

A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard

«Tout ce qui voit dans la religieux un après-coup, une simple reprise de quelque chose de surajouté, de superposé à des données de base toujours identiques à notre conscience, tout ce qui fait du religieux une sublimation et une idéalisation, en la subordonnant et chronologiquement à des conceptions modernes doit être abandonné. La supériorité de notre thèse consiste précisément en ce qu'elle permet de renoncer à ces falsifications grossières du religieux; elle donne une réalité concrète, elle informe, jusque dans les moindres détails, la plus grande anthropologique de notre temps, l'intuition de Durkheim sur l'identité du social et du religieux».

R. GIRARD

Pode dizer-se de R. Girard o mesmo que Todorov a propósito de N. Frye: que o seu percurso, da crítica literária à antropologia social e à psicosociologia, é de um movimento giratório que se vai alargando em espiral, conservando o mesmo eixo sempre e atravessando muitas vezes regiões novas. De facto, desde a publicação de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 1961, reeditado, 1980) que este autor descobre que paralelamente aos fundamentos da psicanálise (Freud), Proust, Stendhal, Cervantes, Dostoiewsky e todos os grandes romancistas dizem a mesma coisa, a saber, que *todo o desejo é mimético*.

O alcance, a pertinência e a operatividade desta descoberta podem ser testados não apenas em comportamentos humanos como

também nos comportamentos dos animais, o que iliba o seu autor de qualquer acusação de ser o fundador de uma nova metafísica, por exemplo. Ele próprio declara pretender fundar uma «antropologia não filosófica, sem qualquer definição metafísica, a priori, do homem»¹. Mas é mais longe e mais profundamente que R. Girard olha. Na esteira de Durkheim, com outras bagagens todavia e outros «transportes», este «Darwin das origens do religioso» sustenta que é efectivamente o religioso que explica a ordem do social, e não o contrário, como geralmente se pensou e pensa ainda em certa antropologia. O caminho para chegar a esta conclusão encontrou-o ele na interpretação da natureza e do papel do sacrifício «primitivo» e bem assim nos seus sucedâneos hoje, tais a festa, o texto filosófico, o teatro, a literatura, a etnologia e a própria política.

Encontramos pois R. Girard na origem de uma nova antropologia fundada na ideia que toda a ordem é o fruto de uma violência original transfigurada na ordem do sagrado e na origem também de uma nova psicologia fundada no mecanismo simples e universal, a *mimesis*, que permite distinguir os processos de *apropriação*, geradores de violência e os *antagonismos*, produtores do sagrado. A hipótese girardiana segundo a qual é a *vítima emissária* que fornece o acesso à matéria simbólica de todos os significantes e de todos os mitos cobre todo um domínio da antropologia social, ou se preferirmos, da psicossociologia. Em última análise, o jogo do mecanismo mimético explicaria o mundo humano.

É certo que a hipótese do mecanismo vitimário como matriz simbólica universal é uma obra colectiva, que não seria possível sem os trabalhos de Freud, Durkheim, M. Weber, Levi-Strauss, Mauss ou Dumézil. Mas a posição teórica de R. Girard situa-se também no pólo oposto de todos os teóricos citados, todos severamente criticados no que respeita à sua hipótese do *religioso*².

Se a psicanálise é um ponto de encontro com a angústia, a religião é um ponto de encontro com a violência. É de facto no espaço do sagrado (crença na onipotência da vítima, tanto para a ordenação como para a desordem) que o rito e a violência tomam corpo. O mecanismo da vítima emissária e o mecanismo da reconciliação, o efeito do bode expiatório, a imolação sacrificial, o rito, o interdito, o mito e o sagrado são os conceitos-base da hipótese mimética, as suas grandes figuras. Tentemos descrevê-las.

¹ Intervenção de R. Girard numa mesa redonda organizada pela revista *Alternatives non violentes*, Janeiro 1980.

² R. Girard, *Quand ces choses commenceront...*, *Tel Quel* 78, inverno 1978, p. 49.

MIMESIS

Todo o desejo é mimético, e o homem é o animal mimético por excelência. Desde Platão se sabe que a imitação, a representação, têm um papel fundamental no processo de educação, de aprendizagem, etc. Mas não tinha sido ainda reconhecida a ideia que a imitação tem também um papel primordial nos processos de aquisição, *apropriação*, quer dizer, mesmo de qualquer desejo. A dimensão polémica preside a qualquer e todo o tipo de interacção. A tese de Girard é a seguinte: a dimensão mimética, e em particular o mimetismo de apropriação, é a fonte de todos os conflitos, tanto entre os homens como entre os animais: «o desejo e a crise mimética está em todas as zonas ditas “privadas”, que vão do erotismo à ambição profissional ou intelectual»³. O mecanismo da vítima emissária é o auxílio dado à criatura hiper-mimética que somos nós todos, enquanto o mimetismo representa a virtualização de violência e de conflito permanentes. Quando o contágio mimético se acentua, atingindo o paroxismo da rivalidade, intervém então aquilo a que este autor chama o «efeito do bode expiatório», ligado ao princípio de *substituição* (dos desejos e dos antagonismos). Se, por um lado, a convergência dos desejos de violência divide os homens, levando-os a disputar o mesmo objecto, a convergência dos arremessos de violência sobre o antagonista, paradoxalmente, mas logicamente, diz Girard, congrega estes mesmos homens, levando-os à reconciliação. O «efeito do bode expiatório» purifica os grupos humanos da violência que os atormentava. O que significa que a resolução do antagonismo passa portanto pela designação de um terceiro, um significativo (a vítima). Deste modo se transforma a vítima emissária na matriz simbólica de todos os significantes e de todos os mitos.

ANTAGONISMO MIMÉTICO

O exemplo mais simples do funcionamento do mimetismo é-nos dado por duas crianças jogando com o mesmo tipo de brinquedos. Fácil se torna observar que rapidamente elas passam a disputar-se os mesmos brinquedos, acabando por concentrar-se unicamente num só. O objecto de uma provoca na outra o desejo de ter o mesmo. Não é a questão do objecto em si que se tornou importante. A razão é que o desejo de apropriação é sempre a cópia do desejo de um outro.

³ R. Girard, *Des choses cachées*, Paris, Grasset, 1978, p. 312.

Dispomos sempre de um modelo, imediato ou afastado, nas nossas tentativas de apropriação de um objecto. Este modelo torna-se imediatamente *rival* porque *modelo*. É então do «feed-back» entre relações modelo-rival que nasce a violência. Girard chama a este processo «antagonismo mimético» porque mesmo na sua maneira de se oporem, as duas crianças, no nosso caso, apenas se imitam. Será este o caso mais simples, mas Girard aplica este esquema e seus derivados a todos os comportamentos animais e humanos, desde a simples apropriação de um alimento até ao complexo de Édipo.

A CRISE MIMÉTICA

Temos pois no começo de tudo a crise mimética, o mimetismo: o facto de os homens se imitarem no seu desejo e de desejarem apenas objectos que lhes são designados por outros; o facto de o desejo ser sempre imitação de um outro desejo, desejo do mesmo objecto. O crime colectivo será o seu paroxismo e a sua conclusão. A lógica do conflito mimético conhece, como já vimos, dois tipos de mimesis: a mimesis de apropriação e a mimesis de antagonismo. Quanto mais as rivalidades se exasperam, mais os rivais tendem a esquecer os objectos que inicialmente as causaram, e mais fascinados ficam uns pelos outros. A rivalidade despoja-se de todos os aparatos exteriores, quer dizer, torna-se rivalidade pura ou de prestígio. Cada um dos rivais se vai tornar o modelo-obstáculo do outro, adorável e odiável, que é preciso abater e/ou absorver. Mais forte do que nunca, a mimesis deixa de poder exercer-se ao nível do objecto, que desaparece. Não há senão antagonistas duplos. Se já não há objecto, não há mimesis de apropriação. Restam os antagonismos. O que vai seguir-se então, em plena crise, são *substituições* miméticas de antagonismos. Se a mimesis de apropriação divide, pela convergência que provoca para um único e mesmo objecto de que se querem todos apropriar, a mimesis de antagonismo, pelo contrário, reúne, fazendo convergir para o adversário que querem todos abater. A mimesis de apropriação é contagiosa em alto grau. O poder de atracção mimética multiplica-se com o número dos polarizados e haverá um momento em que toda a comunidade se voltará contra um indivíduo único. A mimesis de antagonismo suscita pois uma aliança contra um inimigo comum, aliança que levará à resolução da crise e à reconciliação da comunidade. A vítima que o acaso escolheu, sacrificada, passará por *sagrada* — porque responsável pelo regresso à calma e pelas desordens que a precederam. Em resumo, a mimesis de apropriação objectal cumpriu

a sua função de divisão e de conflito, transformando-se em mimesis de antagonismo que essa, pelo contrário, reuniu e unificou a comunidade ⁴.

De todas as saídas possíveis para a violência nascida do antagonismo mimético, desde a morte (real ou simbólica) de alguém à sua vingança, a partilha do objecto disputado, outra possível mas irrisória saída, só a *renúncia* de ambas as partes a esse objecto é, segundo o nosso autor, a única solução de facto. Esta é o ponto em que a teoria mimética manifesta a sua maior eficácia porque explica simultaneamente a dinâmica não violenta, a reorganização do desejo mimético e a sua converção em «contaminação mimética». É também a partir deste ponto que a interpretação da Paixão pode adquirir um sentido novo.

A IMAGEM DO PARADOXO — O VÓRTEX

Dois traços colocam R. Girard nos trilhos do novo método ligado à descoberta do funcionamento do ser vivo. O primeiro, a passagem do simples ao complexo ilustrada por exemplo na aparição da bifurcação no triângulo mimético. O princípio da «complexidade através do barulho» de H. Atlan que joga um papel fundamental na lógica da organização biológica tem na interpretação girardina da diferenciação social um lugar de destaque. O segundo traço é a evidenciação de processos circulares fechados sobre si mesmos a característica primordial da violência para R. Girard, que explica que esta se autonomize relativamente às acções dos homens e que faz dela o verdadeiro sujeito da história ⁵.

A crise mimética potencializa-se a partir do olhar que o sujeito coloca nesse Outro que o fascina, sendo o desejo um desejo sempre segundo o Outro.

Acontece que a relação do sujeito com os outros, a veneração, cria uma tensão em direcção ao pólo da fusão, da *religação*, e o ódio cria uma tensão em sentido inverso para a *des-ligação*. As relações humanas têm assim uma dupla implicação em forma de ciclo. A ilustração deste paradoxo a partir de uma imagem, o vórtex, permite ver que no olho, representação assintótica, ponto central do ciclone, reina a harmonia. Quanto mais nos aproximamos do olho pacífico, mais difícil nos será tocá-lo, porque mais torbilhonamos, impotentes,

⁴ Jean-Pierre Dupuy, *Mimesis et morphogénèse* in R. Girard et le problème du Mal, Paris, Grasset, 1982, pp. 225-278.

⁵ *Ibid.*, p. 229.

para dominar a sua corrida. O turbilhão do *double bind* é tanto mais violento quanto nos aproximamos dele e uns dos outros. Mas a diferença que nos separa vir-se-ia totalmente a anular, se a mimesis de apropriação girasse apenas no vazio e a violência se transformasse em fusão. Entre a indiferenciação progressiva mas nunca absoluta que provoca e exacerba a violência e a indiferenciação perfeita a que aspiram todas as ideologias totalitárias cresce um abismo imenso, tanto mais profundo quanto os bordos se aproximam. R. Girard diz que a autonomia é uma exigência impossível porque a vontade de autonomia conduz fatalmente a cair nas malhas do *double bind*. Um ciclone arrasta o homem para o seu olhar de morte, lugar pacífico em que a comunidade enfim reconciliada se abria ao reino que não é deste mundo. Mas o ciclone é a imagem do paradoxo. Quanto mais nos aproximamos do seu olho imóvel, mais nos arrastará a dança infernal, mais recrudescerá a crise e mais nos tornaremos incapazes de dominar a vertigem.

A PAIXÃO SEGUNDO R. GIRARD

É em *La violence et le Sacré* (Paris, Grasset, 1972) que R. Girard nos apresenta os fenómenos da violência e do sagrado como equivalentes e fundadores do social. Este livro importante para a antropologia social, visava já o confronto entre o primitivo e o judeo-cristão, embora o autor se tenha ficado aqui pelo primitivo e pelos primeiros delineamentos de uma teoria vitimária do religioso não bíblico. A Bíblia começava a aparecer-lhe como a grande caminhada para o Deus não violento da nossa civilização e ao mesmo tempo o lugar em que plenamente se revela o mecanismo vitimário.

Em *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris Grasset, 1978) porventura o seu livro mais polémico, aparece já a tese segundo a qual os Evangelhos são a verdade do mito e o fundamento da sociedade. Interrogando o judeo-cristianismo através do Antigo Testamento, o autor encontrará aí a confirmação da sua teoria: o Antigo Testamento é a revelação do mecanismo vitimário e os evangelhos são a realização claríssima dessa revelação. Ponto fulcral desta obra é a leitura sacrificial da Paixão e da figura de Jesus e da figura de Jesus como o fim de todas as reproduções fundadoras. Se o vitimário é o mecanismo de qualquer representação religiosa e cultural; se o sagrado é a crença na onipotência da vítima na ordenação e na desordem, Cristo é a ilustração central do trabalho de R. Girard.

Há num dos últimos livros deste autor, *Le Bouc émissaire* (Paris, Grasset, 1982) oito capítulos consagrados à tese que qualquer cultura

dissimula a sua origem violenta. Os sete outros capítulos são consagrados à revelação desta origem através do texto evangélico. Como escreve C. Orsini: «não é na sua dimensão maléfica que a paixão de Cristo é um acontecimento único, mas na sua dimensão reveladora»⁶. Aqueles que perseguem «não sabem o que fazem» nem o que dizem: «é melhor que um só homem morra pelo povo (Jo. 14). Jesus é o primeiro perseguido da história a revelar-lhes claramente esse mal dissimulado saber. O que é incomparável no Cristo e o que o distingue de quaisquer outras vítimas, é que ele não é cúmplice da violência que suporta, nem positivamente, dando razão aos carrascos, nem negativamente, adoptando por exemplo o ponto de vista da vingança. Jesus é em tudo como todas as outras vítimas — é isso o que ele revela»⁷. Poderíamos de resto mostrar, agora do ponto de vista da semiótica literária e da análise do relato da Paixão, uma tese idêntica. Jesus é capaz de olhar de frente a morte, uma vez que aceitou as consequências do programa conduzido pelos «Judeus». Mas a consumação da morte pode ter duas actualizações contrárias: *Imposta ou dada*. Em relação ao fazer previsto pelos seus adversários o querer de Jesus não é uma recusa pura e simples: *um querer não fazer*, nem uma aceitação pura e simples: *um querer-fazer*, mas em posição intermédia: *um deixar-fazer* (não-querer-não-fazer). A oposição fundamental que atravessa a Paixão: roubo vs dom implica a existência de dois sub-programas, complementares e antagónicos: a *apropriação e a renúncia*.

Mas voltemos a R. Girard. Aquilo que Jesus manifesta: «a minha boca pronunciará parábolas, clamará coisas escondidas desde a fundação do mundo» (Mt. 13-35) tem em Girard a seguinte interpretação: vós ocultais o fundamento de toda a cultura humana: eu revelarei coisas dissimuladas desde a fundação do mundo. Um crime fundador se esconde por detrás dos vossos ritos sacrificiais, as vossas instituições, os vossos sistemas judiciais e políticos, as vossas formas culturais. A Paixão é o acontecimento crucial que aponta para a desconstrução integral do mecanismo sacrificial na sua ambivalência constitutiva: doravante é impossível acreditar no sagrado da violência. Girard denuncia a lógica da morte que habita o princípio da violência, em consonância com a tradição profética que nos mostra a repugnância divina diante da instituição sacrificial. Sabendo-o ou não, Girard mudou de paradigma: a sua linguagem era a do cientista e tornou-se agora a do profeta. Interessante é que nem por isso a sua tese deixa de

⁶ Christine Orsini, *Introduction à la lecture de René Girard*, in *R. Girard et le problème du Mal*, p.56.

⁷ *Ibid.*, p. 57.

funcionar. De facto Jesus é-nos apresentado nos Evangelhos como a vítima inocente de uma colectividade em crise — o único homem que atinge a finalidade assignada por Deus à humanidade inteira, o único sobre a terra que nada deve à violência e às suas obras⁸. Contrariamente à interpretação recebida, Girard sustenta que a religião cristã rompeu com o sacrifício como condição do sagrado e do contrato social, des-sacralizando as vítimas e a eficácia dos sacrifícios rituais. O Cristo não é de modo algum um bode expiatório — ele oferece-se a partir de si mesmo a uma morte — ressurreição que faz recair a falta sobre todos os membros da comunidade e sobre cada um individualmente, não inocentando ninguém, mas reorientando o comportamento de cada um para o horizonte (fantasmático?) de uma sociedade sem violência. A lei da pureza e da santidade e da misericórdia substituirá o sacrifício. Nota-se por outro lado que é pela abolição dos tabus alimentares, a comensalidade com os pagãos, o contacto verbal e gestual com os leprosos, bem como seu poder sobre os espírito impuros que se distingue o comportamento de Jesus. Com ele aparece também uma nova disposição da diferença, em que a objecção deixa de ser exterior: é o que sai do homem que profana o homem (Mc. 7,15). A cruz, instrumento de morte qualificada — *mors turpissima*, converter-se-á em árvore do paraíso novo e fonte que apaga toda a sede. Mas aquilo em que mais insiste o nosso autor é no carácter não sacrificial da morte de Cristo. Dizer que Jesus morre, não em sacrifício, mas contra todos os sacrifícios para que findem todos, é a mesma coisa que reconhecer nele a Palavra de Deus: «é a misericórdia que eu quero e não os sacrifícios» (Mt. 9,13). Nada nos Evangelhos sugere que a morte de Jesus é um sacrifício, seja a definição que nos damos desse sacrifício, expiação, substituição, etc. Nos Evangelhos, a Paixão é apresentada como um acto que traz a salvação à humanidade, nunca como um sacrifício: «se a morte de Jesus fosse sacrificial, a ressurreição seria o «produto» da «crucificação»⁹. Melhor que muitos teólogos, Girard sabe o que significa uma crucificação fora da cidade santa, do templo e dos seus sacrifícios. Não é o Pai que grita: «Crucifica-o» = «sacrifica-o»; é a multidão, isto é, o mundo que não o conheceu, que vocifera. Aceitando a cruz, Cristo obedece até à morte, transformando-a em plenitude do Amor que (per) doa. A obediência filial leva-o a amar até ao fim da vida divina que está nele, a integrar na sua morte hedionda, arbitrária, todos aqueles de quem não reza a história. Esta perspectiva exclui uma visão da Paixão como um sacrifício ritual,

⁸ R. Girard, *Des choses*, p. 189 e 236.

⁹ *Ibid.*, p. 203-204 e 256.

mesmo definitivo, que teria sido reclamado pela divindade (o Pai) em troca da Redenção ou ainda como o preço do «resgate» pago a Satã. A concepção «anselmiana da Redenção que não foi nunca a dos Padres Gregos, mantém o cristianismo sob o regime antigo de uma religião sacrificial que supõe, na expressão de Girard, essa re-injecção de violência na divindade, só podendo trair a revelação de Deus em Jesus Cristo.

EXTRAVAGÂNCIAS FECUNDAS

De nula a extravagante, a hipótese de R. Girard, que a sociedade se baseia num «mecanismo» de expulsão de uma vítima arbitrária, não tem deixado de suscitar também as mais despicientes reacções, a mesma injustiça leviana com que sempre se refutaram ou defenderam pensamentos dominantes ou metodologias dogmáticas. Mas há extravagâncias estereis e extravagâncias fecundas — como este autor o sabe. E a sua obra suscitou já um interesse verdadeiramente singular, a avaliar pela discussão crítica, artigos e livros publicados¹⁰.

O Cristo, a pedra angular que os construtores rejeitaram, é a ilustração definitiva da hipótese mimética que este autor formulou. Até que ponto é esta extravagância fecunda? não restam dúvidas que o mérito maior desta hipótese está em levar a uma leitura não sacrificial da Paixão: «reconhecer que a Paixão não é um sacrifício é comprometer de maneira radical as duas diferenças últimas do nosso universo intelectual: a diferença entre o saber profano e a mistificação religiosa, de um lado, a diferença entre ateísmo e deísmo, por outro»¹¹.

Algumas questões surgem entretanto: é difícil banir do vocabulário cristão a noção de «sacrifício» como um «negócio» exclusivo entre Jesus e Deus, ou a interpretação da morte de Jesus como um sacrifício, mesmo que seja o último (Cf. carta aos Hebreus). Por outro lado, nem os temas evangélicos se deixam integrar todos numa totalidade sem falha e é perfeitamente possível falar-se de «sacrifício de comunhão» sem partir de a priori apologéticos que escamoteiam os dados antropológicos. Outra questão, a relação do crente com Deus, não é a do amor-fusão. A agonia de Jesus atesta-o com força. A Cruz não é simplesmente a ilustração do Princípio da Lei que proíbe a violência mimética. A significação da Cruz não se esgota num saber, numa gnose. Saber que o princípio da violência é definitivamente desmascarado na Cruz não esgota a significação da morte e da

¹⁰ Cf. R. Girard et le problème du Mal, cf. biografia e bibliografia, pp. 315-333.

¹¹ R. Girard, *Quand ces choses*, p. 49.

ressurreição do Cristo tal como foi percebida pelas primeiras testemunhas da fé. O Cristo de R. Girard deixa uma impressão de impotência moralizadora, como alguém que fracassou na mimesis de renúncia e não fez senão interiorizar a violência mimética dos outros. Paradoxalmente, nesta teoria o sacrifício toma facilmente a forma do mecanismo paranoico ou muito simplesmente do linchamento: toda a violência colectiva é projectada sobre o bode expiatório. Ora é exactamente este esquema que funcionou na tradição cristã, em particular na teoria da redenção substitutiva de Santo Anselmo, onde o Filho é votado à morte pelo Pai para vingar a ofensa que lhe foi feita. Não há, ao que se sabe, no Novo Testamento esta ideia do sacrifício como mecanismo de projecção. Também não é a substituição que é central no processo de Jesus, mas a Páscoa, a passagem da vida à vida, através da morte e da violência. O sacrifício não é a substituição da vida pela morte mas a *restituição* da vida à vida, numa economia da vida e do dom.

Qualquer coisa irrita nesta hipótese, tão totalizante parece, tão universal. Como se a religião cristã reconquistasse a sua prerrogativa de religião absoluta com o Evangelho para julgar o mundo como a verdade sobre a cultura humana¹².

Há extravagâncias estéreis e extravagâncias fecundas. Só à nossa velha modernidade parecerão obscenas as extravagâncias de R. Girard. Incapacidade de olhar de frente a sua própria prática da violência da interpretação, mistificada, branca, as suas máscaras?

José Augusto Mourão, O.P

¹² R. Girard, *Des choses*, p. 197.