, pode tratar-se de prisioneiros de guerra, escravos, mulheres, crianças, velhos, estrangeiros, deficientes e doentes, criminosos ou outro qualquer traço distintivo<sup>33</sup>. Um caso exemplarmente documentado é o do *pharmakos* grego<sup>34</sup>. Mas esta exterioridade, como nos mostra Girard, obedece a uma necessidade de deslocar ou *expulsar* uma violência que é originariamente interna —e ninguém à partida está imunizado contra ela ou contra a possibilidade de se converter em bode expiatório— para fora do grupo. Daí nasce a necessidade de assemelhar as vítimas sacrificáveis aos membros da comunidade<sup>35</sup>, para que possam cumprir a sua função de cura ou remédio para a violência. Investigando mais profundamente os motivos que orientam a escolha dos elementos sacrificáveis em cada sociedade, constataríamos que se trata de indivíduos que podem ser mortos sem terem possibilidade de se vingarem ou de replicarem à violência cometida sobre eles com novas violências, alimentando o círculo sem fim das represálias. É essa a principal função cumprida pelo sacrifício e pela lógica económica que preside à sua execução: a salvação de todos pela morte de um só, sem possibilidade de réplica. E, obedecendo a ela, na falta de outros critérios de selecção, as vítimas podem até ser escolhidas numa tiragem à sorte.

## 5. O referente real dos mitos

Na óptica de Girard, o estruturalismo aproximou-nos do reconhecimento das semelhanças existentes entre os mitos de todas as culturas hu-

<sup>33</sup> O princípio distintivo para a designação de um bode expiatório pode não basear-se apenas num qualquer tipo de inferioridade mas também numa distinção que implique superioridade hierárquica, como é o caso do rei em certas sociedades. Para Girard a instituição da realeza não se dá independentemente do mecanismo do bode expiatório.

<sup>34</sup> Este exemplo histórico encontra-se referido em *A República* de Platão. J. Derrida comenta-o em “La pharmacie de Platon”, em *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, pp. 79-213, e chama a atenção para a notável polissemia do termo grego *pharmakon*, significando simultaneamente remédio e veneno.

<sup>35</sup> Quer as vítimas sacrificiais sejam estrangeiros humanos ou animais parece haver necessidade, por parte de muitos povos, em adoptá-las como membros da comunidade, antes de as matar ou comer ritualmente. É o caso do gado em povos africanos como os Nuer ou dos inimigos capturados em tribos sul-americanas, como os Tupinamba. Cf. *La Violence et le sacré*, p. 27; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 101.

manas. Falta apenas voltar ao referente extra-textual, desvelar o acontecimento real que está na base de todas essas construções narrativas. Através da sua recuperação, poderemos estabelecer um modelo comum a todos os mitos de origem. Assim, como defende o autor, através do método comparativo e de uma atenção focalizada no essencial e não no acessório ou nas particularidades folclóricas, poderemos estabelecer que O tipo mais comum de mito se desenvolve aproximadamente assim: um estrangeiro visita a comunidade; deliberada ou involuntariamente, ele cria uma perturbação e ofende ou ameaça a comunidade; ou então ele pode praticar uma desonestidade e é por isso chamado “trapaceiro”. A comunidade deve proteger-se a si própria ou à sua propriedade e deve ver-se livre do seu incómodo hóspede. Tipicamente, ele ou ela é afastado e/ou morto pela comunidade inteira<sup>36</sup>.

Contra as concepções naturalistas, a origem do sagrado e do sobrenatural não deve ser procurada prioritariamente, segundo Girard, nas forças da natureza ou na alternância dos ritmos das estações mas sim ao nível das relações humanas<sup>37</sup>. A referência a catástrofes naturais nas narrativas míticas, como inundações, pestes, secas, não deve ocultar-nos que a principal ameaça à subsistência das comunidades humanas se encontra ao nível das relações humanas. O surgimento do sagrado e de todos os seus atributos ambivalentes aparecem também camuflados nas narrativas míticas de fundação mas remetidos para um sagrado anterior e determinante como destino superior das acções humanas. O primeiro efeito prático da elaboração religiosa subsequente ao sacrifício espontâneo da vítima expiatória consistia-se, então, na imposição dos interditos, proibindo a repetição dos gestos e acções associadas à crise mimética e à sua resolução violenta. Os ritos, pelo contrário, obrigam a uma repetição (que se pretende exacta, mas que não o pode ser nunca porque implica sempre vítimas de substituição) dessa solução reconciliadora, especialmente nos momentos de crise ou ameaça à integridade da comunidade. Prevenindo ou curando, interditos e ritos bem como os mitos que narram a origem de tais procedimentos, obedecem a uma única e mesma função: afastar o desejo mimético que transforma os membros de um grupo em rivais violentos.

<sup>36</sup> GIRARD – “Origins: a view from the literature”, in VARELA, F. e DUPUY, J.-P. - *Understanding Origins*. Boston: Kluwer, p. 28.

<sup>37</sup> Cf. *La Violence et le sacré*, p.139.

Não se trata, porém, de um processo consciente, que os homens dominem através da sua vontade ou da sua inteligência. A hipótese girardiana sobre a fundação violenta das culturas humanas está nos antípodas do “contrato social”, de qualquer acordo tácito originado na Razão, no interesse comum ou numa boa vontade originária. Ela contraria toda a tradição do mito do “bom selvagem”. Acentuando ainda mais as diferenças em relação a concepções anteriores sobre a origem da sociedade, Girard defende que a eficácia desta solução encontrada pelos primeiros homens depende directamente do seu desconhecimento, de um trabalho inconsciente de ocultação que converte todo o processo cultural e toda a lógica do sagrado numa “mentira” universal. Apesar do apagamento sistemático dos traços da violência original, essa lógica pode ser revelada e desmontada numa leitura radicalmente desconstrutora dos mitos.

Na teoria girardiana sobre a génese das culturas e dos rituais, toda a diversificação e bifurcação evolutiva, efectuada na sequência do linchamento colectivo, se explica pela diferente acentuação ou escolha de uns aspectos em detrimento de outros, possibilitada pela polissemia virtualmente infinita do cadáver da vítima. A partir da dupla transferência –maléfica e benéfica— operada sobre a vítima, o pensamento religioso acentua mais um traço ou outro, frequentemente de forma puramente aleatória. Diferentes práticas rituais, obrigações e interditos que até podem ser opostos, visões míticas contraditórias, constituem, para Girard, passos sucessivos de um processo de elaboração religiosa e cultural que deriva de uma origem comum. A imaginação simbólica é entendida por Girard como uma capacidade humana que se encontra primeiramente ao serviço da violência, da sua dissimulação e da diminuição dos seus efeitos mais ameaçadores para a subsistência da comunidade. O nascimento das representações, do pensamento simbólico, a origem da linguagem, dá-se a partir da cena primitiva na qual a comunidade se reúne em torno do cadáver da vítima: o mecanismo vitimário converte-se então numa máquina para despertar uma atenção de uma nova ordem, a primeira atenção não instintiva. Todos os significados decorrem deste primeiro acto que inaugura a humanidade tal como a conhecemos. Todavia, Girard admite a possibilidade de estarmos diante de um processo que se desenrolou de forma progressiva e lenta na história dos nossos antepassados hominídeos, simultaneamente ao aumento do volume cerebral. Mas é realmente a presença do cadáver da ví-

tima diante dos seus assassinos que funciona, segundo Girard, como primeiro significante, o “significante transcendental” por excelência, anterior a toda a oposição binária. Na sua sequência, o significado será “todo o sentido actual e potencial que a comunidade confere a essa vítima e, por seu intermédio, a todas as coisas”.

Assim, o social e as suas representações, originam-se mutuamente de forma progressiva e com eles é inaugurada a actividade do pensamento simbólico humano. O assassinio colectivo devolve a calma, num contraste prodigioso com o paroxismo histórico que o precede; as condições favoráveis ao pensamento apresentam-se ao mesmo tempo que o objecto mais digno de o provocar. Os seres humanos precisam assim, de uma certa maneira, do *pensar*. Os mitos, os ritos, os sistemas de parentesco constituem os primeiros resultados desse pensamento.

Esta é para Girard a génese única de todos os sistemas significantes, de todos os sistemas sociais e históricos, de todo o processo de diferenciação e hierarquização. As significações atribuídas aos símbolos estruturam-se também, no interior de cada cultura, a partir da diferenciação primeira entre a vítima expiatória e os seus assassinos, ou seja, a comunidade inteira. A maior ou menor proximidade em relação à vítima contribui para a diferenciação social dos papéis, para a atribuição dos deveres, interditos, direitos e privilégios que se ligam a cada membro do grupo. A imagem que uma sociedade projecta de si própria destina-se a conservar inalteráveis os efeitos pacificadores da violência fundadora, a preservar as virtudes de uma violência sacrificial, regrada e “pura”, contra a ameaça da violência desordenada e “impura”. A distinção entre uma “má” violência e uma “boa” violência é instituída pelos sistemas sociais como uma evidência inconteste e essencial à conservação da ordem.

O desconhecimento dos fundamentos violentos da ordem cultural é ele próprio também fundamental para a sua manutenção e estabilidade. Uma função essencial da violência fundadora, segundo Girard, é a de expulsar a verdade acerca de si mesma: para manter a sua capacidade estruturante, a violência fundadora não deve aparecer. A ideia de *méconnaissance*, um desconhecimento ou uma ignorância activa e produtiva, uma ocultação sistemática e necessária da verdade, exerce um papel fundamental na teoria girardiana sobre a origem, funcionamento e evolução das sociedades humanas: “A questão do homem e a questão da violência como *méconnaissance*”.

*sance* tomam o seu verdadeiro sentido, em função uma da outra”<sup>38</sup>. Sacralizada, convertida em crença religiosa inquestionável, a violência originária é escamoteada pelos perseguidores —que acreditam totalmente na culpabilidade das suas vítimas e na necessidade da sua expulsão violenta— e imposta sob a capa da tradição, dos costumes, de todas as virtudes ordenadoras que concedem a uma comunidade a sua identidade e persistência no tempo. Daí que Girard afirme que nenhum sistema de pensamento é capaz de pensar verdadeiramente o pensamento capaz de o destruir<sup>39</sup>. O apagamento dos traços e vestígios do mecanismo da violência fundadora faz parte de todo o processo cultural humano e afecta com as suas distorções e dissimulações o próprio sistema da linguagem, o que o protege de ser trazido à luz do dia. Girard fala mesmo de um processo sacrificial ou exclusão expiatória linguística, sistematicamente em acção ao longo da história.

## Conclusão

Como salienta J.-P. Dupuy, a hipótese de Girard é *morfogenética*, isto é, ela explica através de um mecanismo ou de uma lógica a origem das formas culturais. Mesmo que não se trate aqui de uma origem única, que aconteceu uma vez no tempo, mas sim que se repetiu sucessivamente na fundação de cada nova cultura ou instituição; pelo menos anteriormente ao advento do cristianismo. Girard sublinha que não fala de acontecimentos singulares nem a partir de uma perspectiva cronológica: “O exame das instituições não permite dizer em que momento uma ou outra bifurcação se efectuou mas nós vemos que tudo se desenrolou no tempo como história real”<sup>40</sup>.

Conduzida até às últimas consequências, esta hipótese implica que a partir do sacrifício do bode expiatório seja possível mostrar a derivação de todas as práticas e acontecimentos culturais e históricos da humanidade. O autor mostra que muitas das actividades que caracterizam a nossa existência quotidiana não são mais do que desenvolvimentos ou efeitos a mais ou menos longo prazo da lógica sacrificial que está na sua origem. Instituições

<sup>38</sup> Cf. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 189 e seguintes.

<sup>39</sup> Cf. *Le Bouc émissaire*, p. 304.

<sup>40</sup> *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 92.

e inovações que aparentemente foram descobertas, ou criadas consensualmente pelas necessidades e conveniências de diferentes tradições culturais, terão sido realmente originadas no âmbito da violência sagrada.

Uma das primeiras instituições da humanidade, revela-se nos ritos funerários, primeiro sinal de existência de cultura humana, e, na sua sequência, o culto dos mortos e antepassados. O túmulo assinala para Girard a presença de cultura humana. Também para os pré-historiadores, constitui um indício da existência de uma crença na sobrevivência além morte<sup>41</sup>, entre os nossos antecessores, um sinal de que a sua vida incluía já outras ocupações e preocupações para lá da mera subsistência. Outros exemplos apontados por Girard, são o da descoberta da agricultura ou a domesticação dos animais, assim como as diferentes formas de desporto. Mas, entre todas as instituições passíveis de uma interpretação à luz da teoria girardiana, sobressaem, devido à sua relevância para a nossa vida actual, três núcleos principais: o *poder*, a política sob as suas diferentes formas; a violência sujeita a um mínimo de regulações a que chamamos *guerra*; a produção, reprodução e troca de bens, ou *economia*.

Tudo isto se tornará pensável de forma crítica, segundo Girard, a partir do “escândalo do Cristianismo”, da Revelação das coisas escondidas desde a fundação do mundo realizada por Jesus. E é com ela que começa uma nova História para a humanidade. A do reconhecimento e protecção das vítimas, da possibilidade de renunciarmos à violência como solução das nossas crises, de procurarmos a justiça para além da lógica da retribuição vingativa.

<sup>41</sup> Essa é a interpretação avançada por Leroi-Gourhan, entre outros. A assimilação entre a violência máxima que a morte representa para o ser humano e o processo vitimário é apresentada por Girard em *La Violence et le Sacré*, pp. 352-355. Sobre a morte e os ritos funerários, ver também *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp.112-117.